De Gruyter Studium

Religionswissenschaft

Herausgegeben von
Michael Stausberg

De Gruyter

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit Mai 2025 open access.

Die nachträgliche Open-Access-Stellung wurde ermöglicht durch die folgenden Institutionen: Universität Bayreuth, Universität Bonn, Staats- und Universitätsbibliothek Bremen, Universität Graz, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Technische Informationsbibliothek Hannover, Philipps-Universität Marburg, Ludwig-Maximilians-Universität München, Universität Münster, Universitätsbibliothek Salzburg, Eberhard Karls Universität Tübingen, Universität Zürich

ISBN 978-3-11-025892-9
e-ISBN 978-3-11-025893-6

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.
Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial.
Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Index: Marion Voigt, www.folio-lektorat.de
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort und Danksagung

Das Werk, das Sie in den Händen halten, gibt einen einführenden Einblick in die gegenwärtige religionswissenschaftliche Forschung im deutschsprachigen Raum. Alle Beiträge geben exemplarisch Antwort auf die Fragen:

- Was ist Religionswissenschaft?
- Wie arbeitet man religionswissenschaftlich?
- Was sind religionswissenschaftliche Probleme?
- Wie behandelt man diese?

Als eine Art teilnehmender Beobachter der deutschsprachigen Religionswissenschaft bot mir dieses Buchprojekt den willkommenen Anlass, zu einem intensiven fachlichen Austausch mit etwa 30 Kollegen an über 20 Universitäten in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Ich danke allen Autorinnen und Autoren für ihre kollegiale, kreative und geradezu überraschend fristgerechte Mitarbeit. Von denjenigen, die leider keine Kapitel beisteuern konnten, danke ich Christoph Bochinger und Christoph Uehlinger für wertvolle Hinweise in der Planungsphase. Marion Voigt hat sich kurzfristig für die Erstellung des Registers zur Verfügung gestellt.

Einen besonderen Dank schulde ich meinen jüngeren Kollegen Florian Jeserich und Moritz Klenk für ihre tatkräftige Unterstützung. Zu dritt haben wir alle eingehenden Manuskripte mehrfach gründlich gelesen, ausführlich diskutiert und kommentiert. Ich hoffe, dass dies der Qualität des Buches zugute gekommen ist (auch wenn die zahlreichen, vielstimmigen und wiederholten Kommentare für die Autoren vermutlich mitunter eher lästig waren). Für meinen Teil waren diese kritischen Diskussionen (über Skype) und die gemeinsame Arbeit an unserem didaktischen Anhang nicht nur lehrreich, sondern ein entscheidender Spaßfaktor. Vielleicht überträgt sich davon ja etwas auf die Lektüre. Was immer sie sein mag: Religionswissenschaft kann Spaß machen – hoffentlich angefangen mit der Lektüre dieses Studienbuchs.

Bergen (Norwegen), Dezember 2011
Michael Stausberg

Inhalt

Michael Stausberg
Religionswissenschaft: Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum 1

Teil I
Religion und Religionsbegriff

Michael Stausberg
I.1 Religion: Begriff, Definitionen, Theorien 33

Volkhard Krech
I.2 Religion als Kommunikation 49

Christoph Kleine
I.3 Zur Universalität der Unterscheidung *religiös/säkular:* Eine systemtheoretische Betrachtung 65

Karénina Kollmar-Paulenz
I.4 Außereuropäische Religionsbegriffe 81

Michael Bergunder
I.5 Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion' jenseits des Eurozentrismus 95

Andreas Nehring
I.6 Aneignung von ‚Religion' – postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus 109

Teil II
Methodologische Optionen und Probleme

Edith Franke & Verena Maske
II.1 Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender 125

Gritt Klinkhammer
II.2 Zur Performativität religionswissenschaftlicher Forschung 141

Johann Ev. Hafner
II.3 Religionswissenschaftliche Kategorienbildung – am Beispiel ‚Engel' 155

Gregor Ahn
II.4 Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft 169

Bernhard Maier
II.5 Vorgeschichtliche Religionen: Quellen und Deutungsprobleme 183

Manfred Hutter
II.6 Das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung 197

Oliver Krüger
II.7 Hörfunk und Fernsehen – Dimensionen und Zugänge für die religionswissenschaftliche Forschung 211

Teil III
Religion in der Gesellschaft

Jens Schlieter
III.1 Religion, Religionswissenschaft und Normativität 227

Jörg Rüpke
III.2 Religion und Individuum 241

Andreas Feldtkeller
III.3 Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion 255

Vasilios N. Makrides
III.4 Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme, politische Religionen 269

Dorothea Lüddeckens
III.5 Religion und Medizin in der europäischen Moderne . . . 283

Wanda Alberts
III.6 Religionswissenschaft und Religionsunterricht 299

Almut-Barbara Renger
III.7 Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse in der Religionsgeschichte 313

Teil IV
Ästhetik, Visualität und Akustik

Jürgen Mohn
IV.1 Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume 329

Daria Pezzoli-Olgiati
IV.2 Religion und Visualität 343

Martin Baumann
IV.3 Umstrittene Sichtbarkeit: Immigranten, religiöse Bauten und lokale Anerkennung 365

Inken Prohl
IV.4 Materiale Religion 379

Bärbel Beinhauer-Köhler
IV.5 „Von einem Franken, der kein Schweinefleisch aß". Die Begriffe ‚Religion' und ‚Alltag' als Zugänge zu einer arabischen Anekdote des 12. Jahrhunderts 393

Annette Wilke
IV.6 Text, Klang und Ritual. Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik 407

Teil V
Grenzen und Grenzüberschreitungen zwischen den Religionen

Sven Bretfeld
V.1 Dynamiken der Religionsgeschichte: Lokale und translokale Verflechtungen 423

Klaus Hock
V.2 Transkulturation und Religionsgeschichte 435

Ulrike Bechmann
V.3 Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement 449

Florian Jeserich, Moritz Klenk, Michael Stausberg
Anhang: Arbeitshilfen 463

Die Autorinnen und Autoren 499

Index 505

Religionswissenschaft: Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum

Michael Stausberg

Dieser Einleitungsessay enthält (1.) eine Übersicht über grundlegende Arbeitsweisen und den spezifischen Gegenstandsbezug der Religionswissenschaft, einen kurzen Abriss ihrer Fachgeschichte und einige Beobachtungen zu ihrer fachlichen Verortung. Der zweite Teil (2.) exemplifiziert zentrale Probleme und Themen sowie neuere Entwicklungen der Religionswissenschaft anhand eines Kurzdurchgangs durch die Kapitel des vorliegenden *Bandes*.

1. Religionswissenschaft und Religion(en)

Die Religionswissenschaft versteht sich als eine empirisch arbeitende Wissenschaft – das heißt, als eine Wissenschaft, die auf der Beobachtung und Beschreibung von Religionen, religiösen Akteuren oder religiösen Sachverhalten (Dingen, Ereignissen, Phänomenen) aufbaut. In der empirischen Arbeit bedient sich die Religionswissenschaft einer Vielzahl von Quellen und Methoden, z. B. philologischer Studien religiöser Schriften, der historiografischen Auswertung schriftlicher und anderer Quellen, der Analyse von Bildern und weiteren visuellen Materialien, der sozialwissenschaftlichen Erforschung gegenwärtiger religiöser Ereignisse, Gruppen und Diskurse, etc.

Als wissenschaftliches Unternehmen strebt Religionswissenschaft darüber hinaus nach allgemeinen (theoretischen) Erkenntnissen. Die Religionswissenschaft beschäftigt sich dabei weder damit, wie Religion eigentlich sein sollte, noch mit der Vernunftgemäßheit religiöser Überzeugungen; ihr Gegenstand sind vielmehr beobachtbare, interpretierbare und erklärungsbedürftige (empirische) Sachverhalte, die als Religion oder religiös gelten oder als solche thematisiert werden (können). Die Religionswissenschaft erhebt den Anspruch, dass das dabei als Religion Zusammengefasste wissenschaftlich erforscht werden kann. Sie erachtet sich

prinzipiell als zuständig für Religionen und religiöse Sachverhalte in ihrer Allgemeinheit oder Gesamtschau (d. h. als Beispiele für Religion), obwohl sie diesen Anspruch in der tatsächlichen Forschungspraxis einzelner Wissenschaftler[1] niemals einlösen kann: Kein Religionswissenschaftler forscht zu allen Religionen, ebenso wie kein Historiker sich mit allen Epochen menschlicher Geschichte und kein Biologe sich mit allen Lebewesen befasst. Allein kraft ihres Titels können sich Religionswissenschaftler daher nicht zu allen religionsbezogenen Themen äußern, jedenfalls nicht auf der Grundlage eigener Forschung; nichtsdestoweniger beansprucht Religionswissenschaft Gesamtkompetenz zum Thema Religion.

Für die Religionswissenschaft steht Religion im Vordergrund des Interesses; Religionswissenschaft nimmt Religion ernst – für sie ist Religion prinzipiell mehr als ein Symptom, mehr als eine Variable unter vielen anderen. Dabei ergreift sie jedoch nicht für Religion(en) Partei. Die Religionswissenschaft mischt sich nicht in die Frage ein, ob eine bestimmte Religion besser ist als eine andere, oder ob es richtig und gut ist, religiös zu sein;[2] die Religionswissenschaft sieht sich vielmehr als eine religiös neutrale (agnostische) Geistes-, Human- oder Kulturwissenschaft, die sich dabei zu den normativen, aber im Einzelnen durchaus umstrittenen Regeln, Kriterien, Normen und Werten der Wissenschaft als ihrem unaufgebbarem Standpunkt bekennt.[3] Dabei kommt es durchaus vor, dass die Religionsforschung auf ihren Gegenstandsbereich einwirkt, z. B. dadurch, dass wissenschaftliche Theorien von religiösen Akteuren für Reformvorhaben aufgegriffen werden, oder dass Religionswissenschaftler Teil religiöser Handlungsfelder sind. Die Religionswissenschaft ist Teil öffentlicher Diskurse über Religion, und Religionswissenschaftler sind *nolens volens* Akteure in diesen Diskursarenen.

Als Teil ihrer biografischen und kulturellen Prägung haben auch Religionswissenschaftler unterschiedliche persönliche Einstellungen zum Thema Religion. Mitunter lässt sich zeigen (oder zumindest vermuten), dass diese Einstellungen oder Vorverständnisse ihren Zugriff auf Religion zumindest implizit oder indirekt färben (z. B. in der Auswahl der Fra-

1 Wenn hier und im Folgenden die männliche Form gewählt wurde, sind weibliche Formen bitte mitzudenken.

2 Darin unterscheidet sich die Religionswissenschaft von benachbarten empirischen Disziplinen wie der Religionspsychologie, die sich z. B. mit den salutogenen oder pathogenen Eigenschaften von Religion befasst.

3 Unter Normen von Wissenschaft verstehe ich hier z. B. Ehrlichkeit und Redlichkeit; grundlegende Werte sind Freiheit und Wahrheit.

gestellungen), und manche Religionswissenschaftler sind zunächst aus religiösen Interessen an die Religionswissenschaft geraten. Die Religionswissenschaft verfährt dabei aber prinzipiell unter der Annahme, dass derartige Überzeugungen dem gemeinsamen Erkenntnisfortschritt nicht im Wege stehen (dürfen); sie handelt unter der Maxime, dass eventuell auftretende biografische Erkenntnisbarrieren durch kritische Diskussion eingeschränkt bzw. methodisch kontrolliert werden können.

Obschon die Religionswissenschaft prinzipiell nicht für oder gegen Religion(en) Partei ergreift, können (religions)wissenschaftliche Aussagen Gläubigen unangemessen erscheinen. Das kann etwa der Fall sein, wenn Religionswissenschaftler – und das ist Teil ihres Selbstverständnisses – religiöse Dokumente methodologisch als geschichtliche bzw. menschliche Hervorbringungen untersuchen statt als Quellen göttlicher Offenbarung, oder wenn sie Aussagen zum Zustandekommen von religiösen Sachverhalten machen, die sich nicht mit religiösen Selbstbeschreibungen decken. Dieser Widerstreit lässt sich ohne Preisgabe des wissenschaftlichen Anspruchs nicht vermeiden und kann im Einzelfall zu Konflikten führen. Diese Konstellation und das Verfahren der Religionswissenschaft, übernatürliche Kräfte als Erklärungsfaktoren auszuschließen (‚methodologischer Atheismus' oder ‚Naturalismus'), ist wohl auch ein Grund dafür, dass die Religionswissenschaft in bestimmten Ländern bislang noch nicht institutionalisiert werden konnte.[4]

1.1. Fachgeschichte in Miniatur

Die Geburt eines Universitätsfachs wird in der Regel an der Einrichtung von Lehrstühlen festgemacht. Für die Religionswissenschaft geschah dies erstmals in Genf (1873), Leiden und Amsterdam (1877), Paris (1880 und 1886) und Brüssel (1884 bzw. 1896). Arbeitswerkzeuge wie wissenschaftliche Zeitschriften (in Deutschland etwa das von 1898 bis 1941/42 erschienene *Archiv für Religionswissenschaft*), Lehrbücher (im deutschsprachigen Raum das *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, das zwischen 1887

4 Der methodologische beinhaltet keinen metaphysischen Atheismus: Religionswissenschaftler können durchaus überzeugt sein, dass es eine höhere Realität gibt, oder sich diesbezüglich alle Optionen offenhalten (Agnostizismus), aber in der Forschungspraxis ist eine Berufung auf z. B. Götter als Erklärungsgrundlage für empirischer Sachverhalte nicht zulässig. Es gibt allerdings in der Religionswissenschaft auch andere Positionen, die für eine Transzendenzoffenheit der Wissenschaft eintreten, in Deutschland vor allem Wolfgang Gantke (1998).

und 1925 vier Auflagen erlebte), Nachschlagewerke und Kongresse folgten recht bald, so dass schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einige bilanzierende Geschichten der Religionswissenschaft vorgelegt werden konnten (vgl. Stausberg 2007).

Die Religionswissenschaft kann dabei auf eine lange intellektuelle Vorgeschichte zurückblicken. Philippe Borgeaud (2004) und Guy Stroumsa (2010) haben an die Bedeutung der Antike bzw. der Frühen Neuzeit, besonders des 17. und 18. Jahrhunderts, für die Grundlegung der modernen Religionswissenschaft erinnert. In Deutschland hatten Kurt Rudolph (1985) und Hans Kippenberg (1997) schon auf die Wurzeln der Religionswissenschaft in der Aufklärung bzw. aufklärerischer Religionsphilosophie hingewiesen. Man muss sich jedoch davor hüten, eine religiös neutrale Religionsforschung als abendländischen oder modernen Sonderweg zu betrachten. Vergleichbare Gedanken finden sich z. B. auch bei dem persisch-muslimischen Universalgelehrten al-Biruni im 10./11. Jahrhundert (Beinhauer-Köhler 2009) oder bei dem japanischen Philosophen Tominaga Nakamoto im 18. Jahrhundert (Pye 1992), was aber weder in der islamischen Welt noch in Japan zu einer nachhaltigen Etablierung und sukzessiven Entfaltung organisierter Religionsforschung führte. Als akademisches Fach ist die Religionswissenschaft eine Hervorbringung der modernen westlichen Forschungsuniversitäten, die seit dem späten 19. Jahrhundert auch außerhalb Europas und Nordamerikas eingerichtet wurden. Die Religionswissenschaft ist heutzutage in vielen Ländern der Welt vertreten, und mit der 1950 gegründeten International Association for the History of Religions (IAHR) gibt es einen weltweiten Dachverband nationaler oder regionaler Fachverbände. In Anbetracht ihres westlichen Wissenschaftsideals ist derzeit noch fraglich, inwieweit die Religionswissenschaft ein interkulturelles Fach mit einer globalen Ausrichtung sein kann (Alles 2008).

Die Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (seit 2005 Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft/DVRW) wurde ebenfalls 1950 gegründet. Die ersten Lehrstühle waren in Deutschland allerdings schon 40 Jahre früher eingerichtet worden, nämlich 1910 in Berlin (Edvard Lehmann) und 1912 in Leipzig (Nathan Söderblom), jeweils an Evangelisch-Theologischen Fakultäten. Beide Lehrstühle wurden zunächst mit skandinavischen Theologen besetzt, die sich religionsgeschichtlich vor allem mit Studien zur vor-islamischen Religion Irans hervorgetan hatten. In Bonn konnte die Religionswissenschaft 1910 mit einem an den Theologen und Religionsgeschichtler Carl Clemen vergebenen Lehrauftrag auch an einer Philosophischen Fakultät heimisch

werden. In Marburg wurde Friedrich Heiler, ein Katholik, der nach der Begegnung mit Söderblom (1919) Mitglied der Lutherischen Kirche Schwedens geworden war, im Jahre 1920 auf einen neu geschaffenen Lehrstuhl für die Vergleichende Religionsgeschichte an die Evangelisch-Theologische Fakultät berufen. 1934 wurde Heiler wegen Kritik am Arier-Paragrafen des Nazi-Regimes vom Ministerium nach Greifswald versetzt, kehrte aber schon 1935 an die Philosophische Fakultät der Universität Marburg zurück. (Nach dem Krieg wechselte er dann wieder an die Theologische Fakultät.) Bonn und Marburg sind die einzigen der frühen Standorte mit einer ungebrochenen institutionellen Kontinuität bis in die Gegenwart. An beiden Universitäten wird das Fach heutzutage jeweils in der vierten Generation vertreten.[5] Während Clemen Religionsgeschichte historisch-philologisch erforschte, war Religionsgeschichte für Heiler Teil seines eigenen ökumenischen Projekts, und gerade während der Nazi-Herrschaft schrieb er zu „Themen, die im Bereich seiner persönlichen Interessen am Christentum liegen und im Grunde keine religionswissenschaftliche Dimension haben" (Heinrich 2002: 291). In Tübingen lehrte seit 1925 Jakob Wilhelm Hauer Indologie und Religionswissenschaft. Hauer, ein begeisterter Nazi, stellte sein religionswissenschaftliches Arbeiten dabei in den Dienst des indogermanischen Glaubens – er hatte mit der Deutschen Glaubensbewegung 1933 selbst eine religiöse Vereinigung gegründet – und verfolgte das Ziel einer völkischen Religionswissenschaft (Heinrich 2002: 296–329; Jungingер 1999). Clemen hingegen kritisierte 1934 die Gleichsetzung von Rasse und Religion als unwissenschaftlich, und an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig trat der seit 1934 dort tätige Walter Baetke den nationalsozialistischen Germanenmythen mit religionshistorischen Argumenten entgegen (Heinrich 2002: 390). Baetke konnte dabei auf das wissenschaftstheoretische Fundament aufbauen, das der ursprünglich in der liberalen Theologie beheimatete Joachim Wach (1898–1955) gelegt hatte, der 1935 zur Emigration gezwungen wurde und dann in den Vereinigten Staaten der dortigen Religionswissenschaft wichtige Anstöße geben sollte.

5 An der Philipps-Universität Marburg gibt es auch die 1927 von dem Theologen und vergleichenden Religionsforscher Rudolf Otto begründete Religionskundliche Sammlung, eine Art didaktisches Religionsmuseum. Als Leiterin fungiert derzeit die Professorin für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie (Edith Franke), die Kustodin ist Dr. Katja Triplett.

In den ersten Jahrzehnten der Nachkriegszeit blieb die Religionswissenschaft in der Bundesrepublik ein kleines, von einer Handvoll Männer dominiertes Fach. Zwar gab es Gelehrte wie Kurt Goldammer (Marburg) und Gustav Mensching (Bonn), die zum Teil umfassende Werke über Religion oder bestimmte religionsgeschichtliche Themen veröffentlichten, nachhaltige Änderungen des Fachverständnisses erfolgten aber zunächst nicht.

In der DDR waren die ideologischen und politischen Umstände für die Entfaltung der Religionswissenschaft ungünstig. Der bedeutendste Religionswissenschaftler der DDR, der Baetke-Schüler Kurt Rudolph (Leipzig), der neben religionsgeschichtlichen Studien auch mit Arbeiten zur Geschichte der Religionswissenschaft und ihrer ‚ideologiekritischen' Funktion international bekannt geworden war, verließ die DDR 1984 und wurde 1986 Professor für Religionsgeschichte in Marburg. Nach der Wende konnte sich die Religionswissenschaft an Universitäten der meisten ostdeutschen Bundesländer etablieren, u. a. wieder in Leipzig.

In Österreich gab es schon von 1803 bis 1808 eine Professur für Religionswissenschaft an der Universität Wien; gemeint war damit allerdings „eine christlich orientierte Religionswissenschaft" oder, wie im Fall der späteren Professur für Religionswissenschaft und allgemeine Erziehungskunde, auch Theologie (Figl 2010: 525). Im Jahre 1955 wurde wieder eine Professur (und ein erstes Institut) für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät eingerichtet; 1978 folgte dann ein zweites Institut an der Universität Graz, ebenfalls an der Katholisch-Theologischen Fakultät. Die Österreichische Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW) wurde 1996 gegründet (Figl 2010).

In der deutschsprachigen Schweiz war 1894 an der 1889 gegründeten Universität im katholischen Fribourg ein Lehrstuhl für Indische Literaturgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft eingerichtet worden, der allerdings 1897 mit dem Weggang des Lehrstuhlinhabers (Edmund Hardy) nicht mehr neu besetzt wurde. Zwar wurden schon lange Lehrveranstaltungen zu religionswissenschaftlichen Themen angeboten, und im Jahre 1977 wurde die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft gegründet, aber erst in den 1980er und 1990er Jahren kam es zu einer institutionellen Verfestigung des Faches (Uehlinger 2010).

Seit den 1970er und 1980er Jahren wurde auch die Religionswissenschaft von kritischen Tendenzen in den Nachbarfächern erfasst, was

u. a. zu einer neuen Methodendiskussion führte.[6] Religiöse Positionen verloren an Bedeutung und religiöse Erfahrung oder Mystik gelten seither nicht mehr als religiöse Primärphänomene. Eine Ablehnung des Sonderstatus von Religion als eines autonomen Wirklichkeitsbereichs führte zum Studium von Religionen in ihren faktischen und imaginären Wechselspielen mit anderen sozialen Gegebenheiten (Gesellschaft, Politik, Recht, Wissenschaft usw.) sowie in verschiedenen nationalen, regionalen oder lokalen historischen Kontexten. Vielfach vollzog sich eine programmatische Hinwendung zu den sog. Kulturwissenschaften.[7] Die damit ausgelösten Veränderungen waren so gravierend, dass ältere Positionen des Faches heutzutage vielfach als antiquiert erscheinen, was als ein wissenschaftsgeschichtlicher „Traditionsabbruch" wahrgenommen wird (Tworuschka 2011: 11). Die deutschsprachige Religionswissenschaft hat noch nicht den Status einer gesicherten Normalwissenschaft erreicht, sondern ist stets mit (zum Teil leidenschaftlich ausgetragenen) Selbstvergewisserungsdiskursen befasst.

Eckdaten der jüngeren fachgeschichtlichen Entwicklungen, deren Ausläufer auch das vorliegende Buch durchziehen, sind an zwei kollektiven Publikationen ablesbar. So setzte das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988–2001) zur kritischen Überprüfung und Revision des Begriffsapparats an, und das *Metzler Lexikon Religion* (1999–2002) stellte Religionen als sinnliche, alltägliche, örtliche, sichtbare und medial vermittelte Gegebenheiten dar.

Seit Mitte der 1980er Jahre kam es vielerorts zu einem starken Anstieg der Studierendenzahlen. Derzeit gibt es an etwa 20 deutschen, sieben schweizerischen und zwei österreichischen Universitäten religionswissenschaftliche Seminare oder Institute. An den meisten dieser Standorte kann man auch religionswissenschaftliche Studiengänge belegen. Das vorliegende Werk vermittelt einen Einblick in die religionswissenschaftliche Arbeit von Fachvertretern an den meisten Standorten im deutschsprachigen Raum.

---

6 Maßgebliche Stimmen darin waren Carsten Colpe (FU Berlin), Fritz Stolz (Zürich), Hans-Joachim Klimkeit (Bonn), Burkhard Gladigow (Tübingen), Hans Kippenberg (Bremen), Hubert Seiwert (Leipzig) und der aus England berufene Michael Pye (Marburg). Die drei letztgenannten sind nach wie vor wissenschaftlich tätig.

7 Diese Sammelbezeichnung meint im Einzelnen recht Verschiedenes, kann aber als Chiffre für die etwa gleichzeitigen grundlegenden methodischen und theoretischen Modernisierungsschübe in verschiedenen Geisteswissenschaften verstanden werden.

1.2. Zur disziplinären Verortung der Religionswissenschaft

Religion ist ein großes Thema, Religionswissenschaft hingegen ein kleines Fach, das derzeit an nur etwa 15 Prozent aller deutschen Universitäten und Hochschulen vertreten ist, dabei überdies in der Regel mit nur einem oder zwei Lehrstühlen und minimaler sonstiger Ausstattung. Die Religionswissenschaft zählt (noch) nicht zum als unverzichtbar angesehenen Kernbestand des universitären Fächerkanons.[8] In vielen anderen Fächern wird allerdings ebenfalls zum Thema Religion geforscht, und viele der als Klassiker angesehenen Religionswissenschaftler (Michaels 2010 [1997]) gehören von ihrer universitären Verortung her zu anderen Fächern.

Anders als etwa die Geschichtswissenschaft, Psychologie und Soziologie ist die Religionswissenschaft ein *gegenstandsdefiniertes* Fach. So können sich Historiker, Psychologen oder Soziologen mit jedem erdenklichen Phänomen beschäftigen, sofern sie dies mit den jeweils anerkannten Methoden und unter Bezug auf ihre jeweiligen Fachdebatten, Grundfragen, Klassiker und vorherrschenden Theorien tun. Dementsprechend haben sich Historiker, Psychologen und Soziologen auch immer wieder aus ihrem fachlichen Horizont mit Religion(en) befasst, im Falle der Psychologie und Soziologie sogar mit einer solchen Nachhaltigkeit, dass sich eigene Unterbereiche (Religionspsychologie/-soziologie) etabliert haben; entsprechende Lehrstühle sind dabei in der Regel innerhalb dieser Fächer angesiedelt, die zumeist in anderen Fakultäten gelehrt werden als die Religionswissenschaft. Als gegenstandsdefiniertes Fach beschäftigt sich die Religionswissenschaft jedoch vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, mit dem Gegenstand Religion und macht dabei in methodischer und theoretischer Hinsicht oft Anleihen bei anderen Fächern, weshalb man der Religionswissenschaft gerne eine Methodenvielfalt zuspricht (wobei dies bei näherem Hinsehen für fast alle Fächer gilt).

Die Bedeutung nicht-religiöser Aspekte vieler Sachverhalte steht außer Frage und wurde in den letzten Jahrzehnten gegenüber älteren Ansätzen in der Religionswissenschaft, die vor allem auf die Eigenlogik oder den Kern bzw. das Wesen von Religion schauten, stark betont: Die

8 Zahlenmäßig ist die Religionswissenschaft derzeit etwa mit Islamwissenschaft und Medizingeschichte vergleichbar; sie hat mehr Professuren als Anthropologie und Judaistik, aber wesentlich weniger als die Gender Studies und die Altphilologie.

Einbettung von Religion in Kultur, Medien, Politik, Wirtschaft usw. liegt auf der Hand, und die vielfältigen Beziehungen zwischen diesen Bereichen werden zunehmend erforscht. Das gilt sogar für scheinbar abgelegene Themen wie den Tourismus (Stausberg 2010). In der Regel fragt man nach explizit oder implizit vorhandenen religiösen Elementen, Interessen oder Mustern in solchen Bereichen, nach der Bedeutung von Religion für sie und, umgekehrt, nach deren Auswirkung auf Religion oder religiöse Kommunikation, religiöse Organisationen, Präferenzen und Verhaltensformen usw. Religionswissenschaftler, die sich z. B. mit Medien, Musik, Politik oder Tourismus auseinandersetzen, behandeln diese Gegenstände immer in Bezug auf Religion; es wäre ungewöhnlich, wenn ein Religionswissenschaftler ein Einführungswerk in Politik oder Tourismus schriebe. Ein Historiker, der sich mit Religion beschäftigt, bleibt Historiker; ein Religionswissenschaftler, der ausschließlich historische Phänomene ohne erkennbaren Bezug zum Thema Religion behandelt, hört demgegenüber in der allgemeinen Wahrnehmung auf, Religionswissenschaftler zu sein.

Andere gegenstandsdefinierte Fächer wie die Kunst- und die Musikwissenschaft operieren mit denselben Prämissen und sehen sich zum Teil ähnlichen Fragen gegenüber, die auch in der Religionswissenschaft diskutiert wurden. Muss man z. B. künstlerisches oder musikalisches Talent haben, um sich in diesen Fächern auszuzeichnen? (Die Annahme, man müsse eine religiöse Ader haben, um verstehend über Religion sprechen zu können, wird heutzutage von den meisten Religionswissenschaftlern abgelehnt.) Wie ist das Verhältnis von Kunst- und Musikwissenschaft zu Kunst- und Musikkritik?[9] (Die Frage, ob und wie Religionswissenschaft Religionen kritisieren darf bzw. soll, ist trotz des oben geschilderten Neutralitätsprinzips umstritten.)

Ähnlich wie die Religionswissenschaft scheinen sich auch die Kunst- und Musikwissenschaft eher zurückhaltend zu den großen Fragen nach der Natur ihrer Gegenstände zu verhalten: Es sind zumeist Evolutionstheoretiker, Philosophen, Psychologen und Soziologen, also Vertreter perspektivischer Fächer, die sich mit dem Problem der Eigenheit und Funktion von Kunst oder Musik beschäftigen, während das Forschungsinteresse der meisten Kunst- und Musikwissenschaftler eher auf

9 Eine Besonderheit der Musikwissenschaft besteht allerdings darin, dass ein Studium ohne Nachweis der Kenntnis bestimmter musiktheoretischer Elemente wie Harmonielehre und Kontrapunkt nicht denkbar wäre; in der Religionswissenschaft gibt es nichts Vergleichbares.

bestimmte Stilrichtungen, Epochen, Länder, Themen oder Künstler bzw. Komponisten gerichtet ist. Analog verhält es sich auch in der Religionswissenschaft: Die großen W-Fragen (Was ist Religion? Warum gibt es Religion? Wie unterscheidet sich Religion von Nicht-Religion? Welche Funktion übernimmt und welche Leistung erbringt Religion? Wann und wie entstand Religion? Was macht Menschen religiös? Welche Arten von Religion gibt es?) werden von empirisch arbeitenden Religionswissenschaftlern in ihrem Alltagsgeschäft der Erforschung einzelner Religionen, religiöser Entwicklungen und Sachverhalte eher ausgeblendet; ein Grund dafür ist vermutlich, dass diese in ihrer historischen Einmaligkeit, Vielfalt und Verschlungenheit oft so überwältigend wirken, dass derartige W-Fragen nicht seriös beantwortbar und oft weit entfernt von den empirischen Forschungsfragen zu sein scheinen. Besagte W-Fragen tauchen allerdings in der öffentlichen Debatte regelmäßig auf, wobei hier oft mit einem Verständnis von Religion operiert wird, dass wenig mit den Sachverhalten zu tun hat, denen Religionswissenschaftler in der Forschung begegnen.

Das gegenstandsdefinierte Profil der Religionswissenschaft hat auch zur Folge, dass Wissenschaftler, die nicht primär in der Religionswissenschaft sozialisiert wurden, zur Berufung auf religionswissenschaftliche Stellen in Betracht gezogen werden. Nicht alle derzeitigen Stelleninhaber haben in Religionswissenschaft promoviert oder sind in diesem Fach habilitiert, sondern stammen z. B. aus der Theologie, der Soziologie oder einer Regionalwissenschaft. In Disziplinen wie der Psychologie oder Soziologie wäre das nicht möglich.

1.3. Religionswissenschaft und Theologien

Im Unterschied zu Kunst- und Musikwissenschaft ergibt sich für die Religionswissenschaft insofern eine besondere Situation, als sie nicht das einzige Fach ist, das Anspruch auf den Gegenstand Religion erhebt. Sie teilt diesen Anspruch vielmehr mit den Theologien, mit denen die Religionswissenschaft seit ihrem Bestehen eine vielschichtige und oft widersprüchliche Geschichte aufweist. Die Abgrenzung von der Theologie und die Betonung ihres religiös ungebundenen, neutralen, nichtkonfessionellen Charakters war und ist dabei ein entscheidendes Alleinstellungsmerkmal der Religionswissenschaft, die jedoch (bislang) stets der kleinere Partner oder ein Gegenpol der Theologien war, die in Deutschland in der Regel den Status eigener Fakultäten haben, während

die Religionswissenschaft lediglich über einzelne Lehrstühle, Institute, Seminare oder Abteilungen universitär verankert ist. Eine ganze religionswissenschaftliche Fakultät, wie es sie in Paris an der École Pratique des Hautes Etudes (5. Sektion) gibt, findet man an keiner deutschen Universität. Als an der Universität Erfurt nach deren Neugründung (1996) in der Philosophischen Fakultät vier religionswissenschaftliche Professuren eingerichtet wurden, kam dies einer Sensation gleich.

In den 2010 vorgelegten „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“[10] spricht sich der Wissenschaftsrat, ein von Bund und Ländern getragenes wissenschaftspolitisches Beratungsgremium, dafür aus, „dass an mehreren Standorten in Deutschland religionswissenschaftliche Institute, d. h. auf Dauer gestellte größere Lehr- und Forschungseinheiten mit einer Mindestzahl von vier Professuren, eingerichtet werden“ (S. 90).

Seit den Anfängen des Faches in Deutschland waren religionswissenschaftliche Lehrstühle an theologischen Fakultäten angesiedelt worden. Das hatte man nicht als Widerspruch empfunden, galt doch die Religionsgeschichte als Teil der Theologie (eine Ansicht, die heute von den meisten Religionswissenschaftlern nicht geteilt wird). Dabei ist zu bedenken, dass die frühesten Lehrstuhlinhaber von ihrer Ausbildung her durchweg Theologen waren (auch Clemen, der in Bonn an einer Philosophischen Fakultät lehrte). Derzeit sind mehr als die Hälfte aller religionswissenschaftlichen Lehrstühle in Deutschland an Theologischen Fakultäten (vorwiegend evangelischer Konfession) angesiedelt,[11] und mehrere Religionswissenschaftler, die an anderen Fakultäten lehren, sind ausgebildete Theologen. An manchen Standorten (z. B. in Heidelberg, Marburg und München) findet man sogar religionswissenschaftliche Lehrstühle sowohl in einer Theologischen als auch in einer anderen (in der Regel Philosophischen) Fakultät, wobei die jeweilige Ausrichtung des Faches dann auch unterschiedlich akzentuiert sein kann.

In Deutschland und Österreich sind Theologische Fakultäten konfessionell differenziert[12] (weshalb ich auch immer von Theologien im

10 Drs. 9678-10 vom 29. 1. 2010. Download unter http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678–10.pdf

11 In Österreich sind alle Lehrstühle an (Katholisch-)Theologischen Fakultäten und in der Schweiz einige.

12 Die Theologischen Fakultäten an Universitäten in der deutschsprachigen Schweiz (Basel, Bern, Freiburg/Fribourg, Luzern, Zürich) sind zwar nicht no-

Plural spreche), was zu der aus religionswissenschaftlicher Sicht inakzeptablen Konstellation führt, dass nur Personen auf religionswissenschaftliche Lehrstühle an konfessionellen Fakultäten berufen werden können, die auch der jeweiligen Konfession angehören. Nur Protestanten können z. B. Religionswissenschaftler an Evangelisch-Theologischen Fakultäten werden.[13] Inakzeptabel ist dies u. a. deshalb, weil es sich hier um ein wissenschaftsfremdes Selektionskriterium handelt und sich die Religionswissenschaft darüber hinaus als ein prinzipiell nicht an religiöse Bekenntnisse gebundenes Fach versteht, so dass die Konfessionszugehörigkeit ein fachfremdes und ihrem Selbstverständnis direkt zuwiderlaufendes Auswahlkriterium darstellt. In der Praxis ist es daher so, dass etwa die Hälfte der religionswissenschaftlichen Stellen „(teilweise inklusive der zugehörigen Nachwuchsstellen) von der Mehrheit der qualifizierten ReligionswissenschaftlerInnen aus wissenschaftsfremden (persönlich-konfessionellen) Gründen nicht für Bewerbungen zugänglich ist" (Christoph Bochinger, derzeitiger Vorsitzender der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, E-Mail vom 30. 8. 2011 auf der religionswissenschaftlichen Mailingliste Yggdrasil). Das wird noch dadurch verschlimmert, dass Professoren theologischer Fakultäten die kirchliche Lehrerlaubnis erteilt werden muss, was ebenfalls ein fachfremdes und unzumutbares Kriterium darstellt. Die spezifische rechtliche Situation an katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland und der Schweiz hat sogar dazu geführt, dass Lehrstühle von beamteten und daher unkündbaren Theologen, denen die kirchliche Lehrbefugnis entzogen wurde (z. B. bei Priestern, die in den Stand der Ehe traten), kurzerhand in Lehrstühle für Religionswissenschaft umbenannt wurden. In Wien wurde 1972 der damalige Professor für Religionswissenschaft (Hubertus Mynarek) und amtierende Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät nach seinem Kirchenaustritt in den zeitlichen Ruhestand versetzt (d. h. zwangspensioniert), nachdem die zuständige kirchliche Behörde ihm die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen hatte.[14] In seinen bereits zitierten

minell, wohl aber inhaltlich und de facto konfessionell, wobei Freiburg und Luzern katholisch sind.

13 In der Schweiz ist dies nicht der Fall. Die in Deutschland entstehenden Islamischen Theologien sind nach demselben Muster gestrickt: Stelleninhaber müssen muslimischen Bekenntnisses sein.

14 Der aus Oberschlesien stammende Mynarek war damals noch katholischer Priester; er hatte Theologie studiert und dann vor allem zu religionsphilosophischen Fragen gearbeitet und war vor seiner Berufung nach Wien (1968) Professor für Fundamentaltheologie in Bamberg gewesen. In Mynarek (2010)

Empfehlungen (2010) hält auch der Wissenschaftsrat die Bindung der Religionswissenschaftler an das Staatskirchenrecht für unangemessen und empfiehlt daher, „die entsprechenden Professuren in religionswissenschaftliche Institute außerhalb theologischer Fakultäten zu verlagern" (S. 91).

Das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft ist Gegenstand einer seit Jahrzehnten anhaltenden internationalen Debatte, in der verschiedene wissenschaftstheoretische Argumente und wissenschaftspraktische Beobachtungen vorgebracht wurden. Theologen und Religionswissenschaftler sprechen dabei mitunter in Unkenntnis des jeweils anderen Faches, wobei beide Fächer uneinheitlicher sind, als sie in der Fremdwahrnehmung auf den ersten Blick erscheinen. Die gegenseitige Abgrenzung bzw. Verhältnisbestimmung der Fächer hat dabei auch wissenschaftspolitische und finanzielle Auswirkungen im Kampf um begrenzte Ressourcen. Einige Theologen betrachten sich von ihrer Arbeitsweise her durchaus als Religionswissenschaftler; die Bezeichnung Religionswissenschaft ist für manche Theologen durchaus attraktiv, da sie (1) neutraler und wissenschaftlicher klingt als Theologie, (2) den Zuständigkeitsbereich der Theologie über ihre jeweilige Bezugskonfessionen hinaus zu erweitern und damit (3) die gesellschaftliche Relevanz der Theologie und ihre Attraktivität als Studienfach in Anbetracht dramatisch gesunkener Studentenzahlen in den Theologien zu steigern verspricht. Für viele Religionswissenschaftler hingegen ist die Abgrenzung von der Theologie und die Kritik theologischer (d. h. religiöser) Ansätze in der Religionswissenschaft Teil ihrer fachlichen Identität, so dass sie sich von Versuchen der Neuerfindung der Theologie als Religionswissenschaft im Kern ihres Selbstverständnisses provoziert fühlen. Außerdem empfinden es die meisten Religionswissenschaftler als ungerecht und destruktiv, dass ihr Fach trotz oftmals höherer Studierendenzahlen und des prinzipiell breiteren Gegenstandsbereichs personell durchweg wesentlich schlechter ausgestattet ist als die durch Staatskirchenverträge abgesicherten Theologien.

Ein Sonderfall ist das theologische Fach Missionswissenschaft, das sich zunehmend zu einer Art ‚Theologie der Religionen' oder ‚interkulturelle Theologie' entwickelt hat und durch sein empirisches Interesse an nichtchristlichen Religionen starke Berührungspunkte zur Religionswissen-

gibt er einen autobiografischen Rückblick mit einem Schwerpunkt auf den juristischen Auseinandersetzungen um sein Buch *Herren und Knechte der Kirche* (1973).

schaft aufweist. (Schon seit 1911 erscheint die *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, die 1928 in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* umbenannt wurde).[15] Heutzutage gibt es einige Lehrstühle für Religions- und Missionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte und Missionswissenschaft,[16] deren Fachvertreter allerdings vorwiegend in der Fachgruppe Religionswissenschaft und Missionswissenschaft innerhalb der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie aktiv sind und nicht primär in der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft.

2. Studium: Religionswissenschaft

Das vorliegende Buch ist keine übliche Einführung und kein Handbuch,[17] weil es nicht von einem feststehenden, gewissermaßen kanonischen Themenbestand ausgeht, wie er gängigerweise in Lehrbüchern abgearbeitet wird. Alle Autoren des *Studienbuchs* konnten vielmehr in der Planungsphase vor dem Hintergrund ihrer Forschungsinteressen eigene Themenvorschläge einbringen, wobei ich als Herausgeber dann eine Auswahl getroffen habe, von der ich mir ein möglichst stimmiges und zugleich vielseitiges Gesamtbild erhoffte. Die Absicht bestand nicht darin, ein vielleicht lückenloses, aber wahrscheinlich langweiliges Panorama zu bieten, sondern einen forschungsnahen Einblick in religionswissenschaftliches Arbeiten an Universitäten im deutschsprachigen Raum.[18] Das vorliegende *Studienbuch* enthält keine normative Vision des Herausgebers, wie Religionswissenschaft auszusehen hat (welche Themen sie auf welche Weise behandeln sollte), sondern es gibt einen Einblick in die Art und Weise, wie Religionswissenschaft gegenwärtig an deutschsprachigen Universitäten als Fach praktiziert wird.[19]

15 Von 1886 bis 1939 erschien auch eine *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*.

16 Unter den Autoren des vorliegenden Bandes sind dies Michael Bergunder, Andreas Feldtkeller und Andreas Nehring.

17 Eine Liste derartiger Werke findet sich im Anhang.

18 Das Buch ähnelt von der Anlage her Zinser 1988, der die Stimmen der vorangehenden Generation von Religionswissenschaftlern repräsentiert. (Einige Beiträge sind nach wie vor lesenswert.) Neben 13 Religionswissenschaftlern (was weitgehend der damaligen Stellenlage entsprach) schrieben dort ein Ethnologe und ein Bibelwissenschaftler. Alle Autoren waren Männer.

19 Zur Mitarbeit eingeladen wurden alle Lehrstuhlinhaber unter 60 Jahren (bei Erscheinen des Buches).

2.1. Religion und Religionsbegriff

Zwar hat die empirische Ausrichtung der Religionswissenschaft oft dezidiert theoretische Fragen in den Hintergrund treten lassen, ihr gegenstandsdefinierter Charakter bedingt allerdings eine anhaltende Diskussion über den Religionsbegriff. Im Zuge der Kritik am Eurozentrismus religionswissenschaftlicher Forschung (Ahn 1997), also an der unkritischen Beurteilung religiöser Sachverhalte anhand von überkommenen europäischen Denkmustern, sowie durch die Rezeption verschiedener theoretischer Richtungen wurde der Religionsbegriff dabei seiner ‚Aura der Faktizität' entkleidet,[20] so dass sich die Religionswissenschaft nunmehr in einer Phase nach dem Verlust ihres Gegenstands befindet (Stolz 2000). Viele Religionswissenschaftler schreiben daher ‚Religion' nur noch in Anführungszeichen. Der erste Teil des vorliegenden Bandes steht unter diesem Vorzeichen.

Nachdem die Geschichtswissenschaft und die Evolutionstheorien im späten 19. Jahrhundert die Wirklichkeit als geschichtliche geschildert und damit in gewisser Weise ent-naturalisiert und destabilisiert hatten, erfolgte eine grundlegende Neuausrichtung der Geistes-, Human- oder Kulturwissenschaften im (späten) 20. Jahrhundert durch die Wende zur Sprache, besser als *linguistic turn* bekannt. Darunter versteht man die Einsicht in die Sprachabhängigkeit allen (auch wissenschaftlichen) Erkennens und dessen kommunikative Struktur, die einem naiven Realismus, also der Idee, dass Erkenntnis ohne Weiteres objektive Wirklichkeit widerspiegelt, den Boden entzogen haben. Betont werden nicht nur Interpretativität, Standortgebundenheit oder Perspektivität von Erkenntnis, sondern auch die impliziten oder expliziten Machtbeziehungen von Darstellungen oder Repräsentationen der Wirklichkeit (z. B. hinsichtlich Geschlechterkonstruktionen und Kolonialismus), nicht zuletzt auch im wissenschaftlichen Diskurs selbst, der überdies nicht nur Wirklichkeit abbildet, sondern seinerseits (performativ) prägt. Die Wende zur Sprache und der damit einhergehende Fokus auf Diskurse als zusammenhängende, wirklichkeits- bzw. wahrheitskonstitutive, machtdurchdrungene Formationen

20 Das Zitat spielt auf eine einflussreiche Religionsdefinition des Ethnologen Clifford Geertz (1983 [1966]: 48) an; Religion ist demnach „(1) ein Symbolsystem, das darauf abzielt, (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 Aura der Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen."

von Aussagen und praktischen/pragmatischen Sprechmöglichkeiten haben auch die neuere Religionswissenschaft erfasst. Die hauptsächlich seit den 1990er Jahren erfolgte diskursive Wende der religionswissenschaftlichen Forschung hat zur Konsequenz, dass man nicht mehr über Religion sprechen kann, ohne die (diskursiven) Bedingungen dieses Sprechens über Religion zu analysieren; das betrifft sowohl die als ‚religiös' identifitzierten Diskurse selbst als auch das Sprechen über Religion und Religionen z. B. seitens der Medien oder der Wissenschaft. Die Kategorie ‚Religion' hat auf diese Weise gewissermaßen ihren quasinatürlichen Status eingebüßt und insofern ihre ontologische Unschuld verloren, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer historischen Genese als auch in ihren politischen Konsequenzen.

Der erste Teil beginnt daher mit einem Kapitel über Definitionen und Theorien von Religion (Michael Stausberg). In einem programmatischen Beitrag skizziert Volkhard Krech sodann einen kommunikationstheoretischen Zugriff auf Religion, wobei er Besonderheiten und Abgrenzungen religiöser Kommunikation ebenso beleuchtet wie ihre institutionellen Rahmenbedingungen und Funktionskontexte. Krech knüpft dabei u. a. an Arbeiten des Soziologen Niklas Luhmann an, der Gesellschaft als ein System von selbstbezüglichen und selbstherstellenden Kommunikationsoperationen deutet, das sich intern in Teilsysteme ausdifferenziert und extern von seiner Umwelt abgrenzt.

Christoph Kleine greift ebenfalls auf Luhmann zurück bei der Ausformulierung seiner These, dass die Gültigkeit der in Europa gängigen Unterscheidung einer religiösen und einer säkularen Sphäre keineswegs auf Europa beschränkt ist, sondern unter bestimmten Bedingungen potenziell universell ist. Kleine exemplifiziert, untermauert und erweitert das theoretische Modell dabei anhand des historischen Fallbeispiels der japanischen Religionsgeschichte.

Karénina Kollmar-Paulenz argumentiert gegen die Vorstellung, dass nur Europa einen Religionsbegriff hervorgebracht habe, wobei sie den Religionsbegriff nicht durch Verweis auf spezifische inhaltliche (substanzialistische) Merkmale wie den Gottesglauben bestimmen möchte, sondern funktional und vor allem dadurch, dass Religion als eigener Teilbereich der sozialen Wirklichkeit ausgegrenzt wird. Kollmar-Paulenz illustriert dies mithilfe einer historisch-philologischen Analyse mongolischer Terminologie (und ihrer tibetischen Vorläufer), wobei sie zeigt, dass sich hier eine Begrifflichkeit herausbildete bzw. veränderte, die einerseits Religion von Politik abgrenzte; andererseits wurde ein Begriff, der zunächst nur auf den Buddhismus angewendet

wurde, im 19. Jahrhundert auch zur Bezeichnung anderer Religionen herangezogen und funktionierte auf diese Weise als ein vergleichender Ordnungsbegriff.

Die mongolische Religionsterminologie bildete sich nicht zuletzt in Auseinandersetzung der buddhistischen Mönche mit indigenen religiösen Praktiken sogenannter Schamanen heraus, nachdem der Buddhismus in der Mongolei eingeführt worden war. Der europäische Religionsbegriff hingegen fand unter den Vorzeichen des modernen globalen Kolonialismus geradezu globale Verbreitung, dessen Konsequenzen für die Religionsgeschichte der kolonialisierten Völker (und der westlichen Kulturen) in den letzten Jahrzehnten vor allem am Beispiel Indiens zunehmend kritisch erforscht wurden. Während Kleine sich auf Luhmanns Systemtheorie bezieht und Kollmar-Paulenz, mit einem eher formalen Religionsbegriff arbeitet, weist Michael Bergunder auf zwei internationale Forschungsdebatten hin – Orientalismus und Postkolonialismus –, die durch Analysen der ideologischen und machtpolitischen Imprägnierungen des Religionsdiskurses die oben angesprochene diskursive Wende radikalisiert haben. Anhand der Rekonstruktion der Begegnung eines weltweit aktiven indischen religiösen Meisters und eines deutschen Indologen führt Bergunder Erkenntnisinteressen und -gewinn, aber auch Grenzen der aus Orientalismus und Postkolonialismus hervorgegangenen Ansätze vor. Dabei zeigt er anhand moderner Darstellungen und Wahrnehmungen des Hinduismus zugleich die globalgeschichtlichen Verflechtungen des Sprechens über Religion auf.

Andreas Nehring vertieft die postkoloniale Perspektive auf die Problematik des Religionsbegriffs mit Blick auf Änderungen in gegenwärtigen Kulturtheorien, die Kulturen bzw. Kulturräume nicht mehr als geschlossene Einheiten oder ‚Container' auffassen. Dementsprechend werden auch Religionen (wie in mehreren Kapiteln ausgeführt) nicht mehr als einheitliche, statische, essentialistische Größen verstanden, sondern als Resultate widersprüchlicher, nicht-linearer historischer Vorgänge und kulturübergreifender Austauschprozesse, was Nehring anhand der Problematik ‚des Hinduismus' verdeutlicht, und zwar insbesondere der strategischen Aneignung des Religionsbegriffs durch sog. Reform-Hindus. Die postkolonialen Ansätze verweisen (wie auch andere kritische bzw. reflexive Ansätze) auf die Notwendigkeit der kritischen Rückbesinnung der Religionswissenschaft auf ihre eigene Begrifflichkeit und ihre Verwobenheit in Machtstrukturen und Austauschprozesse.

2.2. Methodologische Optionen und Probleme

Damit sind wir erneut in methodologische Fragen verstrickt, die im zweiten Teil des Buches weitergeführt werden. Dieser beginnt mit einem richtungsweisenden Beitrag, in dem Edith Franke und Verena Maske die Implikationen der geschlechts- bzw. genderkritischen Wende für die religionswissenschaftliche Forschung ausloten. Die (hier als Paradigmenwechsel beschriebenen) genderkritischen Ansätze machen grundlegende Neuausrichtungen in erkenntnistheoretischer, methodischer und theoretischer Hinsicht erforderlich. Biologisch-kulturelles Geschlecht ist nicht nur als eine zentrale Kategorie für die Ausformung von Religionen (die ihrerseits an der Ausformung von Geschlechterordnungen beteiligt sind) ein Thema für empirische Forschung, sondern genderkritische Forschung weist darüber hinaus auf die Konstruiertheit und damit Veränderlichkeit von Geschlechterordnungen hin; sie ist eine gesellschaftskritische Perspektive, was auch für die Wissenschaft gilt, denn Geschlechterkritik stellt bestimmte wissenschaftstheoretische Forderungen als männerzentriert (androzentrisch) auf den Prüfstand. Geschlechterforschung ist daher mehr als Forschung über, für und von Frauen.

Genderkritische Forschung will Veränderungen in der Forschung bewirken und kann auch innerhalb der erforschten Religionen Änderungen bewirken (oder will dies sogar zum Teil). Den möglichen und faktischen Einwirkungen des Forschungshandelns auf den erforschten Gegenstandsbereich widmet sich Gritt Klinkhammer mit Blick sowohl auf die frühe Geschichte der textfokussierten Religionsforschung des 19. Jahrhunderts als auch auf gegenwärtige Feldstudien (jeweils zu islamischen Gruppen bzw. Texten): Religionsforschung kann dabei im Extremfall selbst zu einem religiösen Projekt werden, aber schon durch das scheinbar unverfängliche Stellen bestimmter Fragen in empirischen Forschungsprojekten können bei befragten Individuen auch Reflexions- und Rationalisierungsprozesse hervorgerufen werden, die religiöse Veränderungen bei den Betroffenen oder in bestimmten Gruppen in Gang setzen können. Religionswissenschaftler und ihre Arbeiten sind oft Teil von Diskussionen über authentische und legitime religiöse Praxis, die sie zwar analysieren, an denen sie sich aber nicht aktiv beteiligen sollen. Klinkhammer erinnert an die pragmatische Wende der Religionswissenschaft, nach der Texte auf ihre vielfältigen Gebrauchs-, Herstellungs- und Verwendungskontexte hin erforscht werden. Religionswissenschaftliche Darstellungen von Religionen betonen deren interne Pluralität. Religionswissenschaftliche Arbeit ist allerdings nicht nur mit ihrem

Gegenstandsbereich, der Religionsgeschichte, verzahnt, sondern auch mit öffentlichen Debatten über Religion.

In der öffentlichen Thematisierung von Religion, besonders in der Populär- und Konsumkultur (z. B. im alljährlichen Weihnachtsrummel), spielt das Engel-Motiv eine unübersehbare Rolle (auch außerhalb der christlichen Kirchen). Ohne eigenen direkten Zugriff auf Engel beobachtet die Religionswissenschaft die Engel-Beobachtungen anderer, die dann interpretiert und systematisiert werden. Damit verbunden ist das Problem religionswissenschaftlicher Kategorienbildung. Johann Ev. Hafner skizziert in seinem Kapitel verschiedene systematische Zugriffsweisen auf die Kategorie Engel: u. a. historische, kognitionswissenschaftliche, komparatistische, religions- und sprachgeschichtliche, religionsphänomenologische und systemtheoretische.

Der Vergleich gilt in der Religionswissenschaft seit ihren Anfängen als eine zentrale Erkenntnisstrategie. Er ist nicht zuletzt ein unerlässliches Werkzeug bei der Diskussion religionswissenschaftlicher Begriffe und Kategorien. Anhand von (den Engeln strukturverwandten) Gottesvorstellungen, die oft als zentrales Merkmal von Religionen gelten, exemplifiziert Gregor Ahn einige Schwierigkeiten der vergleichenden Religionswissenschaft. Dazu zählt neben der Verschiedenartigkeit des als Gottesvorstellungen klassifizierten Phänomenbestands vor allem die Eingebundenheit der religionswissenschaftlichen Kategorien in die spezifische europäisch-christliche Religionsgeschichte. Dieser eurozentrische Ballast kann die Befunde in eine bestimmte Richtung vorprägen und dadurch fragwürdig machen. Außerdem dien(t)en Kategorien wie Monotheismus/Polytheismus oft zur Ab- und Ausgrenzung anderer Kulturen oder Religionen. Ahn warnt davor, die Vorstellungen von Göttern unter Abstrich historischer Vorannahmen naiv als universal gegeben und gleichbedeutend anzunehmen, sondern votiert stattdessen dafür, den vergleichenden Blick auf das vielfältige Spektrum an Zuschreibungen zu richten, die sich dieser Kategorie bedient haben.

Die Kategorien Monotheismus/Polytheismus wurden entscheidend in der Frühen Neuzeit geprägt. In dieser Epoche hatten vorgeschichtliche Funde, besonders Fossilien, dazu beigetragen, Zweifel an der Zuverlässigkeit der biblischen Chronologie zu säen. In der Mitte des 19. Jahrhunderts revolutionierten Höhlenfunde und Darwins Theorie der Entstehung der Arten (und des Menschen) den Blick auf die Vorgeschichte – nicht zuletzt mit Blick auf die Religionsgeschichte, deren Beginn damit nicht mehr selbstverständlich im Alten Orient zu verorten war. Auf dem Gebiet der Ur- bzw. Vorgeschichte werden, wie Bernhard Maier auf-

zeigt, bis in die Gegenwart noch aufsehenerregende Entdeckungen gemacht. Maier führt dabei vor, dass die Deutung dieser archäologischen Funde aber mit methodologischen und theoretischen Fallstricken verbunden ist – gerade auch im Hinblick auf mögliche religiöse Funktionen oder Sinnformen der Funde. Eine Durchsicht fehlgeschlagener Deutungen der früheren Forschung und eine Kritik ideologischer Ansätze, die vorgeschichtliche Funde für eigene religiöse Projekte nutzen, mahnen hier zu vorsichtigen Interpretationen, wie Maier sie andeutet.

Die Abgrenzung der Religionswissenschaft von den Theologien wurde zum Teil durch eine Abwendung der Religionswissenschaft vom Christentum als Forschungsgegenstand erkauft. Das hat sich unterdessen geändert, nicht zuletzt durch die religionswissenschaftliche Erforschung der europäischen Religionsgeschichte. Manfred Hutter bleibt dem globalgeschichtlichen Anliegen des Faches treu und unterläuft eine gängige ethnozentrische Identifikation des Christentums mit Europa, wenn er den Blick auf das Christentum in Asien richtet. Dabei unterscheidet er mehrere historische Phasen sowie politische, soziale und wirtschaftliche Konstellationen, die das Christentum (in seiner spezifisch asiatischen Vielfalt) auf jeweils andere Weise attraktiv oder suspekt werden ließen. Hutters Kapitel zur Asiatisierung des Christentums erinnert (gegenüber dem stereotypen Fokus auf den Islam im Westen) daran, dass Probleme der Migration und Adaption auch das Christentum betreffen und sich nicht nur in Europa abspielen.

In der Mediengesellschaft ist Religion ein Thema der Medienkommunikation, und religiöse Gruppen und Institutionen versuchen, ihren religiösen Anliegen mithilfe der Massenmedien zu vermitteln. Oliver Krüger bietet einen Überblick über den Stellenwert von Religion in der deutschen Hörfunks- und Fernsehenslandschaft, wobei er Medieninstitutionen (und kirchliche Medienarbeit), religionsrelevante Programme und die Mediennutzung der Bevölkerung behandelt. Dabei stellt sich heraus, dass es bisher kaum religionswissenschaftliche Forschungen zu diesen Bereichen gibt, und Krüger stellt relevante Forschungsfragen und erfolgversprechende Methoden vor.

2.3. Religion in der Gesellschaft

Auch wenn man Normen nicht mehr als konstitutiv für Gesellschaft ansieht, sind alle Gesellschaften auf Normen (im Sinne von mehr oder weniger kollektiv verbindlichen gegenseitigen Handlungserwartungen)

angewiesen. Jens Schlieter beleuchtet die nicht auf eine einfache Formel zu bringenden Verhältnisse von Religion und Normativität bzw. Religionen und Normen. Religion untermauert Normativität und stellt Strategien zur Verarbeitung wiederholter Fehlschläge und des chronisch drohenden Geltungsverlusts von Normen bereit. Religionen tragen zur Etablierung oder Kodifizierung normativer Ordnungen bei, sind aber auch Schmelztiegel gesellschaftlicher Umbrüche oder propagieren Normen, die einen Kontrast zu gesellschaftlich akzeptierten Normen bilden. Das Problem der Normativität betrifft allerdings nicht zuletzt die Arbeitsweise der Religionswissenschaft selbst, die sich traditionell normativer Stellungnahmen zu enthalten sucht, dies aber nicht immer vermag. Schlieter skizziert ein Modell der Offenlegung verschiedener Rollen, das es erlaubt, deskriptive und normative Komponenten religionswissenschaftlicher Arbeit voneinander zu unterscheiden.

Jörg Rüpke wendet den Blick von kollektiv geltenden und in der Sozialisation angeeigneten Normen auf die Individuen bzw. Prozesse der Individualisierung. Individualisierung gilt oft als ein Strukturmerkmal der westlichen Moderne. Gegenüber den gängigen Annahmen einer Privatisierung von Religion in der Moderne untersucht Rüpke, inwiefern es berechtigt sein kann, auch für vormoderne Epochen, insbesondere die Antike, von Prozessen der Individualisierung zu sprechen. Das wirft die Fragen auf, wie man Individualisierung ‚messen' kann, welche Quellen es gibt, die Rückschlüsse auf Individualisierung erlauben, und welche methodischen Konsequenzen – auch begrifflicher Art – daraus zu ziehen sind.

Der Beitrag von Andreas Feldtkeller begibt sich demgegenüber auf die Makroebene der religiösen Menschheitsgeschichte, innerhalb deren er drei Phasen unterscheidet – mit Anfangspunkten in der Altsteinzeit bis ins erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Jeder dieser drei großen Phasen hat jeweils spezifische Sozialformen und damit verbundene Kommunikationsstrukturen herausgebildet, die zugleich Rahmenbedingungen für die kommunikative Übermittlung religiöser Sinngehalte darstellen. Laut Feldtkeller sind diese Sozialformen und Kommunikationsstrukturen nicht mit ihren Wirtskulturen untergegangen, noch wurden sie durch spätere Sozialformen ersetzt, sondern die in den drei Phasen herausgebildeten sechs Sozialformen bestehen bis in die Gegenwart fort, obschon sie in der Moderne Transformationen erlebten.

In der Moderne bildete sich auch eine, oft als säkular bezeichnete, explizite Form der Nicht- bzw. sogar Anti-Religion heraus. Vasilios N. Makrides setzt sich dafür ein, auch säkulare Phänomene, vor allem aus

dem politischen Bereich, die in der Regel nicht auf den ersten Blick als religiös identifiziert werden, in den Arbeitsbereich der Religionswissenschaft aufzunehmen. Makrides stellt drei Typen säkularer Phänomene dar, denen quasireligiöse oder religionsentsprechende Funktionen zu attestieren sind: Personenkulte, säkulare Sinn- und Deutungssysteme sowie Politische Religionen.

Weitere Teilsysteme sog. funktionsdifferenzierter moderner Gesellschaften sind neben Politik auch Recht, Wirtschaft, Erziehung, Kunst, Wissenschaft und Medizin. Unter Rückgriff auf Prämissen der Systemtheorie analysiert Dorothea Lüddeckens die Voraussetzungen und Konsequenzen der modernen Trennung (Differenzierung) von Medizin und Religion als separater Funktionssysteme gegenüber früheren Funktionsüberlagerungen und Tendenzen zu einer erneuten Überlagerung (Entdifferenzierung) oder Affinität beider Bereiche, wie sie etwa in bestimmten Segmenten der Alternativmedizin, aber auch in religiösen Neugründungen und in neueren Entwicklungen der christlichen Kirchen zum Ausdruck kommen.

In vielen, wenngleich nicht allen Ländern hat Religion auch als eigenes Schulfach seinen Platz im Erziehungssystem. Der schulische Religionsunterricht kann dabei, wie Wanda Alberts ausführt, sowohl religiöser als auch nicht-religiöser Art sein. Schülergruppen können nach Konfessions- bzw. Religionszugehörigkeit aufgeteilt werden (das separative Modell) oder sich an die gesamte Klasse richten (das integrative Modell); in letzterem Fall werden dann zumeist verschiedene Religionen behandelt. Alberts stellt unterschiedliche Konzeptionen und Alternativen des Religionsunterrichts im europäischen Kontext vor und spricht einige Grundprobleme einer noch zu entwickelnden religionswissenschaftlichen Fachdidaktik an. (In Deutschland ist die Religionswissenschaft nur in sehr wenigen Bundesländern an der Ausbildung von Religionslehrern beteiligt, was zum Teil auch die schwache Ausstattung des Faches erklärt, etwa im Vergleich zu Skandinavien, wo die Religionswissenschaft für die Religionslehrerausbildung (mit)verantwortlich ist.)

Die Schule ist nur eine Arena der Vermittlung von Wissen über Religion, und Religionen haben in der Regel eigene Formen von Religionsunterricht sowie andere Vermittlungsstrategien (innerhalb bestimmter Sozialformen). Almut-Barbara Renger widmet sich zwei miteinander eng verwandten rollenspezifischen Formen der dyadischen Unterweisung, nämlich der Meister-Jünger- und der Lehrer-Schüler-Beziehungen. Beide sind in religiösen Kontexten kulturübergreifend weit verbreitet und haben, wie Renger zeigt, auch bestimmte Wand-

lungen erfahren Die religionswissenschaftlichen Thematisierungen des Meister-Schüler-Verhältnisses waren zum Teil symptomatisch für bestimmte Zeitsignaturen. Inzwischen haben sich auch Meister-Jünger-Interaktionen neuen Marktgegebenheiten angepasst.

2.4. Ästhetik, Visualität, Materialität und Akustik

Angefangen mit dem sog. *linguistic turn* (s. oben) haben die Human- oder Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Umbrüchen und Neuausrichtungen erlebt, von denen zwar keine von der Religionswissenschaft ausging, die hier aber, wie viele Beiträge des vorliegenden Bandes zeigen, starke Wirkungen entfaltet haben. Der vierte Teil dieses Buches widmet sich einer Reihe von weiteren Umbrüchen, die einerseits an die Wende zur Sprache anknüpfen und diese andererseits ergänzen oder infrage stellen. Hier geht es um bislang mehr oder weniger vernachlässigte Dimensionen religiöser Kommunikation (z. B. Raum/Wahrnehmung, Bilder/Visualität, Objekte/Materialität, Akustik/Klang), die jeweils spezifische methodologische und (erkenntnis-)theoretische Herausforderungen für das religionswissenschaftliche Sprechen über Religion nach sich ziehen.

Eine zentrale Neuorientierung war die Wiederentdeckung des Raums, einerseits als Untersuchungsgegenstand und andererseits als konstitutiver Bestandteil von Kultur sowie menschlicher (körperlicher und sozialer) Existenz (und Erkenntnis). Jürgen Mohn webt Raum mit Wahrnehmung und Kommunikation zum Konzept des Wahrnehmungsraums zusammen, in dem sich religiöse Kommunikation auf der Grundlage von Lern- und Rezeptionsprozessen räumlich-körperlich abspielt. Mohn formuliert den Blickwechsel auf die religiöser Kommunikation und Kommunikation über Religion vorgängigen Wahrnehmungsqualitäten als Programm einer Religionsaisthetik (Wahrnehmungslehre der Religion). Dabei erörtert er auch die Frage der Kennzeichen und wissenschaftlichen Identifizier-, Interpretier- bzw. Wahrnehmbarkeit religiöser im Unterschied zu (heuristisch-hypothetischer) wissenschaftlicher Kommunikation.

Die Religionswissenschaft hat eine seit Langem etablierte Präferenz für Texte als Quellen ihrer Untersuchung und als Medium der Darstellung ihrer Untersuchungsergebnisse. (Das vorliegende Buch ist ein typisches Beispiel.) Daria Pezzoli-Olgiati erinnert daran, dass Wahrnehmen allerdings auch ein visueller Vorgang ist, dass Bilder oder andere

visuelle Medien in vielen religiösen Traditionen eine zentrale Rolle spielen und dass visuelle Medien wie Fotografie und Film die Gesellschaft mit Bildern von Religionen versorgen. Hatte man lange Zeit Religionen in erster Linie als Texte gelesen, so schlägt Pezzoli-Olgiati nun vor, Religionen als Welt-Bilder zu deuten, die z. B. durch Darstellungen und Handlungen sichtbar gemacht werden – und eben auch als visuelle Ereignisse analysiert werden müssen.

Bei Martin Baumann fallen die Hinwendung zum Raum und zur Visualität zusammen. Er behandelt ein bestimmtes Format der Sichtbarkeit von Religionen im öffentlichen Raum: weithin sichtbare religiöse Bauten, deren geplante Errichtung unter bestimmten Bedingungen, die Baumann anhand mehrerer Fallbeispiele aus Geschichte und Gegenwart herausarbeitet, zum Anstoß öffentlicher Kontroversen werden, in denen Widerstände gegen Immigranten mobilisiert wurden. Umgekehrt formuliert Baumann einige Erfolgskriterien für Bauvorhaben religiöser Zuwanderergruppen.

Sowohl Bilder als auch Bauwerke (und nicht zuletzt Texte) sind materielle Objekte. Inken Prohl stellt den Forschungsansatz der Materialen Religion vor, für den die materiale Vermittlung von Religionen nicht nur eine unter vielen möglichen Aspekten von Religion darstellt, sondern ihr vielleicht entscheidendes Strukturmerkmal: Um als Religion in Erscheinung zu treten, muss ein postuliertes Unverfügbares paradoxerweise praktisch zugänglich gemacht, gewissermaßen materiell umgesetzt werden. Die Materialität ist daher eine Grundbedingung für den *modus operandi* von Religion.

Die materielle Kultur von Religionen umfasst ein weites Spektrum an Dingen, Gegenständen, Objekten, die oft, wie z. B. auch Kleidungsstücke, alltagsrelevant sind (oder auch außeralltägliche Ereignisse wie Feste markieren). Eine entscheidende materielle Gegebenheit ist der menschliche Körper, dem die jüngere Religionswissenschaft ebenfalls größere Aufmerksamkeit widmet. Mahlzeiten sind ein alltägliches (und in der Regel ritualisiertes) Geschehen, das gleichermaßen körperlich-sinnliche (biologische), kulturelle und soziale Dimensionen aufweist (und ein kulturübergreifend zentrales Modell religiöser Transaktionen darstellt). Bärbel Beinhauer-Köhler beleuchtet das Verhältnis von Religion und Alltag anhand ausgewählter theoretischer Konzepte, die sie auf die Analyse der in einer arabischen Quelle aus dem 12. Jahrhundert erzählten Episode projiziert, in der es um die Einladung zu und Teilnahme an einem von Andersgläubigen ausgerichteten Essen und deren Folgen geht.

Ebenfalls mit Texten beschäftigt sich Annette Wilke, wobei sie jedoch einen auf Inhalte und Schriftlichkeit fixierten westlichen Textbegriff mit Blick auf den Hinduismus kulturhermeneutisch zu überwinden sucht und demgegenüber die klangliche Materialität sowie die rituelle Bedeutung von Texten in den Vordergrund rückt. Text, Klang, Ritual, Wort und Kosmos, Subjekt und Objekt gehen in den von Wilke vorgestellten hinduistischen Traditionen Fusionen ein, die eine erweiterte Textkategorie und alternative Verstehensstrategien erfordern.

2.5. Grenzen und Grenzenüberschreitungen zwischen den Religionen

Das Projekt der Kulturhermeneutik verweist auf die interkulturelle Übersetzertätigkeit der Religionswissenschaft, die besonders bei der Beschäftigung mit außereuropäischen Sachverhalten ins Auge springt. Dabei wurden und werden eurozentrische Barrieren infrage gestellt. Gleichzeitig hat sich herausgestellt, dass Religionen keineswegs statische, fugenlose und unwandelbare Einheiten bilden, und dass auch die Beziehungen zwischen Religionen und Kulturen dynamisch verlaufen und eigene Dynamiken hervorbringen. Die drei Kapitel des letzten Teils dieses Bandes reflektieren diese Entwicklungen und ziehen daraus unterschiedliche methodische, theoretische und praktische Konsequenzen.

Sven Bretfeld begibt sich auf das von der Geschichtswissenschaft freigelegte Terrain der Verflechtungsgeschichte, um über Barrieren des Eurozentrismus hinwegzukommen und die gegenläufig miteinander verknüpften, dynamischen Kontaktbeziehungen zwischen Religionen unter einer globalen Perspektive ins Visier zu bekommen. Dabei sind dann lokale und globale Verflechtungen von einzelnen Religionen nicht mehr die Ausnahme, sondern der Normalfall. Bretfeld führt Erkenntnisperspektiven eines solchen Ansatzes anhand der modernen Geschichte des Buddhismus auf Sri Lanka vor.

Gerade im Zug ihrer kulturwissenschaftlichen Neuorientierung haben Änderungen auf dem Gebiet der Kulturtheorien unmittelbar Konsequenzen für die Religionswissenschaft. Klaus Hock lotet dabei, unter Rückgriff auf unterschiedliche Perspektiven und Beispiele, die theoretischen Implikationen und analytischen Chancen aus, die sich für die Religionswissenschaft, vor allem die Erforschung der neueren Religionsgeschichte, aus dem interdisziplinären Konzept der Transkulturalität ergeben können. Hock thematisiert dabei auch die Rollen der Forschenden, die oft als transkulturelle Akteure in Erscheinung treten, und

die zunehmende Verschränkung der Perspektiven von Beobachtern und Akteuren.

Um die Rolle der Forschenden geht es auch bei Ulrike Bechmann, die sich in ihren Überlegungen auf eine bestimmte Spannweite interreligiöser Beziehungen bezieht: dem von Tagungen von Expertengremien bis hin zu Alltagsprojekten reichenden Dialog der Religionen. Dabei geht es Bechmann auch um die Frage, inwieweit Religionswissenschaftler solche Projekte nicht nur analysieren sollen, sondern, wie oft von ihnen erwartet, sich auch selbst in den Dialog der Religionen aktiv einbringen dürfen oder gar sollten – ohne dass dabei der religionswissenschaftlichen Anspruch auf der Strecke bleibt. Bechmann ist offen für ein solches Engagement, wobei sie Religionswissenschaft dann auf der Wertgrundlage der Menschenrechte als Handlungswissenschaft verstehen möchte, die ihren Teil zu einer gerechteren und solidarischen Welt beitragen soll.

2.6. Anhang: Arbeitshilfen

Abgerundet wird der Band von einem didaktischen Anhang, in dem Florian Jeserich, Moritz Klenk und Michael Stausberg zu einer vertiefenden Beschäftigung mit den einzelnen Kapiteln einladen: Die Leser werden aufgefordert, zentrale Begriffe und Gedankengänge der Texte in eigenen Worten zu reflektieren, Hintergrundwissen zu recherchieren und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Texten auszuloten. Der Anhang kann zum Selbststudium nützlich sein, aber auch im Unterrichtszusammenhang eingesetzt werden. Er bietet den Lesern zugleich auch eine Art Gedächtnisstütze.

Literatur

Zitierte Literatur

Ahn, Gregor 1997. „Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft“, in: ZfR 5: 41–58.

Alles, Gregory D. (Hg.). 2008. Religious Studies: a global view. London.

Beinhauer-Köhler, Bärbel. 2009. „Al-Bīrūnī (973–1048 n. Chr.) als Vorläufer der Religionswissenschaft“, in: Manfred Hutter (Hg.), Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften: 99 Jahre religionswissenschaftliche Lehre und Forschung in Bonn. Berlin, 29–41.

Borgeaud, Philippe. 2004. Aux origines de l’histoire des religions. Paris.

Figl, Johann. 2010. „Vergleichende Religionswissenschaft in Österreich", in: M. Benedikt / R. Knoll / F. Schwediauer / C. Zehetner (Hg.), Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Band VI: Philosophie in Österreich 1951 bis 2000. Wien, 525–544.

Gantke, Wolfgang. 1998. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg.

Geertz, Clifford 1983. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M.

Heinrich, Fritz. 2002. Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus. Eine ideologiekritische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung. Petersberg.

Junginger, Horst. 1999. Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universitèt Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches. Stuttgart.

Kippenberg, Hans G. 1997. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München.

Michaels, Axel (Hg.). 2010. Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. 3. Aufl. München.

Pye, Michael 1992. „An Asian starting point for the study of religion", in: M. Nowaczyk / Z. Stachowski (Hg.), Language – Religion – Culture. In Memory of Professor Witold Tyloch. Warschau, 27–35.

Rudolph, Kurt. 1985. Historical Fundamentals and the Study of Religions. Haskell Lectures delivered at the University of Chicago. With an introduction by Joseph M. Kitagawa. New York, London.

Stausberg, Michael. 2007. „The study of religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and history until World War II", in: Religion 37: 294–318.

Stausberg, Michael. 2010. Religion im modernen Tourismus. Berlin.

Stolz, Fritz. 2000. „Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstands", in: Ernst FEIL (Hg.), Streitfall ‚Religion'. Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs. Münster, Hamburg, London, 137–140.

Stroumsa, Guy G. 2010. A New Science: the discovery of religion in the Age of Reason. Cambridge/Mass., London.

Tworuschka, Udo. 2011. Religionswissenschaft: Wegbereiter und Klassiker. Köln, Weimar, Wien.

Uehlinger, Christoph. 2010. „Religionswissenschaft in der Schweiz: Geschichte und aktuelle Perspektiven", in: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden Bulletin 36: 5–12.

Wissenschaftsrat. 2010. Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (Drs. 9678–10). Berlin. (http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678–10.pdf)

Zinser, Hartmut (Hg.). 1988. Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin.

Weiterführende Literatur I: Neuere deutschsprachige Einführungen, Handbücher und Sammelbände

Faber, Richard / Susanne Lanwerd (Hg.). 2009. Aspekte der Religionswissenschaft. Würzburg.
Figl, Johann (Hg.). 2003. Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien, Göttingen.
Hock, Klaus. 2002. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt.
Kippenberg, Hans G. / Kocku von Stuckrad. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München.
Koch, Anne (Hg.). 2007. Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld. Marburg.
Rüpke, Jörg. 2007. Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart. (NB: Mit vorzüglicher umfassender Bibliographie!)
Yousefi, Hamid Reza / Klaus Fischer / Ina Braun / Wolfgang Gantke (Hg.). 2007. Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven. Nordhausen.
Zinser, Hartmut. 2010. Grundfragen der Religionswissenschaft. Paderborn.

Weiterführende Literatur II: Ausgewählte neuere fremdsprachliche Einführungen und Handbücher

Antes, Peter / Arnim W. Geertz / Randi R. Warne. 2004. New Approaches to the Study of Religion. 2 Bde. Berlin, New York (Paperback-Ausgabe 2008).
Braun, Willi / Russell T. McCutcheon (Hg.). 2000. Guide to the Study of Religion. London, New York.
Chryssides, George D. / Ron Geaves. 2007. The Study of Religion: an introduction to key ideas and methods. London, New York.
Diez de Velasco, Francisco. 2005. La historia de las religiones: métodos y perspectivas. Madrid.
Filoramo, Giovanni. 2004. Che cos'è la religione? Temi, metodi, problemi. Turin.
Gasparro, Giulia Sfameni. 2011. Introduzione alla storia delle religioni. Roma, Bari.
Gilhus, Ingvild Sælid / Lisbeth Mikaelsson. 2007. Hva er religion? Oslo.
Hinnells, John R. (Hg.). 2010. The Routledge Companion to the Study of Religion. London, New York, 2. Auflage.
McCutcheon, Russell T. 2007. Studying Religion: an introduction. London, Oakville.
Orsi, Robert A. (Hg.). 2011. The Cambridge Companion to Religious Studies. Cambridge, New York.
Segal, Robert A. (Hg.). 2006. The Blackwell Companion to the Study of Religion. Blackwell companions to religion. Malden, MA.
Sørensen, Jesper / Olav Hammer. 2010. Religion: i psyke og samfund. Århus.

Usarski, Frank (Hg.). 2007. O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas.

Weiterführende Literatur III: Ausgewählte religionswissenschaftliche Nachschlagewerke

Dictionnaire des faits religieux, hg. v. Régine Azria / Danièle Hervieu-Léger. Paris 2010.

Encyclopedia of Religion [ER^2], hg. v. Lindsay Jones. 15 Bde. Detroit usw. 2005.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe [HrwG], hg. von Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl. 5 Bde. Stuttgart 1988–2001.

HarperCollins Dictionary of Religion, hg. von Jonathan Z. Smith. San Francisco 1995.

Key Words in Religious Studies, Ron Geaves. London, New York 2006.

Metzler Lexikon Religion [MLR], hg. von Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr. 4 Bde. Stuttgart, Weimar 1999–2002. (Bearbeitete englische Übersetzung als *The Brill Dictionary of Religion* [BDR], hg. v. Kocku von Stuckrad. 4 Bde. 2006.)

Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph Auffarth / Hans Kippenberg / Axel Michaels. Stuttgart 2006.

Weiterführende Literatur IV: Ausgewählte Fachzeitschriften

Archæus: studies in history of religions, 1997 ff, ISSN 1453-5165 (hg. im Auftrag des rumänischen Fachverbands; international, religionsgeschichtlich)

Archiv für Religionsgeschichte [ARG], 1999 ff, ISSN 1436-3038 (deutsch-international, religionsgeschichtlich mit Schwerpunkt mediterrane Religionsgeschichte)

Historia Religionum, 2009 ff, ISSN 2035-5572 / 2035-6455 (italienisch-international)

History of Religions [HR], 1961 ff, ISSN 0018–2710 (hg. von Fachvertretern der Divinity School der Universität Chicago; amerikanisch-international, religionsgeschichtlich)

Journal for the Scientific Study of Religion [JSSR], 1961 ff, ISSN 0021-8294 / 1468-5906 (hg. im Auftrag der Society for the Scientific Study of Religion; amerikanisch-international, religionspsychologisch und religionssoziologisch)

Marburg Journal of Religion, 1996 ff, ISSN 1612-2941, nur online (international; relativ wenige Artikel)

Method & Theory in the Study of Religion [MSTR], 1989 ff, ISSN 0943-3058 (hg. im Auftrag der North American Association for the Study of Religion; amerikanisch/kanadisch-international; theoretische Debatten)

Numen, 1954 ff, ISSN 0029-5973 / 1568-5276 (hg. im Auftrag der International Association for the History of Religions; international)

Religion, 1971ff, ISSN 0048-721X / 1096-1151 (international; breites religionswissenschaftliches Spektrum)
Revue de l'histoire des religions [RHR], 1880ff, ISSN 0035-1423 (hg. am Collège de France; französisch; religionsgeschichtlich)
Social Compass [SocComp], 1953ff, ISSN 0037-7686 / 1461-7404 (religionssoziologisch, international; zweisprachig: französisch/englisch).
Studies in Religion / Sciences Religieuses, 1971ff, ISSN 0008-4298 / 2042–0587 (hg. unter der Schirmherrschaft der Canadian Corporation for Studies in Religion; kanadisch; zweisprachig französisch/englisch; auch Theologie)
Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion, 1965ff, ISSN 0497-1817 (hg. im Auftrag der Finnish Society for the Study of Religion; skandinavisch-international)
Zeitschrift für junge Religionswissenschaft [ZjR], 2006ff, nur online unter www.zjr-online.net (seriöse deutsche Nachwuchszeitschrift, deutsch, relativ wenige Artikel)
Zeitschrift für Religionswissenschaft [ZfR], 1993ff, ISSN 0943-8610 (hg. im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft; vorwiegend deutsch)

Weiterführende Literatur V: Methoden der Religionswissenschaft

Kurth, Stefan / Karsten Lehmann (Hg.). 2011. Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden.
Stausberg, Michael / Steven Engler (Hg.). 2011. The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion. London, New York.

Teil I
Religion und Religionsbegriff

I.1 Religion: Begriff, Definitionen, Theorien

Michael Stausberg

Religion ist der Leitbegriff der Religionswissenschaft. Neben der empirischen Erforschung von Religionen und religiösen Sachverhalten kommt die Religionswissenschaft daher nicht darum herum, sich mit den Fragen nach dem Begriff und der Sache Religion auseinanderzusetzen: Was meint man mit Religion und was ist Religion? Diese beiden Fragen verweisen auf Definitionen und Theorien von Religion. Da die Religionswissenschaft ihre fachliche Identität weitgehend über ihren Gegenstandsbereich bzw. über eine im weitesten Sinne nicht-konfessionelle und wissenschaftliche Rede über ‚Religion' gewinnt,[1] werden Religionsbegriff und Religionsdefinitionen im Fach seit jeher kontrovers diskutiert. Auch einige Beiträge des vorliegenden Buches enthalten neue Definitionsversuche.[2] In diesem Kapitel geht es nicht darum, eine neue Lösung vorzuschlagen. Das Augenmerk gilt vielmehr einigen Rahmenbedingungen des religionswissenschaftlichen Redens über Religion mit Blick auf die Definitionsproblematik.[3]

1. Religion als Teil öffentlicher Diskurse

Die Religionswissenschaft ist nicht das einzige Fach, das sich mit Religion beschäftigt. Wissenschaft ist zudem Teil öffentlicher Kommunikation, und als Gegenstand öffentlicher Kommunikation (neben der Wissenschaft z. B. auch in den Medien, in der Populärkultur, in der Politik, usw.) ist der Religionsbegriff umstritten. In der öffentlichen Debatte sind mit

1 Zum Profil der Religionswissenschaft als eines gegenstandsdefinierten Faches vgl. meinen Einleitungsessay.

2 Kritische Analysen früherer Definitionsversuche mit eigenen Definitionsvorschlägen bei Hanegraaff (1999) und Pollack (2003).

3 Die Frage der Definition des Begriffs ‚religiös' wird hier nicht behandelt. Nota bene: Religiöse Sachverhalte begegnen auch außerhalb von Religionen; zur theoretischen Unterscheidung vgl. auch Stausberg (2010).

dem Begriff unterschiedliche oder gar widerstreitende Bewertungen und Wertungen sowie Ansprüche verbunden. So werden Religionen bzw. Religionsgemeinschaften in vielen Ländern rechtliche, steuerliche und andere gesellschaftliche Privilegien eingeräumt. Dabei herrscht in der Regel ein Konsens darüber, welche religiösen Institutionen diese Vorteile nutzen dürfen, es gibt aber auch Streitfälle (und Gegner dieser Bevorzugung wie z. B. politisch aktive Atheisten).

2. Streitfall Scientology

Ein beinahe weltweit ausgetragener Streitfall um Religion betrifft die aus L. Ron Hubbards ‚Geistes-Wissenschaft' Dianetik hervorgegangene, erstmals 1953 in Los Angeles rechtlich registrierte, inzwischen aber global operierende Scientology-Kirche. Seit ihren Anfängen in der Dianetik hat sich Scientology zunehmend als Religion definiert bzw. dargestellt (Urban 2011: 19, 211). In allen Ländern, in denen damit Vorteile verbunden sind, bemüht sich Scientology, als Religion anerkannt zu werden oder sich behördlich als Religion registrieren zu lassen. Es gibt eine Reihe von Kritikpunkten gegen die Scientology-Kirche, die hier nicht diskutiert werden müssen (obgleich sie für eine Analyse normativer öffentlicher Religionsbegriffe – was ist unter Religion zu verstehen? – aufschlussreich wären). Wie auch immer die Religionswissenschaft sich dazu stellen mag, kommt das Rechtswesen oder die öffentliche Verwaltung bei Verfahren der rechtlichen Anerkennung an der Definitionsfrage nicht vorbei: Was sind die Kriterien für Religion, und werden diese von Scientology erfüllt? Gerichte greifen dabei oft auf wissenschaftliche Religionsdefinitionen zurück; das gilt auch für juristische Literatur zur Scientology-Kirche. In verschiedenen Ländern und Rechtsbereichen kam man dabei zu unterschiedlichen Lösungen (vgl. Richardson 2009). So wurde Scientology 1983 in Australien in einem international vielbeachteten Verfahren vom Obersten Gerichtshof als Religion anerkannt und der Scientology-Kirche damit der Anspruch auf steuerliche Privilegien zuerkannt (wobei das Gericht feststellte, dass eine Religion nicht theistisch sein müsse – also der Glaube an Gott/Götter nicht ausschlaggebend sei); im selben Jahr verlor Scientology allerdings einen Rechtsstreit vor dem Obersten Gerichtshof, mit dem die Kirche versucht hatte, der Überwachung seitens des staatlichen Geheimdiensts zu entgehen. In den Vereinigten Staaten wurde Scientology 1993 entgegen früheren Vorbehalten von der Bundessteuerbehörde als Religion anerkannt (und im Gegenzug zog die Sciento-

logy-Kirche von ihr angestrengte Verfahren gegen die Steuerbehörde zurück). Im Jahre 2007 entschied der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte, dass Russland Scientology als Religion registrieren müsse, was ein wichtiger Präzedenzfall war. In Deutschland ist die Rechtslage nicht eindeutig; Rechtsstreitigkeiten beziehen sich häufig auf Fragen des Arbeitsrechts, des Beamtenrechts oder der Zulässigkeit der Überwachung durch den Verfassungsschutz – Fragen, die den Religionsstatus zumindest nicht direkt berühren. Die Bundesregierung hat allerdings bekräftigt, „dass sie Scientology nicht als Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaft ansehe" (Deutscher Bundestag 2007: 2).

3. Die Wirklichkeit von Begriffen

Wie das Beispiel vor Augen führt, ist Religion keine eindeutige Kategorie der außersprachlichen Wirklichkeit; Religion ist nicht einfach da, sondern wird fortwährend durch die Rede über sie hervorgebracht (Beckford 2003), wobei die Religionswissenschaft diese diskursiven Konstruktionen einerseits analysiert und sich dadurch zugleich an ihr beteiligt.[4] Was immer sonst sie sein mag, so ist Wirklichkeit auch eine sprachliche Hervorbringung. (Ohne diese könnten wir jedenfalls nicht von ihr sprechen.) Kommunikation geschieht u. a. mithilfe von Wörtern und Begriffen; Begriffe bezeichnen dabei komplexere Sinneinheiten als Wörter, da Begriffe Sinnzusammenhänge komprimieren, die mehrere Wörter umfassen. Ein Wort kann z. B. durch ein anderes übersetzt oder erklärt werden, ein Begriff hingegen nicht. Der Religionsbegriff muss daher immer in einem Begriffs- bzw. Wortfeld situiert werden. Dazu zählen u. a. Differenzbegriffe wie Magie und das Säkulare, aber auch verwandte Begriffe wie Gesetz, Kult und Sekte oder Glaube, Heil, Transzendenz usw.

Wörter und Begriffe beschreiben und verstetigen Wirklichkeit, so dass die Kritik an Begriffen bzw. das Entlarven ihrer Geschichtlichkeit oder ihrer interessegeleiteten Konstruiertheit dann gleichzeitig die begrifflich miterzeugte Wirklichkeit destabilisiert (‚Dekonstruktion'). Der

4 Um diese diskursive Konstruktion von Religion hervorzuheben, könnte man das Wort auch immer in Anführungszeichen setzen (‚Religion'). Da Religion sich hierin aber nicht von vielen anderen Sachverhalten unterscheidet und ich eine Häufung von Wörtern in Anführungszeichen unschön finde, verzichte ich hier auf diese Kennzeichnung.

Religionsbegriff ist dementsprechend sowohl Teil einer von ihm mitgeformten Wirklichkeit als auch ein Beschreibungsinstrument dieser sich wandelnden Wirklichkeit.

In der europäischen Religionsgeschichte gab bzw. gibt es unterschiedliche Diskurse über und Perspektiven auf Religion. Auch in Europa ist/war ‚Religion' also nicht immer gleich ‚Religion'. Schauen wir kurz auf die inzwischen extensiv erforschte Wort- bzw. Begriffsgeschichte.

4. Wortgeschichte

‚Religion' ist ein aus dem lateinischen Wort *religio* hervorgegangener Begriff, dessen Sinngehalte geschichtlich geprägt sind. Der italienische Religionswissenschaftler Giovanni Casadio (2010) konnte zeigen, dass das lateinische Wort *religio* in der Antike drei Bedeutungsgehalte hatte: (1) ein verbotsartiger Skrupel; (2) eine übernatürliche Qualität, der mit Ehrfurcht und Riten zu begegnen war; (3) eine eigene Wirklichkeitssphäre und Kategorie, wobei es verschiedene Religionen gab, nämlich die eigene und andere. Letztere wurden auch als *superstitio* (Aberglaube) bezeichnet. Dieser dritte Bedeutungsgehalt entwickelte sich zeitgleich mit der Ausweitung des Römischen Reiches südlich und östlich des Mittelmeers. Entgegen gängigen Annahmen findet man also schon in der römischen Geschichte einen Religionsbegriff, dessen Grundlinien dem heute üblichen entsprechen.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde Religion als Tugend der ‚Liebe' oder ‚Einigung mit Gott' verstanden; fortan wurde sie zu etwas Innerlichem, sie galt als emotionale Angelegenheit und konnte dem ‚Glauben' entgegengesetzt werden (Feil 2007: 879), wobei Glaube heutzutage oft als Bestandteil von Religion angesehen wird. Wie schon in römischen Quellen dient Religion als Sammelbegriff für verschiedene Ausprägungen von der eigenen Religion (dem Christentum) vermeintlich vergleichbaren Tatbeständen.

5. Eurozentrismus und globale Verbreitung

Die gewissermaßen selbstverständliche Verwendung ererbter Terminologie wird nicht zuletzt dann problematisch, wenn ein Wort bzw. Begriff wie ‚Religion' im Akt der Beschreibung auf Sachverhalte außerhalb

seiner etablierten kulturellen Verwendungskontexte bezogen wird. Für die Religionswissenschaft, die zumeist von der Annahme ausgeht, dass außereuropäische Sachverhalte in den Religionsbegriff übersetzbar sind, ergeben sich daraus die Probleme der Gültigkeit und der Neutralität ihres Redens von Religion. So hat man angezweifelt, dass man in Indien oder Japan überhaupt so etwas wie Religion antreffen könne, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um ein eurozentrisches ideologisches Projekt handle, das europäische Muster anderen Kulturen aufdränge (Fitzgerald 2000 und öfters). Wiederholt wurde auch darauf hingewiesen, dass der Religionsbegriff in kolonialen Kontexten zu Herrschaftszwecken instrumentalisiert wurde und dass erst durch den modernen Kolonialismus Buddhismus, Hinduismus oder Konfuzianismus als Religionen ‚erfunden' worden seien, wobei auch stereotype Wahrnehmungen des Anderen bzw. des Orients eine große Rolle spielten (vgl. z. B. King 1999).

Martin Riesebrodt (2007: 43–74) konnte demgegenüber Belege dafür anführen, dass sich schon in vorkolonialer Zeit religiöse Akteure wie z. B. Herrscher, Historiker, Missionare, Reisende und Theologen auf andere bzw. unterschiedliche Religionen bezogen haben. Verschiedene Religionen werden hier also bereits als Bezugsgröße anerkannt, selbst wenn sie nicht mit einem Oberbegriff (‚Religion') bezeichnet werden. Christoph Kleine (2010: 23) hat ergänzt, dass „in unterschiedlichen Kontexten und Konstellationen" in vormoderner Zeit „Brahmanismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Manichäismus, Shintō usw. in Ostasien einer Klasse zugeordnet wurden, die von Anhängern der jeweiligen Traditionen ebenso wie von Außenstehenden als distinkter Teilbereich der Gesellschaft und Kultur wahrgenommen, aber unterschiedlich benannt wurden." Man könnte hier von einem impliziten Religionsbegriff sprechen. Obgleich dafür (natürlich) nicht das europäische Wort verwendet wurde, findet man jedoch auch in vorkolonialen Kontexten bei verschiedenen Völkern Wörter bzw. Wortfelder, deren Semantiken zu einem beachtlichen Teil dem des europäischen Religionsbegriffs entsprechen. Christoph Kleine und Karénina Kollmar-Paulenz weisen z. B. in vorliegendem Werk auf inner- und ostasiatische Religionsbegriffe buddhistischer Provenienz hin.

Mit dem Kolonialismus und der Modernisierung (z. B. in Japan) hat sich der Religionsbegriff über weite Teile des Globus verbreitet. Das Wort wurde in andere Sprachen übersetzt und fortan in einer transkulturellen Mimesis (kreativen Imitation) von Sprechern dieser Sprachen verwendet, wobei sich der Begriffsinhalt dabei teilweise verschieben musste. In diesem Buch behandeln Michael Bergunder und Andreas Nehring

derartige kulturelle Übersetzungsprozesse in Bezug auf Indien. Heutzutage ist der lateinische Religionsbegriff kein Proprium Europas mehr, sondern eingebunden in globale Kommunikation (z. B. in Menschenrechtsdiskursen).[5]

6. Definition als Selbstvergewisserung und Operationalisierung

Gemäß den Prämissen wissenschaftlicher Kommunikation sollte sich die Religionswissenschaft um eine möglichst genaue und eindeutige Begriffsverwendung bemühen, also ihr eigenes Verständnis von Religion klarstellen; sie wird daher immer wieder auf Definitionen und Theorien zurückverwiesen.

Im Rückblick auf ältere Definitionen ist deren geschichtliche Bedingtheit nicht zu übersehen. Das legt den Verdacht nahe, dass es eigentlich keinen Fortschritt in der Definitionsdebatte gibt, neuere also nicht prinzipiell besser als ältere Definitionen sind, da alle Definitionen jeweils in unterschiedlichen diskursiven Kontexten verortet, geschichtlich und relativ (auf die jeweiligen Kontexte hin) sind. Kontingente Definitionen können keinen Anspruch auf zeitlose Geltung erheben. So argumentiert der Anthropologe Talal Asad (1993: 29), es könne keine universelle Definition von Religion geben, „not only because its constitutive elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the product of discursive processes". Ähnliches ließe sich zu vergleichbaren Begriffen (Gesellschaft, Kultur, Kunst usw.) sagen. Nichtsdestoweniger spielt die unabgeschlossene und in Anbetracht des Wandels und der Komplexität von Religion vielleicht sogar unabschließbare Definitionsdebatte doch eine wichtige Rolle als stete kommunikative Selbstvergewisserung der Diskussionsteilnehmer, die in bestimmten Situationen feststellen müssen, ob sie über dieselbe Sache reden. Ein prinzipieller Verzicht auf Begriffsklärung kann nämlich „zur Übernahme unreflektierter Voraussetzungen in die religionswissenschaftliche Arbeit" führen und „dem unkontrollierten Gebrauch des Religionsbegriffs Tür und Tor öffnen" (Pollack 2003: 29–30).

Definieren ist außerdem wichtig für bestimmte Formen der empirischen Forschung, bei denen es darum geht, Begriffe in messbare Bestandteile zu überführen. Die Frage etwa, ob Religion für den Einzelnen,

5 Vgl. weiterführend Beyer (2006) zur Entstehung eines ausdifferenzierten globalen Religionssystems.

eine Gruppe oder gar die Menschheit bestimmte Vorteile oder Nachteile mit sich bringt (z. B. in gesundheitlicher Hinsicht), lässt sich nur beantworten (wenn überhaupt), insofern geklärt ist, wie man Religion oder Religiosität (als den subjektiven Grad der Aneignung und Ausprägung von Religion) beobachten, analysieren oder messen kann; das setzt zunächst eine Religionsdefinition voraus, die dann als Analyse- oder Messinstrument ausgestaltet (operationalisiert) werden muss.

7. Die Religionswissenschaft als beobachtete Beobachterin

Es ist nicht auszuschließen, dass sich die religionswissenschaftliche Binnendebatte in eine Richtung bewegt und den Begriff auf eine Weise definiert, die vom Begriffsverständnis in anderen Fächern und der außerwissenschaftlichen Kommunikation wegführt.[6] Aus wissenschaftlicher Sicht könnte dies von Vorteil sein, insofern ein einheitlicheres und weniger vorbelastetes Vokabular angestrebt wird. Das ginge allerdings zulasten der Anschlussfähigkeit der Religionswissenschaft an andere öffentliche Kommunikationsvorgänge (Diskurse). Hier begegnet eine Spannung: In ihrer fachlichen Binnenkommunikation kommt die Religionswissenschaft ohne einen eigenen, spezifisch religionswissenschaftlichen Religionsbegriff nicht aus, der sich für Nicht-Teilnehmer an dieser Binnenkommunikation unter Umständen als unverständlich erweisen könnte; wenn sich die Religionswissenschaft aber als unzuständig für etwas erklärte, das in anderen Kommunikationszusammenhängen als Religion verhandelt wird, verlöre sie den Anschluss an diese gesellschaftlichen Konstruktionen ihres Gegenstandes. Dieses Bedenken gilt auch für den Vorschlag, auf den Religionsbegriff ganz zu verzichten: Die Religionswissenschaft entledigte sich damit zwar vielleicht einiger Probleme; sie würde sich aber als Ansprechpartnerin für die Öffentlichkeit ins Abseits manövrieren und sich nominell ihrer gesellschaftlichen Zuständigkeit berauben. Überdies müsste die Religionswissenschaft dann (wenn sie diesen Namen denn beibehielte) zur Bestimmung des Gegenstands ihres wissenschaftlichen Interesses auf andere Begriffe zurückgreifen, die oft ebenso problembehaftet (z. B. Kultur [Fitzgerald 2000]) oder nichtssagend (z. B. ‚kosmographische Formation' [Dubuisson 1998:

6 Das geschieht durch sog. stipulative (setzende, vorschreibende) Definitionen, die aufgestellt werden, um den Sprachgebrauch neu zu regeln. Sie setzen in der Regel eine detaillierte Begriffsanalyse voraus.

276]) sind. Ein religionswissenschaftliches Begriffsverständnis sollte sich daher nicht zu weit von außerreligionswissenschaftlichen Begriffsverwendungen abkoppeln, den Religionsbegriff also weder zu stark einengen (überdiskriminieren) noch zu weit ausdehnen (übergeneralisieren).

Es ist dabei eine der zentralen Aufgaben der Religionswissenschaft, die öffentliche Kommunikation über Religion (auch innerhalb anderer Fächer und Wissenschaften sowie innerhalb unterschiedlicher Länder und Kulturen) zu beobachten und kritisch zu befragen. Ihre Aussagen werden dabei von anderen Teilnehmern öffentlicher Kommunikation rezipiert und durch ihre Teilhabe an der gesellschaftlichen Autorität des Systems Wissenschaft oft sehr ernst genommen. Diese potenzielle Autorität beinhaltet auch einen ethischen Anspruch: Religionswissenschaftler müssen sich im Klaren sein, dass die von ihnen als Wahrheit vermittelten Definitionen soziale Konsequenzen haben können. Der italienische Jurist und Religionsforscher Massimo Introvigne (1999: 69) empfiehlt daher, Religionswissenschaftler sollten öffentlich u. a. darauf hinweisen, dass es keine letztgültig wahre Definition von Religion geben könne und dass bestimmte Definitionen für bestimmte Zwecke nützlicher seien als andere.

9. Realdefinitionen und Gebrauchsdefinitionen

Introvigne spricht sich hier gegen sog. Realdefinitionen aus. Darunter versteht man Definitionen, die aussagen wollen, was/wie eine Sache wirklich ist. In der Regel sind solche Definitionen entweder substanzialistisch oder funktionalistisch angelegt (oder versuchen eine Kombination beider Strategien): Substanzialistische Definitionen sehen bestimmte Merkmale als entscheidend an (z. B. Götter; übermenschliche/übernatürliche Wesen; das Heilige; Transzendenz), während funktionalistische Definitionen auf bestimmte Leistungen von Religionen verweisen (z. B. Schaffung sozialen Zusammenhalts; Kontingenzreduktion; Sinnbildung), wobei es eine Sache der Interpretation ist, diese Leistung empirisch zu konstatieren, aber eine Sache der Theorie, die beobachtete oder angenommene Leistung als eine Funktion in einem übergeordneten Ganzen zu deuten. Eine Realdefinition, die ernst genommen werden will, wenn sie behauptet, was Religion ist, stellt daher das kondensierte

Ergebnis einer Religionstheorie dar, die begründet, warum dies so ist.[7] Eine Religionstheorie muss dabei auch zeigen, inwiefern bzw. ob Religion mehr ist als eine historisch zufällige (kontingente) Beschreibungskategorie (gibt es Religion, oder ist Religion nur ein Wort, um irgendetwas zu benennen?) und/oder ob die mit dem Begriff gefasste Klasse von Phänomenen vielleicht zu diffus oder unspezifisch ist, um wissenschaftlich analysiert bzw. theoretisch erklärt zu werden. Um einen Zirkelschluss zu vermeiden (das Ergebnis darf ja nicht aus den Voraussetzungen vorhersagbar sein), braucht man daher zunächst eine weiter gefasste Definition, die klären soll, welche Sachverhalte man gängigerweise unter dem Religionsbegriff fasst: Was wird üblicherweise ein- und was wird ausgegrenzt?

Das ist dann keine Realdefinition, sondern eine Gebrauchsdefinition, also eine Definition, die den Gebrauch eines Wortes regelt (auch Nominaldefinition genannt) und von daher immer geschichtlich bestimmt ist. Gebrauchsdefinitionen findet man oft in Wörterbüchern (sog. lexikalische Definitionen). Diese notieren die wichtigsten Verwendungsweisen und Bedeutungen von Wörtern, oft mit Beispielen oder Synonymen. Dieses am tatsächlichen Sprachgebrauch orientierte Verfahren notiert unterschiedliche Bedeutungen, die nicht immer ein einheitliches Bild ergeben müssen. Etymologische Definitionen hingegen erklären die Bedeutung eines Begriffes aus der Wortgeschichte, wobei man im Falle von Religion bzw. *religio* schon in der Antike auf konkurrierende Deutungen stößt (von *relegere* – ‚immer wieder lesen', *religare* – ‚rückbinden' oder *relinquere* – ‚zurücklassen' [Casadio 2010: 306]).

9. Familienähnlichkeiten gegen Essentialismus

Die Definition von Religion steht vor ähnlichen Problemen wie Ludwig Wittgenstein sie am Beispiel des Begriffes Spiel vorgeführt hat: Einige Spiele haben mit anderen Spielen Gemeinsamkeiten, nicht aber mit allen anderen; der Begriff Spiel lässt sich daher nicht durch einen Kernbestand von Merkmalen definieren, der für alle Spiele gleichermaßen zutrifft. Man finde nur „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander

7 Das gilt auch für nicht-wissenschaftliche Realdefinitionen, die sog. Laien-Theorien zugrunde legen, wobei es sich zum Teil um Popularisierungen älterer wissenschaftlicher Theorien handelt; zur Unterscheidung von Laientheorien und akademischen Theorien vgl. Stausberg (2009: 7–8).

übergreifen und kreuzen" (Wittgenstein 1953: § 66). Wittgenstein spricht hier von „Familienähnlichkeiten" (§ 67).

Religion ist kein Gegenstand wie Gold oder Wasser, deren natürliche Eigenschaften auf eine Formel zu bringen sind. Wenn man Religion mit solchen Gegenständen vergleichen will, dann könnte man eher an biologische Arten denken (Religion als Gattung menschlicher Kultur), aber auch Arten und Gattungen werden in der Biologie nicht mehr durch typologische Merkmale bestimmt (Mayr 2001: 165). Es ist eine Kerneinsicht der Darwin'schen Biologie, dass man Evolution nicht verstehen kann, wenn man Arten und Populationen essentialistisch bzw. substanzialistisch begreift, d. h. als eine begrenzte Anzahl feststehender Typen (Mayr 2001: 83). Auch in der neueren Religionswissenschaft herrscht eine ausgeprägte Skepsis gegenüber essentialistischen Denkmustern, die nach dem unveränderlichen Wesen von Religion bzw. einzelner Religionen suchen; merkwürdigerweise aber setzt diese Skepsis oft genau dann aus, wenn es um die Definitionsfrage geht.

10. Typische Eigenschaften

Mit dem amerikanischen Ethnologen und Religionsforscher Benson Saler (2000; 2008) scheint es daher aussichtsreicher, eine andere Strategie zu wählen. Zwar mag es keine Merkmale geben, die eindeutig kennzeichnend für Religion sind (und Religion damit ohne Weiteres von Nicht-Religion unterscheiden können), wohl aber findet man eine (offene) Reihe von Charakteristika, die als typisch für Religionen gelten. Man sucht hier nicht Wesensmerkmale, sondern typische Eigenschaften. Diese findet man am zuverlässigsten, indem man von Exemplaren von Religion ausgeht, bei denen weitgehend Konsens besteht, dass sie als Religionen gelten, sog. Prototypen. Ähnlich wie man sich bei einer Bestimmung des Wortes Obst zunächst an Äpfeln orientiert statt an Oliven, wird man im Fall von Religion zunächst vom Christentum ausgehen, das inzwischen sogar außerhalb der vom Christentum geprägten Welt, z. B. in Ostasien, als Paradebeispiel für Religion gilt (Kleine 2010: 27),[8] und dann den Zugriff z. B. zu Islam und Buddhismus erweitern. Der Beginn mit dem Christentum trägt der eurozentrischen

8 Damit ist nicht gesagt, dass alle Christen ihren Glauben als Religion bezeichnen würden; einige lehnen das sogar ab, da sie dies als Relativierung ihres Glaubens ansehen.

Ausgangslage der religionswissenschaftlichen Forschung Rechnung, kann diese aber im Vorgang des Vergleichens relativieren, was dann wiederum dazu beiträgt, den Religionsbegriff als Forschungskategorie zu entchristlichen.

Dabei kann man nicht einfach Begriffe aus diesen Religionen übernehmen, sondern muss den Begriffsapparat im Zuge der vergleichenden Arbeit abstrahieren, erweitern und nuancieren, wobei die Eigenschaften, die am regelmäßigsten auftauchen, als die typischsten Eigenschaften von Religion gelten können. Der daraus entstehende vorläufige Fundus an typischen Charakteristika bleibt dabei stets offen für Modifikationen, die im Lichte neuer Debatten oder Erkenntnisse der Forschung vorgenommen werden (wohingegen diese in Realdefinitionen nicht berücksichtigt werden können).

Die Eigenschaften als solche sind dabei nicht notwendigerweise exklusiv für Religion: Götter z.B. begegnen im Theater, autoritative Schriften in der Literatur, Transzendenzkonzepte in der Philosophie, Offenbarungen in der Psychiatrie, Wallfahrten in der Populärkultur, kollektive Rituale in der Politik, symbolträchtige Objekte im Nationalismus, usw. Die offene Liste an Merkmalen lässt sich auf Religionen unterschiedlicher Epochen anwenden, z.B. auch auf solche, die keine Gruppen von Spezialisten haben, die aus ihrer Sicht festlegen, was (ihre) Religion ist. Eine offene Liste ist eine Strategie, um die Geschichtlichkeit und Komplexität von Religionen definitorisch auffangen zu können.

Es gibt dabei keine Regel, wie viele Charakteristika vorhanden sein müssen, damit man etwas als Religion klassifiziert. Auf die Frage ‚Ist X eine Religion' wird man daher immer nur antworten können, dass X eine beachtliche oder weniger beachtliche Reihe an Charakteristika besitzt, die man derzeit als typisch für Religionen ansieht (wenn überhaupt); X ist dann ein bestenfalls typisches Exemplar. X ist immer mehr oder weniger typisch für eine Religion. Inwieweit es einen mehr als zufälligen (strukturellen) Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Charakteristika gibt oder warum bestimmte Eigenschaften besonders zentral oder verbreitet sind, ist nicht eine Frage der Definition, sondern der Theorie. Die empirische Beobachtung stellt dabei fest, dass bestimmte Eigenschaften in bestimmten Kontexten weniger zentral sind als in anderen: In Spielarten des Theravāda-Buddhismus gibt es zwar Götter, und diese werden auch in Ritualen angerufen, gleichzeitig aber herrscht die Überzeugung, dass Götter irrelevant oder sogar nichtig seien (vgl. Southwold 1979 zu möglichen Implikationen für Religionsdefinitionen). Manche typische Eigenschaften gelten auch nur für bestimmte

Segmente von Religionen; so wird z. B. Askese oft nur von bestimmten Spezialisten verlangt.[9]

11. Ausblick: Religionstheorien

Wie wir gesehen haben, erfordert eine Realdefinition, die sagen will, was Religion eigentlich ist, letztlich eine Religionstheorie, die eine solche Aussage begründet. Eine solche Definition ist daher eine Theorie in Miniatur. Wie wir ebenfalls gesehen haben, werfen allerdings auch Gebrauchsdefinitionen theoretische Fragen auf. Diese ergeben sich zum Teil schon aus dem Prozedere des Definierens selbst: Definitionen erklären Wörter durch andere Wörter, die ihrerseits wieder erklärungsbedürftig sind, was die Frage nach einem Begründungszusammenhang aufwirft. Wie es unterschiedliche Arten von Definitionen gibt, so findet man auch unterschiedliche Modelle (und Theorien) von Theorien, die jeweils unterschiedlichen Idealvorstellungen und Interpretationen von Erkenntnis, Wirklichkeit und Wissenschaft entsprechen. Unter Theorien verstehe ich dabei hier (vgl. auch Zima 2004) logisch, narrativ und rhetorisch zusammenhängende Konstellationen von Aussagen über X (z. B. Religion), die über X Rechenschaft ablegen. Sie sind dabei eingebettet in größere diskursive Zusammenhänge, aus denen sich auch das semantische Repertoire des theoretischen Vokabulars speist. Diese von bestimmten Sprechergruppen gepflegten diskursiven Zusammenhänge sind ihrerseits in der Regel mehr oder minder soziokulturelle und weltanschaulich oder ideologisch geprägt. Theorien sind daher – wie Definitionen – kontextuell und interessengeleitet. Wie im Falle von Definitionen findet man sowohl wissenschaftliche als auch außerwissenschaftliche (Religions-)Theorien, die sich dadurch voneinander unterscheiden, dass wissenschaftliche (Religions-)Theorien den jeweils geltenden (und ebenfalls umstrittenen) Regeln wissenschaftlicher Kommunikation entsprechen und institutionell im wissenschaftlichen Sektor verankert sind.[10]

9 Asketische Praktiken findet man auch außerhalb von Religion, z. B. in Gesundheitsbewegungen.

10 Nicht-wissenschaftliche Religionstheorien, die ebenso von religiösen wie von nicht- oder antireligiösen Akteuren expliziert werden, sind ein (bisher noch kaum erschlossener) Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung.

Von wissenschaftlichen Religionstheorien erwartet man Antworten auf mindestens folgende vier Fragen (vgl. Stausberg 2009a):

1. das Spezifische der Religion – was etwas als ‚Religion' erkennbar macht
2. der Ursprung von Religion (wobei damit nicht in erster Linie ihr geschichtlicher Anfang gemeint ist, sondern die Mechanismen, die Religion hervorbringen)
3. die Leistung(en) oder Funktion(en) von Religion
4. die Struktur von Religion (vgl. auch oben zu den typischen Eigenschaften)

Die wenigsten Religionstheorien sind aus der Religionswissenschaft hervorgegangen, sondern aus einer Reihe anderer Fächer (für die älteren Theorien vgl. z. B. Drehsen/Gräb/Weyel 2005; Schlieter 2010; zu neueren Theorien: Stausberg 2009b). Während vorhandene religionswissenschaftliche Theorien ihren Zugriff aus einer Analyse religiöser Sachverhalte entwickeln (Tweed 2006; Riesebrodt 2007), dient der Gegenstand Religion für einige Theorien anderer Provenienz eher als ein spezifischer empirischer Anwendungsbereich des jeweiligen theoretischen Diskurses – wenn Religion etwa aus evolutionstheoretischen, kognitionswissenschaftlichen oder systemtheoretischen Modellen erklärt wird. Da die vorgelegten Theorien zum Teil widersprüchliche Grundlagen haben (z. B. anthropologischer, erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Art) und unterschiedliche Erklärungsmodelle enthalten, mitunter ideologisch gefärbt sind, bestimmte Interessen verfolgen und aus heterogenen diskursiv-theoretischen Landschaften entstammen, ist eine theoretische Integration im Sinne einer Super-Theorie entweder gar nicht oder nur sehr begrenzt möglich. Die meisten Theorien sind monologisch strukturiert; eine Aufgabe für die Zukunft könnte daher darin bestehen, verschiedene Theorien aus religionswissenschaftlicher Perspektive miteinander ins Gespräch zu bringen, wobei ihre jeweiligen Stärken und Probleme zum Gegenstand einer intertheoretischen Auseinandersetzung und Weiterentwicklung werden können. Auf diese Weise würde die von der empirischen Religionswissenschaft unterstrichene Komplexität von Religion auch auf theoretischer Ebene reflektiert.

Literatur

Asad, Talal. 1993. Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore.

Beckford, James A. 2003. Social Theory and Religion. Cambridge.

Beyer, Peter. 2006. Religions in a Global Society. London, New York.

Casadio, Giovanni. 2010. *Religio* versus religion, in: Jitse H.F. Dijkstra / Justine E.A. Kroesen / Yme B. Kuiper (Hg.), Myths, Martyrs, and Modernity: studies in the history of religions in honour of Jan N. Bremmer. Leiden, 301–326.

Deutscher Bundestag / Wissenschaftlicher Dienst 2007: Rechtliche Fragen zu Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (http://www.bundestag.de/dokumente/analysen/2007/Rechtliche_Fragen_zu_Religions-_und_Weltanschauungsgemeinschaften.pdf; 25. Juni 2011)

Drehsen, Volker / Wilhelm Gräb / Birgit Weyel (Hg.). 2005. Kompendium Religionstheorie. Göttingen.

Dubuisson, Daniel. 1998. L'Occident et la religion. Mythe, science et idéologie. Bruxelles.

Feil, Ernst. 2007. Religio. Bd. 4. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Göttingen.

Fitzgerald, Timothy. 2000. The Ideology of Religious Studies. New York, Oxford.

Hanegraaff, Wouter J. 1999. Defining religion in spite of history, in: Jan Platvoet / Arie L. Molendijk (Hg.), The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests. Leiden, Boston, Köln, 337–378.

Introvigne, Massimo. 1999. Religion as claim: social and legal controversies, in: Jan Platvoet / Arie L. Molendijk (Hg.), The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests. Leiden, Boston, Köln, 41–72.

King, Richard. 1999. Orientalism and religion: postcolonial theory, India and 'the mystic East'. London, New York.

Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung", in: ZfR 18: 3–38.

Mayr, Ernst. 2001. What Evolution Is. New York.

Pollack, Detlef. 2003. Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen.

Richardson, James T. 2009. Scientology in court: a look at some major cases from various nations, in: James R. Lewis (Hg.), Scientology. Oxford, New York, 283–294.

Riesebrodt, Martin. 2007. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion. München.

Saler, Benson. 2000 (1993). Conceptualizing Religion: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories. New York, Oxford.

Saler, Benson. 2008. „Conceptualizing religion: Some recent reflections", in: Religion 38: 219–225.

Schlieter, Jens (Hg.). 2010. Was ist Religion. Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart.

Southwould, Martin. 1978. „Buddhism and the definition of Religion", in: Man 13: 362–379.
Stausberg, Michael. 2009a. There is life in the old dog yet: an introduction to contemporary theories of religion, in: Ders. (Hg.), Contemporary Theories of Religion: a critical companion. London, New York, 1–21.
Stausberg, Michael (Hg.). 2009b. Contemporary Theories of Religion: a critical companion. London, New York.
Stausberg, Michael. 2010. „Distinctions, differentiations, ontology, and non-humans in theories of religion", in: MTSR 22: 354–374.
Urban, Hugh B. 2011. The Church of Scientology: a history of a new religion. Princeton.
Tweed, Thomas A. 2006. Crossing and Dwelling: a theory of religion. Cambridge, Mass.
Wittgenstein, Ludwig. 1953. Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations. Oxford.
Zima, Peter V. 2004. Was ist Theorie? Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Tübingen, Basel.

I.2 Religion als Kommunikation

Volkhard Krech

1. Einleitung

Bei kaum einem Sachverhalt ist ein kommunikationstheoretischer Ansatz so plausibel und schwierig zugleich wie beim Gegenstand der Religion. Einerseits wüssten wir nichts über religiöse Ideenwelten, wenn sie nicht kommuniziert würden; und auch Handlungen blieben uns als religiöse verschlossen, wenn sie nicht als solche thematisiert würden. Andererseits reklamiert Religion für sich nicht selten die Unaussprechlichkeit ihrer Inhalte oder verweist zumindest darauf, dass das, worauf verwiesen wird, und der kommunikative Ausdruck nicht übereinstimmen. Aufgrund dieser Doppeldeutigkeit versteht sich eine kommunikationstheoretische Perspektive auf religiöse Sachverhalte nicht von selbst. Während in älteren Religionstheorien Erleben und Handeln die zentralen Kategorien waren, musste und muss sich der Kommunikationsbegriff erst gegen diese Begriffe durchsetzen.

Die Vorteile, Religion als einen kommunikativen Sachverhalt zu konzipieren, liegen vor allem darin, eine wissenschaftliche Sterilität vermeiden zu können: Die Religionswissenschaft kann beobachten, wie religiöse Kommunikation verfährt, sich selbst beschreibt und sich von anderen Arten des Kommunizierens abgrenzt. Auf diese Weise lassen sich Korrespondenzen zwischen der religiösen Selbstbeschreibung und der wissenschaftlichen Metasprache herstellen, ohne ausschließlich im Vorhinein und ein für alle Mal und vollständig festlegen zu müssen, was wissenschaftlich unter Religion zu verstehen ist.

2. Konzeptualisierung von Kommunikation

Kommunikationstheorien werden sowohl in den Naturwissenschaften (physikalische Informationstheorie, Kybernetik, Biologie) als auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften (Philosophie, Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Linguistik, Semiotik, etc.) entwickelt und fallen dement-

sprechend unterschiedlich aus. Einige Theorien sind am Mitteilenden orientiert, andere am mitgeteilten Inhalt und wiederum andere eher am Medium der Kommunikation. Beispielsweise ist für Marshall McLuhan (1911–1980) das Medium die Botschaft (McLuhan 1964). Demgegenüber konstatieren Paul Watzlawick (1921–2007) und Mitarbeiter (Watzlawick/Beavin/Jackson1967), dass sich Bedeutungen über Interpretationen der inhaltlichen und der Beziehungsdimension der Mitteilung konstituieren. Aktuellen Kommunikationstheorien dürfte gemeinsam sein, den Kommunikationsprozess als einen dreistelligen zu verstehen. Das für lange Zeit vorherrschende Modell der älteren Kommunikationstheorien von Sender und Empfänger (Bühler 1934; Shannon/Weaver 1949) hat sich mittlerweile aufgrund semiotischer und kybernetischer Einsichten als unzureichend erwiesen. Statt des Senders und Empfängers tritt der Kommunikationsprozess selbst in den Vordergrund.

Innerhalb der verschiedenen Kommunikationstheorien besteht spätestens seit dem *linguistic turn* in der Philosophie ein Minimalkonsens darin, Kommunikation als Zusammenspiel aus Information, Mitteilung und Verstehen zu begreifen. Die entscheidende Frage ist allerdings, wie Verstehen zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang seien zwei zentrale Theorieentwürfe erwähnt. Die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas (*1929) konzipiert Verständigung als einen intersubjektiven Vorgang, in dem sich Subjekte untereinander samt ihren Intentionen und Zielen zu verstehen suchen (Habermas 1981). In der soziologischen Systemtheorie von Niklas Luhmann (1927–1998) ist Verstehen dagegen ein Vorgang innerhalb eines Kommunikationssystems jenseits von Subjekten als dessen Umwelt und meint den erfolgreichen, d. h. systemerhaltenden, Anschluss einer Kommunikationsoperation an eine vorgängige (Luhmann 2004: 288 ff.). Habermas begreift Kommunikation unter Rekurs auf die Sprechakttheorie als eine Form von intentionalem (nämlich verständigungs- und konsensorientiertem) Handeln, dessen Legitimität an auszuhandelnde Geltungsbedingungen geknüpft ist, während Luhmann Handeln als einen Fall von Kommunikation versteht, nämlich als eine Form von Kommunikation, die einem Subjekt sozial – und das heißt: kommunikativ – zugerechnet wird.

Vor dem Hintergrund des Zusammenspiels der drei zu unterscheidenden Komponenten von Information, Mitteilung und Verstehen ist Kommunikation unter den Bedingungen der kontingenten sowie unendlichen Menge und daher sozial einzugrenzenden Auswahl an Möglichkeiten zu sehen: Eine *Information* enthält etwas und nicht etwas an-

deres (beispielsweise kommt eine ‚Hiobsbotschaft' nie gelegen); eine *Mitteilung* kann erfolgen oder – etwa bei Geheimnissen oder ‚Herrschaftswissen' – auch nicht und nimmt verschiedene Formen an (z. B. als Sprechakt, als geschriebener Text oder als thematisierte Handlung); und *Verstehen* als die aktualisierte Differenz von Mitteilung und Information ist eine Selektion in dem Sinne, dass in vielfacher Weise verstanden werden kann (z. B. kann die Aussage des Einen von einem Anderen anders verstanden werden, als es vom Einen in der Anschlusskommunikation als ‚gemeint' reklamiert wird[1]; insofern bedeutet Verstehen nicht, die Gefühle, Motivationen, Gedanken des Anderen zu erfassen, sondern ist Bestandteil der Kommunikation, zu deren *Umwelt* Psychen gehören). Erfolgreiche Kommunikation ist diejenige, die Anschlüsse herstellt und durch die Anpassung an ihre jeweilige Umwelt (etwa in einer Interaktion unter Anwesenden an die Psychen der beteiligten Personen) nicht abbricht. Anschlüsse können aus prinzipiell unendlich vielen Möglichkeiten realisiert werden; allerdings bietet nicht jeder Kontext Anlass für jeden Inhalt (das merkt jeder, der z. B. als des Mordes Angeklagter vor Gericht versucht, seine Tat religiös zu begründen: Vor Gericht gilt nur diejenige Argumentation, die Recht und Gesetz und entsprechenden Verfahrensregeln folgt. Auf rechtlichen Erfolg kann eine religiöse Begründung einer Straftat also nicht hoffen). Gegenüber dem Sender-Empfänger-Modell ist die Selbstbezüglichkeit der Kommunikation zu beachten. Sie ergibt sich aus der immer wieder herzustellenden Einheit der Unterscheidung von Information, Mitteilung und Verstehen.

Der soziokulturelle Kontext der an Kommunikation beteiligten Trägerschichten wird bestimmt durch:

- Sprache;
- Weltbild, Wissensformen;
- Erfahrungen und deren Verarbeitungsweisen;
- Ethos (Normen, Habitus, Lebensführung);
- soziale Stellung (Klasse oder Schichtzugehörigkeit);
- politische Ereignisgeschichte;
- soziale Bezugseinheiten (etwa Gruppe, Verband, Ethnie, Gesellschaft, Nation, Menschheit).

Der institutionelle Rahmen ist durch die Sozialformen geprägt, in denen Kommunikation stattfindet. Beispielsweise macht es einen Unterschied, ob eine Kommunikation in einer Interaktion unter Anwesenden oder in

1 Zur Unterscheidung von Sagen und Meinen vgl. Austin (1962); Searle (1979).

einer formalen Organisation erfolgt. In den verschiedenen Sozialformen überlagern sich in der Regel zwar verschiedene Kommunikationsinhalte, allerdings steht (bis auf die flüchtige Interaktion unter Anwesenden) jede Sozialform unter einem Funktionsprimat. Beispielsweise kann in einer religiösen Gruppe über Geldsorgen gesprochen werden. Jedoch wird dies in der Regel mit Bezug auf das religiöse Deutungsmuster geschehen, das die religiöse Gruppe eint.

Der Funktionskontext einer Kommunikation entscheidet ebenfalls über die Art der dreifachen Selektion. Beispielsweise wird es jemand, der in einer Bank einem Kassierer von einer religiösen Offenbarung berichtet, schwer haben, die Verstehensbedingungen für einen erfolgreichen Anschluss religiöser Kommunikation zu schaffen. Dies wird eher in einem Sakralbau, in einer religiösen Gruppe oder in lebensweltlicher Kommunikation anlässlich existentieller Ereignisse der Fall sein.

Auch die verwendeten Zeichenarten üben einen Einfluss auf den Kommunikationsprozess aus. Dabei ist es wichtig zu beachten, dass die Zeichenrelation dreistellig ist, da der Interpretant (hier verstanden nicht als ein Subjekt, sondern als eine bestimmte kommunikative Interaktion) darüber entscheidet, was der Fall ist, indem er eine Qualität (Erstheit) einem Objekt (Zweitheit) zuschreibt (Drittheit). Charles Sanders Peirce (1839–1914) unterscheidet deshalb verschiedene Möglichkeiten der semiotischen Bedeutungsbildung: *Icons* als Zeichen, die durch ihre Qualität etwas ausdrücken, *Indices* als Zeichen, die in einer raum-zeitlichen Beziehung zu ihrem Gegenstand stehen und *Symbole* als konventionelle Zeichen, die eine Relation zwischen dem Objekt und der ihm zugemessenen Qualität herstellen. Mit den drei Zeichenklassen korrespondieren die drei Elemente eines Zeichens, nämlich *Mittel*, mit dem etwas bezeichnet wird, *Objekt*, das bezeichnet wird, und *Interpretant*, der die Beziehung zwischen Mittel und Objekt herstellt. Beispielsweise verweist ein Portrait einer Person (Mittel) auf die Person selbst (Objekt), birgt aber als Mittel der Bezeichnung auch Qualitäten, die durch den Interpretanten mit der Person verknüpft werden – etwa, indem ein Betrachter (Interpretant) eines Kreuzigungsbildes von Velázquez sagt, es betone die Ohnmacht (Qualität) Jesu (Objekt). Ikonizität, Indexikalität und Symbolizität sind keineswegs einander ausschließende Klassen, sondern stellen Aspekte der Zeichenverwendung dar, die im Rahmen verschiedener Medien (Sprechhandlungen, Texte, Bilder, Artefakte, etc.) realisiert werden können. Ein Zeichen ist zugleich durch ikonische, indexikalische und symbolische Aspekte charakterisiert; welcher Aspekt hervorgehoben wird, hängt von der Perspektive des Interpretanten als der

Auslegungssituation und von Kontextbedingungen der Kommunikation ab. Zum Beispiel kann ein anderer Betrachter (Interpretant) über dasselbe Kreuzigungsbild (Mittel) von Velázquez sagen, es stelle die charakterliche Größe Jesu (Qualität) angesichts des Todes heraus. Sprechen beide Betrachter miteinander über dasselbe Kreuzigungsbild, kann sich eine religiöse Kommunikation in Gestalt einer Interaktion unter Anwesenden herstellen; dann sind nicht die beiden Betrachter als Individuen mit einer je anderen Wahrnehmung (die von ihrer jeweiligen religiösen Haltung geleitet ist) Interpretanten, sondern die religiöse Interaktion selbst.

3. Religiöse Kommunikation

Im Folgenden seien einige der Besonderheiten der oben angedeuteten Kommunikationsbestandteile, -bedingungen und -kontexte für religiöse Kommunikation erörtert. Dies erfolgt mit Blick auf religiöse Semiotik (als der Wissenschaft von den Zeichen) und Semantik (als der Bedeutungslehre) einerseits sowie dem institutionellen Rahmen andererseits. Religiöse Kommunikation wird als Zusammenspiel von Bedeutungen und bestimmten Sozialformen verstanden, in denen kommuniziert wird. Bei aller Heterogenität besteht in dieser Perspektive eine Gemeinsamkeit religionswissenschaftlicher Analysen seit ihren Anfängen. Dafür stehen etwa Forschungen zum Verhältnis von Mythos und Ritual; und innerhalb der religionssoziologischen Klassik haben Max Weber (1864–1920) mit seinem Blick auf das Zusammenspiel von Ideen und Interessen sowie Ernst Troeltsch (1865–1923) in seinen *Soziallehren* – übrigens auch die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule – so angesetzt.[2]

3.1 Religiös bestimmte Zeichen und Semantik

Um religiöse Kommunikation identifizieren, d. h. von anderen Kommunikationsarten abgrenzen zu können, müssen zunächst ihre semiotischen und semantischen Besonderheiten in den Blick genommen wer-

2 Seit Karl Mannheim (1893–1947) wird dieser Ansatz als Wissenssoziologie bezeichnet; ein Begriff freilich, der unter anderem über Robert Merton (1910–2003), Thomas Luckmann (*1927) und Peter L. Berger (*1929) bis zu Niklas Luhmann je verschiedene theoretische und methodische Bestimmungen erfahren hat.

den. Dazu gehört allem voran die analytisch rekonstruierte Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Sie ist in formaler Hinsicht bei Kultur im Allgemeinen und bei Religion im Besonderen am Werke. Sowohl in der Kultur als auch in der Religion geht es um Transzendieren. Der Transzendenzbezug ist zunächst nicht im Sinne der christlichen oder sonstigen religiösen Bestimmung von Transzendenz gegeben, sondern in einem ganz allgemeinen, modal- und erfahrungstheoretischen Sinne, nämlich als Verweis auf etwas, was nicht im Alltagsbewusstsein des Hier und Jetzt ist, sowie auf etwas, was nicht als genuiner Bestandteil des Selbst erfahren wird. Das entspricht in etwa dem, was die Sozialphänomenologie (Alfred Schütz [1899–1959], Peter L. Berger und Thomas Luckmann) unter Transzendieren versteht. Diesem Verständnis zufolge existieren viele Arten des Transzendierens: neben Religion auch Geschichte, Sozialität (das Bewusstsein anderer Menschen), ideale Ordnungsvorstellungen, Zukunft, Träume, überraschende Erlebnisse und Ereignisse, die gesamte Kunst usw. Wenn man nicht zwischen dem Prinzip des Transzendierens als solchem und seiner religiösen Ausprägung – als Transzendieren zweiter Ordnung – unterscheidet, ist alles außerhalb der unmittelbaren Erfahrung des Hier und Jetzt religiös und der Religionsbegriff somit inflationiert (was vor allem im Zuge der Rezeption von Luckmanns Konzept der „unsichtbaren Religion" der Fall ist; vgl. Luckmann 1991).

Unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten ist die spezifisch religiöse Art des Transzendenzbezugs von anderen Arten auf folgende Weise zu unterscheiden: Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie die prinzipiell *nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln bezeichnet, also Unverfügbares in Verfügbares bzw. Unsagbares in Sagbares transformieret werden kann. Das ist natürlich widersprüchlich und als solches nicht zu leisten. Würde sie nur von unsagbarer Transzendenz künden wollen, würde sie nur schweigen und sich in der Tendenz vollständig verflüchtigen, so dass es sie in der Konsequenz – jedenfalls als eine soziale Tatsache – nicht mehr gäbe. Deshalb muss Religion die Transzendenz mit immanenten (also verfügbaren und bekannten) Zeichen repräsentieren und auf diese Weise Unverfügbares in Verfügbares umwandeln, nicht Darstellbares mit immanenten (bekannten, ‚anwesenden') Mitteln bezeichnen; damit wird die Paradoxie, vom Unsagbaren sprechen zu wollen, oder anders ausgedrückt: Unbeobachtbares zu beobachten, verdeckt. Dies tut sie mit Begriffen wie beispielsweise Gott (im Unterschied zur Welt), das Nichts (im Unterschied zum Seienden), nirvaṇā (im Unterschied zu saṃsāra), Reich Gottes oder Paradies (im

Unterschied zum irdischen Bereich), Weltende oder -untergang, καιρός als ‚gefüllte' bzw. ‚günstige Zeit' (im Unterschied zur ‚normalen' Zeit), Erfahrung des innersten Selbst (im Unterschied zur äußerlichen Welt) usw. für räumlich, zeitlich und konzeptionell symbolisierte Transzendenz.

Aus dieser Aufgabe folgt der notwendig tropische Charakter religiöser Kommunikation, also der Rückgriff auf bestimmte rhetorische Figuren wie etwa Metapher, Metonymie und Ironie, auf den religiöse Kommunikation nicht allein, aber in besonderer Weise angewiesen ist. In religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte (z. B. subjektive Erlebnisse oder ungewöhnliche Ereignisse, die mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfasst sind) mit Bezug auf Bekanntes kommunikabel gemacht, also Unvertrautes/Unbekanntes in Vertrautes/Bekanntes übersetzt. Sozial bestimmte und somit beobachtbare Sachverhalte werden in religiöser Kommunikation mit einem Mehrwert versehen, die sie in anderen Weisen der sozialen Bearbeitung nicht haben. „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar und dafür eine Form findet" (Luhmann 2000: 35). Wie der auf Transzendenz verweisende Sinn konkret bezeichnet wird (zeitlich, räumlich, materiell, handlungsförmig und kognitiv-konzeptionell), hängt von den kulturellen Bedingungen ab und bestimmt sich in Abgrenzung – also relational – zu anderen Weltdeutungen und -bearbeitungen wie etwa Politik, Wirtschaft, Recht, Kunst und Medizin.

Religiöse Kommunikation hat es mit dem besonderen Zusammenspiel der Ikonizität und Indexikalität von Zeichen im Kontext der Vermittlung von Bewusstseinsinhalten und sozialem Sinn zu tun. Religiöse Symbole stellen Verdichtungen dieses Zusammenspiels dar; sie können stellvertretend für die kommunikative Vermittlung von Zeichenmittel und Zeichenobjekt stehen, aber auch wieder kommunikativ entfaltet werden. Die Dynamik religiöser Kommunikation besteht darin, dass das Verhältnis von Ikonizität und Indexikalität in konventionellen religiösen Symbolen immer wieder und in besonderer Weise variiert. Am Beispiel des Kreuzigungsbildes von Velázquez verdeutlicht: Zwei Betrachter können andächtig vor ihm verweilen (und darin von einem dritten, etwa einem anderen Museumsbesucher, aber auch von einem Religionswissenschaftler beobachtet werden), über dessen Heilsqualitäten streiten oder es etwa nach Gesichtspunkten der Darstellung von Licht und Schatten deuten; im einen Fall würde es sich um religiöse Kommunikation handeln, im anderen Fall um kunstgeschichtliche. Daneben

existieren z. B. auch Texte als Interpretanten, die das Symbol des Kreuzes bzw. der Kreuzigung in christologischer Hinsicht deuten, oder das Kreuzigungsbild wird in einem Auktionskatalog angeboten und somit zu einem ökonomischen Sachverhalt.

Dieses Beispiel zeigt zugleich, dass es nicht einfach Religion oder etwas als etwas Religiöses gibt. Bei der in der Praxis erfolgenden und mit ihr korrespondierenden analytischen Vereindeutigung einer Situation oder eines Sachverhalts ist stets die Vieldeutigkeit zu berücksichtigen; kein Ereignis und kein Gegenstand sind ausschließlich religiös bestimmt; beispielsweise ist ‚die Kirche' weder nur eine religiöse Organisation (sie hat stets auch andere – etwa administrative, wirtschaftliche, politische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische – Aufgaben zu erfüllen) noch als Gebäude ausschließlich ein religiöser Ort (sondern auch ein musealer, touristisch und anders bestimmter Raum); ebenso wenig sind ein Wort, eine Phrase, ein Text, ein Bild oder eine Handlung *per se* und ausschließlich religiös. Religiös bestimmt und vereindeutigt werden Sachverhalte, Ereignisse und Objekte erst durch die entsprechende Zuschreibung innerhalb selbstreferentieller, d. h. sich auf sich selbst beziehender religiöser und sich als solche bewährender Kommunikation.

3.2 Der institutionelle Rahmen religiöser Kommunikation

Neben den semantischen Besonderheiten ist religiöse Kommunikation durch ein eigentümliches Wechselspiel von „Erweiterung und Einschränkung" gekennzeichnet (Luhmann 1989: 271 ff.). Einerseits erzeugt sie durch ihren tropischen (in rhetorischer Hinsicht ‚ausschmückenden') Charakter Sinnüberschüsse, die den Sinn der Alltagssprache ‚transzendieren' und darin der Deckung und Kontrolle durch das sinnliche Wahrnehmen und praktische Erfordernisse weitgehend entzogen sind. Um aber mitteilbar, verständlich und akzeptabel zu sein, als Legitimations- und Vergewisserungsweise fungieren und somit als ‚soziale Tatsache' gelten zu können, müssen ihre Sinnüberschüsse sozial eingeschränkt werden. Dies erfolgt etwa

- in sozial geregelten Interpretationsweisen, durch die bestimmte Sachverhalte, Ereignisse, Handlungen, Gegenstände, Zeiten und Orte als religiös qualifiziert werden – etwa mittels Eingeweideschau (Haruspizien), Vogelschau (Auspizien), Astrologie und anderen mantischen Praktiken sowie Visionen und Auditionen

- durch die Festlegung auf bestimmte Zeichen und deren Handhabe (z. B. Niederknien vor einem Kreuz, Kopfbedeckung in einem Sakralbau)
- durch die Ausbildung von festen Sprachmustern (z. B. Formeln und Sprachgattungen), Mythen, Texten und deren Kompilierung (z. B. Talmud, Hebräische Bibel, Neues Testament oder Koran)
- durch rituelle Handlungen und religiöse Ethiken
- durch die Etablierung bestimmter Sozialformen, die, wenn auch nicht ausschließlich, so doch primär der religiösen Kommunikation dienen (etwa religiöse Gruppe, Bewegung, Schule, Orden, Organisation, Rituale, Lebensführung)
- durch die Verarbeitung von Themen der Alltagskommunikation, die religiöse Kommunikation nahelegen (z. B. biographische und kollektive Krisensituationen und deren Lösung; das religionsaffine Thema *par excellence* ist der Tod)

Solche Einschränkungen der Sinnüberschüsse religiöser Kommunikation, durch die zugleich ein Gedächtnis, Traditionen und die Vergewisserung über Herkunft und Identität ausgebildet werden, stellen eine Form der Institutionalisierung dar und können sich im Laufe der Zeit verdichten, aber auch wieder verflüssigen. Paradoxerweise lassen diese Formen der Einschränkung religiöser Kommunikation, die der Bearbeitung von Kontingenz dienen soll, zugleich die Kontingenz sichtbar werden: Andere religiöse Traditionen machen es anders, was im Religionskontakt augenfällig wird. Außerdem sind die Einschränkungen kontextgebunden und führen zu semantischen Verfestigungen, die mit gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen und veränderten Rezeptionsbedingungen über kurz oder lang unvereinbar werden können. Aus diesen Gründen – und nicht zuletzt durch diachronen und synchronen Religionskontakt – kommt es immer wieder zu semantischen Erweiterungen der Sinnüberschüsse, zur Bildung neuer (oder amalgamierter) Zeichen, Sprachmuster, Visualisierungen und Texte. Die Erweiterung kann Deinstitutionalisierungsprozesse erzeugen, aber auch bestehende Sozialformen – etwa durch Glossen, Kommentare und neue Interpretationsweisen – verändern oder neue hervorbringen (etwa [als in der religionsgeschichtlichen Empirie ‚heterodox' oder ‚häretisch' klassifizierte] Strömungen, Gruppen, Schulen, Lehrer-Schüler-Beziehungen und entsprechende genealogische Abfolgen). Allerdings zeichnen sich bestimmte religiöse Kommunikationsweisen gerade durch ihren gewollten Anachronismus aus; in ihnen gilt die Unveränderbarkeit (etwa

einer Sprache [z.B. die der King James Bible], eines Textes, oder eines Sakralbaus) als Hinweis auf die Authentizität.

3.3 Der Funktionskontext religiöser Kommunikation

Die primäre Funktion religiöser Kommunikation besteht darin, Kontingenz, das heißt die Einsicht, dass alles auch anders sein, immer auch anders entschieden werden könnte, zu thematisieren und zu bearbeiten. Dass religiöse Kommunikation Kontingenz thematisiert und bearbeitet, bedeutet allerdings nicht, dass sie stets bewältigt wird. Religion kann auch Kontingenz freisetzen. Vor der Hölle kann beispielsweise nur derjenige Angst haben, der an sie glaubt. Wenn religiöse Kommunikation Kontingenz bewältigt, übersetzt sie Unvertrautes in Vertrautes und schließt die offenen Interpretations- und Handlungsspielräume. Sie thematisiert die Differenz von endlichem Bewusstsein und grenzüberschreitender kommunikativ verfasster Welt und erbringt mit ihren Zeichen Vermittlungsleistungen.

In religiöser Kommunikation wird der Umgang mit prinzipiell als unverfügbar und unhintergehbar Geltendem im Unterschied zu Verfügbarem und Disponiblen bearbeitet; sei es, indem das Unverfügbare verfügbar zu machen versucht wird (etwa im Opfer oder im Gebet), sei es, indem das Unverfügbare und das Verfügbare ausdrücklich in einer nicht aufzulösenden Spannung belassen werden (etwa in ‚mystischer' Kommunikation). Die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz ist als stabil voraus zu setzen, doch die inhaltliche Konkretion dieser Differenz variiert diachron und im interkulturellen Vergleich. Diese Variationen stellen den Kern religiöser Auseinandersetzung dar (diachron und synchron, inter- und intrareligiös) und können durch die am Material orientierte religionsgeschichtliche Forschung aufgezeigt werden.

3.4 Innen- und Außengrenzen religiöser Kommunikation

Um religiöse Kommunikation identifizieren zu können, muss sie von anderen Arten der Kommunikation (etwa von politischer, rechtlicher, ökonomischer und wissenschaftlicher Kommunikation) zu unterscheiden sein, ohne sie allerdings isoliert beobachten zu müssen. Diese Voraussetzung gilt für die religiöse Selbstbeschreibung ebenso wie für die wissenschaftliche Rekonstruktion. Eine prominente Möglichkeit ist

diejenige, zwischen System und Umwelt zu differenzieren. Systemtheoretisch gilt: Erstens organisiert sich ein System *selbst*, um sich von seiner Umwelt abzugrenzen; die Selbstorganisation konstituiert die Innengrenzen eines Systems. Zweitens aber existiert kein System ohne stetige *Anpassung* an seine Umwelt, mit der die Außengrenzen eines Systems entstehen. Mit diesen beiden Grundannahmen ist gewährleistet, religiöse Kommunikation als ein System identifizieren zu können, ohne die Bezüge zu anderen gesellschaftlichen Sachverhalten aus dem Blick zu verlieren, etwa die religiöse Verarbeitung politischer Kommunikation. Als die beiden Kriterien für das Religionssystem können die besondere Thematisierung von Kontingenz sowie die bereits behandelte Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz gelten. Umgekehrt können andere gesellschaftliche Systeme wie etwa Politik, Wirtschaft, Recht, Medizin, soziale Hilfe oder Kunst auf religiöse Elemente zurückgreifen, ohne selbst zu religiöser Kommunikation zu werden. Beispielsweise kann eine Wahlkampfrede eschatologische Motive enthalten, bleibt aber Bestandteil politischer Kommunikation, weil es primär um Wählerstimmen und nicht um Heilsfragen angesichts ‚der letzten Dinge' geht. Um die Innen- und Außengrenzen von Religion im Unterschied zu anderen Kommunikationsweisen bestimmen und zugleich die Verwendung religiöser Elemente in anderen Kontexten berücksichtigen zu können, ist es sinnvoll, zwischen selbstreferentieller religiöser Kommunikation und Prozessen der Sakralisierung zu differenzieren (vgl. Krech 2011). Diese Unterscheidung kann auch dort von Nutzen sein, wo es sich – historisch oder im interkulturellen Vergleich – (noch) nicht um eine (systemisch) differenzierte Gesellschaftsstruktur handelt.

Die Innengrenzen religiöser Kommunikation sind wissenschaftlich am Besten auszumachen, wenn man sich so gut wie möglich an die empirische Selbstbeschreibung und Reflexion in der Objektsprache hält. Die innerreligiöse Reflexion wird immer dann gesteigert, wenn a) überkommene Traditionen thematisiert, also kompiliert, reformiert oder abgelehnt werden (diachron stimulierte religiöse Reflexion), oder b) verdichtete bzw. sich verdichtende religiöse Traditionen mit anderen in Kontakt kommen (synchron stimulierte religiöse Reflexion). Daraus bilden sich diskursive Felder, die mit objektsprachlichen Konzepten wie beispielsweise εὐσέβεια, δεισιδαιμονία (Griechisch), fides, pietas, superstitio, religio (Lateinisch – und den daraus abgeleiteten Wörtern in den romanischen Sprachen und im Deutschen), dhamma, sāsana (Pali),

dharma (Sanskrit), sanjiao (Chinsisch), śaśin (Mongolisch), dāt (Hebräisch), dīn (Arabisch/Persisch) und shūkyō (Japanisch) bezeichnet sind.[3]

Bei der Identifikation von religiösen Grundbegriffen, in denen sich religiöse Semantiken komprimieren, kann mittels Familienähnlichkeiten vorgegangen werden. Als Familienähnlichkeit bezeichnet Ludwig Wittgenstein (2008) Eigenschaften von Begriffen, die mit einer hierarchischen und kategorialen Systematik nicht hinreichend zu erfassen sind, da Begriffe unscharfe Grenzen haben und sich dem Kategorialen tendenziell entziehen können. Die Familienähnlichkeit ist – logisch betrachtet – eine klassenbildende Äquivalenzrelation: Sie ist

- *reflexiv* (wir können also verschiedene Begriffe nicht einfach eins zu eins aufeinander abbilden und kategorial subsumieren)
- *symmetrisch* (es können aber dennoch Ähnlichkeiten ausgemacht werden)
- *transitiv* (eine Relationierung oder Übersetzung ist gerichtet und gleicht an)

Das Verfahren der Familienähnlichkeiten bewegt sich in gewisser Hinsicht zwischen Kategorisierung und Typisierung. Es eignet sich dazu, um religiös bestimmte Begriffe diachron identifizieren zu können, ohne einen singulären Religionsbegriff anlegen zu müssen, aber auch dazu, um zu beobachten, wie sich religiöse Traditionen synchron wechselseitig als religiös identifizieren. Selbst in einer Kontaktsituation, in der ein Vertreter (etwa eine Person, ein Text oder ein Kollektiv) eines kulturellen Gebildes, von dem er *kein* semantisch eindeutig (kategorial) identifizierbares Verständnis als ‚Religion' hat, kann er einen adäquaten Begriff im Sinne der Familienähnlichkeiten bilden. Aufgrund des Kontaktes mit einem Vertreter eines kulturellen Gebildes, von dem dieser *ein* semantisch eindeutig (kategorial) identifizierbares Bewusstsein als ‚Religion' hat, kann er dann etwas, das er tut, denkt oder fühlt, im Sinne der Familienähnlichkeit als ‚Religion' zu bezeichnen bereit sein (aus welchen näher zu bestimmenden Gründen und in welcher Kontaktkonstellation – etwa unter imperialen und kolonialen Bedingungen – auch immer). Umgekehrt kann es sein, dass der Vertreter mit einem Verständnis von ‚Religion' den Begriff an den vom anderen Vertreter gebildeten familienähnlichen Begriff und dessen Verwendungsweise anpasst. Ein Beispiel für den erstgenannten Fall ist die Einführung des Begriffs *shukyo* (wörtlich:

3 Vgl. die Beiträge von Karénina Kollmar-Paulenz und Christoph Kleine in diesem Band.

‚religiöse Lehre') in Japan. Der Begriff ist als einerseits als Übersetzungswort des westlichen Religionsbegriffs entstanden und an der Vorstellung einer auf bestimmte Dogmen gegründeten Religion orientiert, weist andererseits aber auch eine gewisse Eigenständigkeit auf. Ein Beispiel für den zweiten Fall ist die Schrift *De vera religio*. In ihr bezieht der Verfasser, Augustinus von Hippo (354–430 u.Z.) den Begriff *religio*, den er zunächst aus der römischen Verwendung (z.B. bei Cicero [106–43 v.u.Z.]) übernommen und dann auf den Manichäismus angewendet hat, nach seiner Konversion auf das Christentum. An diese objektsprachlichen Vorgänge gilt es wissenschaftlich anzuschließen, um zu metasprachlichen Begriffen zu gelangen, auf dass sie mit der religionsgeschichtlichen Objektsprache in einer Korrespondenz stehen; denn nur auf diese Weise lässt sich ein steriler Szientismus vermeiden, der sich nicht um die objektsprachliche Selbstbeschreibung kümmert. In diesem Sinne ist auch die Wissenschaft, aber auch etwa das Recht und die Politik an der – im Falle der Wissenschaft selbstverständlich wissenschaftlichen – Identifikation von religiöser Kommunikation beteiligt, und zwar bestenfalls im Zusammenspiel mit der objektsprachlichen Selbstbeschreibung religiöser Kommunikation.

Die Außengrenzen religiöser Kommunikation konstituieren sich maßgeblich über Differenzbegrifflichkeiten. Damit sind Spektren von Begriffen gemeint, deren Bedeutungen einerseits nahe beieinander liegen, die andererseits aber besondere semantische Differenzen enthalten, die auf einen spezifisch religiösen Sinn hindeuten. Zu semantischen Spektren mit Differenzbegriffen gehören beispielsweise:

- Glaube, Gewissheit, Weisheit, Wissen;
- Aber- oder Irrglaube, Irrtum, Irrsinn;
- Schauen, Sehen, Erkennen;
- Ritus, Liturgie, Routine, Gewohnheit;
- Prophetie, Weissagung, Prognose;
- Vorsehung, Gesetz, Ordnung.

Bei diesem Verfahren ist es wichtig, den Verwendungskontext solcher Begriffe zu berücksichtigen, um möglicherweise bestehende semantische Differenzen bzw. Polysemien ein und desselben Begriffs zu erfassen; denn, wie bereits erwähnt, ist kein Wort nur aus sich heraus und ausschließlich religiös bestimmt. Beispielsweise kann eine als ungewöhnlich geltende oder unerwartete Aussage oder Handlung in einem bestimmten Kontext, etwa innerhalb einer neu auftretenden religiösen Bewegung, als Prophetie, in einem anderen Kontext, nämlich aus einer religiöse

Wahrheit beanspruchenden Perspektive, als Aberglaube, in einem dritten Kontext, nämlich von einem Psychologen als psychopathologisch interpretiert oder in einem vierten Kontext, nämlich etwa in einer Wahlkampfrede als Hinweis auf eine ideale Ordnung zur Untermauerung einer politischen Position genutzt werden. In den beiden zuerst genannten Fällen werden die Grenzen des religiösen Feldes von innen heraus definiert, nämlich als ‚wahre' bzw. ‚falsche' Religion, im dritten und vierten Kontext stellen sich die Außengrenzen als Unterscheidung zwischen religiöser und anderweitig bestimmter Kommunikation her.

Wo sich nach eingehender Prüfung herausstellt, dass Begriffsreihen der genannten Art oder semantische Differenzen desselben Begriffs, die auf die Ausdifferenzierung religiöser Kommunikation hinweisen, für bestimmte Zeiten und Kulturräume nicht vorliegen, ist auch das ein Ergebnis. Dann ließe sich nämlich sagen, dass für diese Fälle keine Ausdifferenzierung des Religiösen vorliegt.

Literatur

Austin, John L. 1962. How to do Things with Words. Oxford.

Bühler, Karl. 1934. Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena.

Habermas, Jürgen. 1981. Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt a.M.

Krech, Volkhard. 2011. Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft. Bielefeld.

Luckmann, Thomas. 1991. Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. (Orig: The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. London 1967).

Luhmann, Niklas. 1989. Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3. Frankfurt a.M., 259–357.

Luhmann, Niklas. 2000. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas. 2004. Einführung in die Systemtheorie. Heidelberg, 2. Auflage.

McLuhan, Marshall. 1964. Understanding Media. The Extensions of Man. New York.

Searle, John. 1979. Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge.

Shannon, Claude Elwood / Warren Weaver. 1949. The Mathematical Theory of Communication. Urbana, Ill.

Watzlawick, Paul / Janet H. Beavin / Don D. Jackson. 1967. Pragmatics of Human Communication. A Study of International Patterns, Pathologies, and Paradoxes. New York.

Wittgenstein, Ludwig. 2008. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M., 4. Auflage.

I.3 Zur Universalität der Unterscheidung *religiös/säkular:* Eine systemtheoretische Betrachtung

Christoph Kleine

1. Ausgangsthese

Wenn wir als Religionswissenschaftler über Religion reden – und das ist nun einmal unser Kerngeschäft – dann tun wir das zwangsläufig in der Annahme, dass es auch etwas gibt, was nicht Religion ist. „Nie", so der Soziologe Niklas Luhmann, „kann es einen gesellschaftlichen Zustand gegeben haben, in dem jede Kommunikation religiöse Kommunikation gewesen ist" (2000: 187). Das, was nicht religiös ist, kann man als ‚säkular' bezeichnen. Bei den Begriffen ‚religiös' und ‚säkular' handelt es sich dann um Differenzbegriffe oder relationale Begriffe, die voneinander abhängen.

Ich möchte hier die These vertreten, dass die Unterscheidung von Säkularem und Religiösem ein zumindest potentiell universales Strukturprinzip darstellt, mit dessen Hilfe Menschen die komplexe Welt ordnen. Es handelt sich weder um ein rein modernes noch um ein westliches Prinzip. Nun müssen sich solch weitreichende Thesen an der Empirie bewähren. Ich werde meine These daher im zweiten Teil des Beitrags exemplarisch am Beispiel des Buddhismus und der japanischen Religionsgeschichte begründen.

2. Problemstellung

Nicht wenige Autoren meinen, dass vormoderne und viele außereuropäische Gesellschaften niemals klar zwischen religiösen und säkularen Bereichen in ihrer Kultur unterschieden hätten (Fitzgerald 2003). Diese, für moderne westliche Menschen ganz selbstverständliche Unterscheidung, werde unreflektiert oder gar in politischer Absicht auf Kulturen übertragen, die räumlich oder zeitlich weit von uns entfernt

sind. Daraus müsste man konsequenterweise folgern – und das haben viele getan –, dass es auch kein Bewusstsein für ‚Religion' als ein besonderes (wie auch immer konzeptuell, kommunikativ oder institutionell abgegrenztes) Segment der Gesellschaft gegeben habe. Oft wird in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass die meisten, wenn nicht alle, vormodernen Kulturen, vor allem die außereuropäischen, gar keinen Begriff von ‚Religion' hatten. Vielmehr sei auch dieser erst in modernen Zeiten aus dem ‚Westen' importiert worden. Er sei ein europäisches Konstrukt, das man nur bedingt oder gar nicht auf außereuropäische Kontexte übertragen könne.[1]

3. Begriffliche Äquivalente, Familienähnlichkeiten, Klassen

Nun ist es aber voreilig zu behaupten, das Fehlen eines begrifflichen Äquivalents (Signifikant) bedeute zugleich das Fehlen dessen, was ein Begriff bezeichnet (Signifikat). Selbst einfache Begriffe in zwei sehr unterschiedlichen Sprachen können – obwohl in Wörterbüchern als Äquivalente angegeben – einen recht unterschiedlichen Inhalt und Umfang haben. Das gilt umso mehr für komplexe abstrakte Wörter wie ‚Religion'. Zudem haben diese keine genaue Entsprechung in der außersprachlichen Realität. Sie verweisen nicht auf etwas konkret Gegebenes, sondern auf Vorstellungsinhalte, die kulturbedingt und historisch sind.

Der Begriff ‚Religion' ist ein Klassenbegriff, der eine Gruppe von ‚Gegenständen' zu einer Klasse zusammenfasst. Wie der Philosoph Ludwig Wittgenstein (2008: 56–57) festgestellt hat, ordnen Menschen Gegenstände meist eher unbewusst und auf der Basis wahrnehmbarer Familienähnlichkeiten bestimmten Kategorien oder Klassen (z. B. Fernseher, Religion) zu und nicht, indem sie etwa an einem konkreten Gegenstand überprüfen, ob dieser ihrer Definition von ‚Fernseher', ‚Religion' oder ähnlichem entspricht.

Nehmen wir unser Beispiel ‚Religion'. Im Japan des 16. Jahrhunderts hatten christliche Missionare und japanische Buddhisten kaum Zweifel, dass Christentum und Buddhismus trotz aller Unterschiede einer Kate-

1 Für eine Auswahl der im Detail variierenden Auffassungen zum ‚Import-Charakter' des Religionsbegriffs: Graf (2004: 20); Hock (2008: 12); Kippenberg & von Stuckrad (2003: 41–42); McCutcheon (1998: 56); Smith (1963: 50); Haußig (2008: 102); Flasche (2008: 40).

gorie angehören, die wir heute als Religion bezeichnen – auch ohne einen gemeinsamen, einheitlich definierten Begriff (vgl. Kleine 2010). Wenn es aber das Bewusstsein für einen irgendwie abgesonderten Kulturbereich ‚Religion' im vormodernen Japan gab, der von Buddhismus und Christentum repräsentiert wurde, dann muss es auch ein Bewusstsein dafür gegeben haben, dass andere Kulturbereiche nicht religiös, sondern säkular waren.

4. Das Narrativ vom Zaubergarten: können vormoderne Kulturen überhaupt säkular sein?

Und an diesem Punkt werden wieder Einwände laut. Waren vormoderne Kulturen, insbesondere auch vom Mahāyāna-Buddhismus geprägte asiatische, nicht ein ungeheurer magischer Zaubergarten (Weber 1988: 278)? Waren Götter, Geister und Dämonen nicht allgegenwärtig? Und heißt das nicht, dass alle Gesellschaftsbereiche von Religion durchdrungen und mithin säkulare Kulturbereiche unbekannt waren? Vor allem die weit verbreiteten substantiellen Religionsdefinitionen, die versuchen, das Wesen der bzw. das Wesentliche von Religion inhaltlich zu bestimmen, erweisen sich als ungeeigneter Ausgangspunkt für eine nicht-ethnozentrische Erfassung der Differenz von Religiösem und Säkularem in einer Kultur. Wenn man etwa im Anschluss an E. B. Tylor (1958 [1871] II: 8) das Wesen der Religion im Glauben an geistige Wesen bzw. übermenschliche/übernatürliche/transzendente Mächte sieht, dann fällt die Abgrenzung religiöser von säkularen Bereichen in vielen Kulturen in der Tat schwer. Die Religionsgeschichte liefert zahllose Beispiele dafür, dass jede Unternehmung von größerer Tragweite in Beziehung zu übermenschlichen Mächten oder geistigen Wesen gesetzt wurde/wird. Ist also überall Religion, wo nicht-empirische Mächte eine Rolle spielen?

5. Das Dual ‚religiös/säkular' und die Suche nach strukturellen Analogien

Ehe man nach Institutionen, Praktiken, Diskursen usw. sucht, die irgendeiner substantiellen Definition von Religion entsprechen, sollte man daher fragen: hat man z. B. im vormodernen Japan selbst in Analogie zu ‚unserem' Dual *säkular/religiös* zwischen zwei Kategorien von Sachver-

halten und Kommunikationen unterschieden? Dabei geht es nicht darum, ob irgendeine objektsprachliche Bezeichnung für eine dieser Kategorien das gleiche bedeutet wie ‚religiös' – oder als Objektivation: ‚Religion' – im modernen westlichen Sprachgebrauch[2] und der entsprechende Differenzbegriff das gleiche wie ‚säkular' bzw. ‚Säkularität'. Wesentlich ist die Frage, ob es vergleichbare begriffliche Duale gab und ob die entsprechende Unterscheidung zweier Kategorien für die Weltdeutung eine ähnliche Funktion hatte wie ‚unser' Dual *religiös/säkular*. Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Wir gehen davon aus, dass in wohl allen Kulturen zwischen *gut/schlecht* unterschieden wird. Dabei ist es völlig unerheblich, was zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort konkret als gut oder schlecht gilt. Wichtig ist, dass alle Kulturen zwischen gut und schlecht unterscheiden. Die Auffassung darüber, was gut oder schlecht ist, kann erheblich variieren. Als Ordnungsprinzip spielt die Unterscheidung *gut/schlecht* aber wohl in jeder Gesellschaft eine zentrale Rolle. Insofern sind wir berechtigt, vom Vorhandensein von ‚Moral' auszugehen, deren Code *gut/schlecht* ist (Luhmann 1989: 359).

Was nun *gut/schlecht* für die Moral, das ist für die Religion – so behaupte ich mit Luhmann – die Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz*. D.h.: Wo immer wir ein soziales System finden, dessen Kommunikation sich an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* ausrichtet, haben wir es mit Religion zu tun.

6. Verarbeitung von Kontingenz, Verfügbarmachung von Transzendenz und die Ausdifferenzierung von Religion als soziales System

Zu den eindrücklichsten Lebens- und Welterfahrungen der Menschen zählt die Erfahrung von Kontingenz. Das heißt, wichtige Dinge im Leben sind nicht bestimmbar. Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod, Reichtum oder Armut: beides ist jeweils möglich, aber nicht notwendig – mithin: kontingent. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Kontingenzerfahrung steht die Erkenntnis, dass es immer etwas gibt, was

2 Es ist an dieser Stelle auch zu beachten, dass ‚der moderne westliche Religionsbegriff' eine Schimäre ist, denn es gibt zahllose konkurrierende Definitionen und Verständnisse von Religion und eben nicht den einen, modernen westlichen Religionsbegriff'.

unverfügbar ist. Diesen unbestimmbaren Bereich der Unverfügbarkeit möchte ich ‚Transzendenz' nennen. Transzendenz hat verschiedene Formen und Aspekte: die Transzendenz – das heißt: die Unverfügbarkeit – kann relativ sein, wie etwa ein hoher, für Menschen einer bestimmten Zeit unerreichbarer Berggipfel, der dann vielleicht zum Sitz der Götter erklärt wird. Transzendenz kann aber auch absolut oder prinzipiell sein, wie etwa der *deus absconditus* bei Luther oder das Nirvāṇa im Buddhismus. Beide sind dem Menschen in seiner normalen Verfasstheit nicht zugänglich.

Religion differenziert sich als soziales System in der Gesellschaft aus, wenn die Differenz von Transzendenz und Immanenz und damit die Kontingenz zu einem zentralen Bezugsproblem gemacht wird. Dabei ist es vollkommen unerheblich, wo genau in einer Kultur die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz verläuft und was dort als transzendent gilt. Entscheidend ist, dass die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz überhaupt zum zentralen Thema wird. Das Religionssystem richtet all seine Kommunikation am Code *Transzendenz/Immanenz* aus und nimmt sich des für alle Individuen und Gesellschaftsbereiche relevanten Themas des Zugleichs von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit an. Religion beansprucht, das Unverfügbare irgendwie verfügbar, das Unbestimmbare irgendwie bestimmbar zu machen. Das Transzendente und Unverfügbare wird durch Rituale, sprachliche oder bildliche Repräsentation in die Immanenz geholt. Obgleich die Transzendenz reiner ‚Leerhorizont' (Luhmann 1977: 33) ist, gibt man ihr Namen, schreibt ihr Bedeutungen, Intentionen und Eigenschaften zu und macht sie damit – vermeintlich – bestimm- und kommunizierbar. In dem Moment, in dem sich ein soziales System formiert, welches sich exklusiv des Problems des Zugleichs von Transzendenz und Immanenz, von Unbestimmbarkeit und Bestimmbarkeit, von Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit annimmt, differenziert es sich als Religion aus der Gesellschaft aus; zunächst durch Themen-, Situations- und Rollendifferenzierung, dann durch die Bildung fester Organisationen, in denen religiöse Kommunikation verstetigt wird. Die soziale Umwelt des Systems Religion kann nun aus Sicht der Religion als säkular betrachtet werden. Daraus folgt, dass die Einteilung der Welt nach dem Struktur- und Ordnungsprinzip *religiös/säkular* eine notwendige Folge einer verstetigten Kommunikation anhand des Codes *Transzendenz/Immanenz* ist, da diese die Ausdifferenzierung der Religion von einer säkularen Umwelt bedingt. Natürlich beschäftigt sich Religion nicht ausschließlich mit dem Transzendenten – wie sollte das auch gehen? Sie

behauptet nur, das Transzendente in der Immanenz verfügbar und bestimmbar machen zu können und sich so auf ebenso spezifische wie grundlegende Weise des universalen, für alle sozialen Systeme relevanten Problems der Kontingenz anzunehmen.

Da die Unverfügbarkeit bzw. Transzendenz ein Grundproblem aller Menschen und sozialen Systeme ist und die notwendige Thematisierung von Transzendenz und Immanenz spätestens in so genannten ‚Hochkulturen' zur Ausdifferenzierung der Religion aus ihrer sozialen Umwelt führt, ist die Einteilung der Welt in säkulare und religiöse Bereiche der Kommunikation als ein potentiell universales Phänomen zu betrachten. Sie ist nicht an Modernisierung gekoppelt und daher auch in vormodernen und außereuropäischen Gesellschaften zu finden, wie ich am Beispiel Japan zeigen werde.

6.1. Relative und absolute Transzendenz: Versuch einer Differenzierung

Für Verwirrung und Missverständnisse sorgen immer wieder unterschiedliche Begriffe von Transzendenz. Was der einen Kultur transzendent ist, ist der anderen immanent. Aber für jede Kultur gibt es Unverfügbares, also: Transzendentes. Gerade mit Blick auf theologisch hochentwickelte und reflektierte Religionen wie Buddhismus und Christentum erscheint mir eine weitere Differenzierung in (1) relative Transzendenz und (2) absolute Transzendenz sinnvoll.[3]

(1) Relative Transzendenz: Unter relativer Transzendenz verstehe ich Gegenstände, die zwar unter Alltagsbedingungen unverfügbar sind, unter bestimmten Umständen und mit bestimmten Mitteln aber verfügbar werden können. Charismatisch begabte Asketen etwa meinen, mit Göttern und Geistern kommunizieren zu können, die für normale Menschen unter normalen Umständen unverfügbar und mithin transzendent sind. Oder ein Gläubiger mag nach Tagen des hingebungsvollen Gebets vor einer Statue eine Vision der im Alltag unsichtbaren, durch sie repräsentierten Gottheit haben.

(2) Absolute Transzendenz: Unter absoluter Transzendenz verstehe ich Gegenstände, die prinzipiell unverfügbar sind, es sei denn, ein Mensch transzendiert seine grundlegenden Daseinsbedingungen.

3 Der Soziologe Luckmann (1985: 29) unterscheidet zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen. Seine kleinen und mittleren Transzendenzen sind hier in die Kategorie der relativen Transzendenz zusammengefasst.

Nur dann wird die absolute Transzendenz angeblich verfügbar. Beispiele hierfür wären der christliche Gott oder das buddhistische Nirvāṇa.

Im Folgenden möchte ich dies anhand konkreter Beispiele aus der Religionsgeschichte illustrieren.

6.2. Lokottara/laukika – eine strukturelle Analogie zum Dual transzendent/immanent in der altindischen und buddhistischen Weltdeutung?

Im alten Indien und im Buddhismus war es üblich, zwischen ‚weltlichen' und ‚außerweltlichen' Gegenständen und Kommunikationen zu unterscheiden. Wie Ruegg (1995, 2001, 2008) an prominenter Stelle gezeigt hat, diente im Buddhismus die strukturierte Opposition von *laukika/lokottara* als Ordnungsprinzip in einer komplexen Welt religiöser und kultureller Repräsentationen (Ruegg 2008: 40). *Laukika* bedeutet so viel wie ‚zur Welt gehörend' oder ‚weltlich'; *lokottara* bedeutet so viel wie ‚außerweltlich' oder ‚überweltlich'. Als ‚weltlich' galt und gilt aus gelehrter buddhistischer Sicht alles, was sich innerhalb des Saṃsāra, des Kreislaufs der Wiedergeburten, abspielt bzw. an diesen bindet und dem Gesetz des Karma unterworfen ist. Dementsprechend ist *lokottara* nur das, was außerhalb des karmisch bedingten Kreislaufs der Wiedergeburten liegt oder zur Befreiung aus dem leidvollen Kreislauf führt.

Ames (1964: 22) und Southwold (1978: 363) haben gezeigt, dass die Unterscheidung von *lokottara* und *laukika* für moderne singhalesische Buddhisten die Basis ihres Religionsverständnisses bildet. ‚Religion' (*āgama*) kümmere sich exklusiv um die Dinge, die ‚außerweltlich' (*lokottara*) sind. Auch hier gilt also, dass Religion als das soziale System identifiziert wird, welches sich mit Transzendenz beschäftigt bzw. die Unterscheidung *Transzendenz/Immanenz* zu seiner Leitunterscheidung macht.

6.3. Lokottara als ‚absolute Transzendenz' im Buddhismus

Der Buddhismus war also, um mit Luhmann zu sprechen, früh „eingespielt […] auf das Problem der Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit (oder: Transzendenz und Immanenz)" (Luhmann

1977: 46), und setzt sich damit als Religion von seiner säkularen Umwelt ab. Das Besondere am Buddhismus ist, dass er den Code *Transzendenz/Immanenz* auf eine ganz spezifische Weise zuspitzt, indem er das, was aus seiner Sicht ‚niedere' Religionen wie Daoismus, Shintō usw. als ‚transzendent' betrachten – z. B. Götter, Geister, Dämonen, liminale Orte oder wundermächtige Gegenstände – als ‚weltlich' (*laukika*; d. h. nicht unbedingt ‚profan' oder ‚alltäglich'!) einstuft und zugleich das Monopol auf den Umgang mit der absoluten Transzendenz, also mit dem, was ‚außerweltlich' (*lokottara*) ist, für sich beansprucht. Er verspricht, die absolute Transzendenz verfügbar zu machen, indem er den Gläubigen Mittel an die Hand gibt, eine vollkommene Transformation der ‚Person' herbei- und sie so aus dem Kreislauf der Wiedergeburten hinauszuführen. Freilich kümmert sich auch der Buddhismus um ‚weltliche' Dinge und spendet ‚innerweltliche Heilsgüter' wie Gesundheit, Reichtum, gute Ernten, Kriegserfolg und Kindersegen. Seine Attraktivität basiert nicht zuletzt auf der ihm zugesprochenen Fähigkeit, relativ transzendente Mächte und damit diesseitige Heilsgüter verfügbar zu machen. Um relative Transzendenz kümmert sich aber auch die Konkurrenz, in Japan z. B. der Shintō. Ruegg hat gezeigt, dass die Unterscheidung von *lokottara* (absolut transzendent) und *laukika* (immanent + relativ transzendent) in allen Verbreitungsgebieten des Buddhismus als apologetisches Instrument eingesetzt wurde, um eigene Überlegenheitsansprüche zu begründen. Für relative Transzendenzen konnten sich viele Kulte und Religionen zuständig erklären – Zugriff auf die absolute Transzendenz hatte nur der Buddhismus. In der Moderne konnten sich Buddhisten auf diese Weise vom ‚Aberglauben' distanzieren, der mit relativer Transzendenz befasst war. ‚Wahre Religion' hatte sich – aufgeklärten buddhistischen Reformern im Japan des frühen 20. Jahrhunderts wie Inoue Enryō (1858–1919) zufolge – ausschließlich mit absoluter Transzendenz zu befassen (Josephson 2006; Staggs 1983). Die Unterscheidung *laukika/lokottara* hat dem Buddhismus dabei einen Anpassungsvorteil an die Moderne gebracht. Allgemein kann man wohl folgende These formulieren: Je mehr eine Religion einen Bereich absoluter Transzendenz markiert, desto immuner wird sie gegen die fortschreitenden Erfolge der Kontingenzbearbeitung in anderen sozialen Systemen, namentlich der Wissenschaft. Die Wissenschaft mag vieles, was bislang als unbestimmbar galt, bestimmbar machen und damit scheinbar zu einem Bedeutungsverlust der Religion beitragen. Hat eine Religion sich jedoch einmal auf letzte Fragen, auf die Eschatologie, eingestimmt und einen absoluten Transzendenzbegriff entwickelt, der eine prinzipielle Unverfügbarkeit vor-

aussetzt, wird sie unangreifbar, denn die absolute Transzendenz bleibt *per definitionem* auch für die Wissenschaft unverfügbar. Man kann dann von religiöser Seite her behaupten, dass eine grundlegende und endgültige Lösung des Kontingenzproblems nur von der Religion angeboten wird, Religion und Wissenschaft sich aber nicht widersprechen.

7. Religiöse und politische Ordnung und ihre Zuständigkeiten

Mit Luhmann (1989: 270; 2000: 250) gehe ich davon aus, dass die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme mit der Trennung der Religion von ihrer alsdann als säkular betrachteten Systemumwelt ihren Anfang nahm. Ähnlich früh dürfte sich das soziale System der Politik ausdifferenziert haben. Dass Religion und Politik in den meisten Kulturen der Welt die bestimmenden Systeme waren, ist wohl unbestreitbar. Beide standen zueinander meist in einem schwierigen Spannungs- und Konkurrenzverhältnis. Im Idealfall stützten und legitimierten sich beide Systeme gegenseitig und sahen ihre gemeinsame Aufgabe darin, die soziale, moralische und natürliche Ordnung zu bewahren.

In Indien wurde Zuständigkeit für Weltliches und Außerweltliches bevorzugt bestimmten sozialen Systemen bzw. Ständen zugeschrieben. *Laukika* war der Bereich, für den der Herrscher, der Rāja, zuständig war. Traditionell stammte der Herrscher aus der ‚Kaste' der Kṣatriyas, die das Politische und Militärische bestimmte. Der *rāja-dharma*, die Pflichten oder die Ordnung des Herrschers, basierte auf zwei wesentlichen Faktoren: *artha* (Nützlichkeitserwägungen) und *daṇḍa* (Machtausübung, Bestrafung usw.). Den zweiten Pfeiler bildete der Dharma der Brahmanen, die vor allem für das Ritualwesen zuständig waren und theoretisch noch über den Kṣatriyas standen. Es wurde also klar zwischen den Bereichen der geistlichen (religiösen) und weltlichen (säkularen) Macht unterschieden (Derrett 1976; Bhattacharya 1993).

Diese Dualität der Zuständigkeiten spiegelt sich schon in den Geschichten über das Leben des Buddha. Die Hofbrahmanen machen dem Vater des zukünftigen Buddha, nachdem sie an dem Neugeborenen die Zeichen eines großen Mannes (*mahāpuruṣa)* entdeckt haben, eine Prophezeiung. Der Knabe Siddharta habe zwei berufliche Optionen: Er könne Buddha werden oder ein Weltenherrscher.[4] Letzteres wäre der Wunsch seines Vaters und angesichts der Zugehörigkeit zur Kaste der

4 *Fo suoxing zan* (T04, Nr. 192, S. 2, a10–12).

Kṣatriyas auch naheliegend gewesen. Es deutet sich hier schon etwas an, was nicht nur im vormodernen Asien, sondern auch für Teile der Säkularisierungsdebatte typisch ist: die entscheidende Demarkationslinie verläuft zwischen geistlicher und weltlicher Macht, repräsentiert durch Religion und Staat/Politik. Das war in Japan nicht anders.

7.1. Fallbeispiel: Das Konzept der ‚Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha' im vormodernen Japan

Im vormodernen Japan unterschied man traditionell indisch-buddhistisch schon früh zwischen der ‚Ordnung des Herrschers' (Skt. *rāja-dharma*; Jap. *ōbō*) und der ‚Ordnung des Buddha' (Skt. *buddha-dharma;* Jap. *buppō*) (Kuroda 1983, 1996; Kleine 2001). In China hatte sich dieses Ordnungsprinzip nicht vollständig durchsetzen können, da dort der Staat stets die unumschränkte Vormachtstellung beanspruchte und keine Macht neben sich duldete. Nach China war der Buddhismus im 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert über Zentralasien gelangt, wo er sich einer ausgeprägten Literatentradition, einer selbstbewussten Kulturelite und einem bürokratisch durchorganisierten Staatswesen gegenüber sah.

In Japan herrschten bei Übernahme des Buddhismus im 6. Jahrhundert ganz andere Bedingungen. Ein zentral geführter Staat befand sich erst in der Aufbauphase. In einem allmählichen Prozess hatte eine der führenden Sippen des Landes die Regierungsgewalt an sich gezogen. Zuvor hatte Japan als ‚Nation' eher aus einem losen Konglomerat von Sippen bestanden, die nun unter der Führung des ‚Sonnengeschlechts' geeint wurden. Es waren vor allem zwei große Projekte, die der Reichsbildung auf die Sprünge helfen sollten: (1) Die Einführung einer für alle mehr oder weniger verbindlichen Religion, die die lokalen und an Sippen gebundenen Kulte zwar nicht ersetzen, aber überlagern sollte, und (2) die Schaffung eines Einheitsmythos, der die verschiedenen Traditionen der Sippen und Regionen zusammenführen und die Macht des ‚Himmlischen Herrschers' (Tennō) aus dem ‚Sonnengeschlecht' mythologisch begründen sollte. Dem Buddhismus kam damit als Staatskult seit dem späten 6. Jahrhundert eine bedeutende Rolle bei der Konsolidierung des japanischen Reiches zu. Entsprechend einflussreich waren die buddhistischen Institutionen, die die eigentlichen Träger der aus China importierten Hochkultur waren und Rituale zum Wohle des Staates durchführten.

Mit zunehmender Autonomie der buddhistischen Institutionen wuchs die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zur weltlichen Macht auszuhandeln. Und mit zunehmender Intensität dieses Aushandlungsprozesses wurde in buddhistischen Texten seit dem späten 10. Jahrhundert die duale Struktur der Verantwortlichkeit für die Nation betont. Die Harmonie der Gesamtgesellschaft basiere auf zwei Ordnungsmächten: der des Herrschers und der des Buddha. Dabei wurde vor allem die unbedingte wechselseitige Abhängigkeit beider Ordnungen betont. Die eine stützt die andere; die eine kann ohne die andere nicht gedeihen.

Nun könnte man einwenden, dass die Unterscheidung zweier institutionalisierter Ordnungen – hier: der Staat und der buddhistische Orden – nicht zwingend eine Unterscheidung von säkularen und religiösen Bereichen der Kultur voraussetzt. Es muss also danach gefragt werden, wie die beiden Ordnungen in den Texten charakterisiert werden und welche Funktionen ihnen zugeordnet sind. Eine erste Quellen-Analyse nach dem Gesichtspunkt der mit den beiden Ordnungen assoziierten Sachverhalte ergibt folgendes Bild:

Ordnung des Herrschers	**Ordnung des Buddha**
Saṃsāra (Kreislauf der Wiedergeburten)	Nirvāṇa
das Leben als Laie	das Leben als Mönch oder Nonne
das Verbot, Menschen zu töten	zzgl. das Verbot, Vögel, Tiere, Würmer und Insekten zu töten
Die ‚fünf Kardinaltugenden' [des Konfuzianismus] (d.i. die Wahrung von Mitmenschlichkeit, Aufrichtigkeit, Etikette, Weisheit und Vertrauenswürdigkeit)	Die fünf Laiengebote [des Buddhismus] (*pañca-śīla*) oder: das Vertrauen auf die Andere Kraft des Urgelübdes [des Buddhas Amida]
Außen, Stirn, Körper	Innen, Herz, Geist
Lohn und Strafe	Erfolg oder Misserfolg bzw. Sieg oder Niederlage
das Innerweltliche (*laukika*; Jap. *se [ken]*)	das Außerweltliche (*lokottara*; Jap. *shusse[ken]*)

Beide Ordnungen haben den Quellen zufolge vollkommen andere Zuständigkeiten und ergänzen sich daher perfekt: die Ordnung des Buddha ist für das Außerweltliche zuständig, der Staat als Repräsentant der ‚weltlichen Ordnung' (*sehō*) für das Innerweltliche. Was sie eint, ist

ihre gesellschaftliche Funktion: Nur wenn die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha gedeihen, kann es Frieden geben und das Volk in Sicherheit und Wohlstand leben.[5] Sie erfüllen ihre Funktion als Ordnungsmacht jedoch auf unterschiedliche Weise: der Staat durch Gewaltausübung sowie Lohn und Strafe, der Buddhismus durch Moral und Ritual. Was die Moral angeht, wurde der Buddhismus „als Domestikationsmittel der Massen" (Weber 1988: 265) gesehen. Was das Ritual angeht, hatte der Buddhismus die Aufgabe, für Regen, gute Ernten, Kriegserfolg usw. zu sorgen, indem durch charismatisch begabte Mönche die entsprechenden Rituale durchgeführt wurden.

Dass die staatliche Macht oder die Ordnung des Herrschers nicht allein für Ruhe, Frieden und Wohlstand in der Gesellschaft sorgen kann, liegt daran, dass sie nur sehr beschränkten Zugriff auf transzendente Wirkmächte hat. Ihre Zwecke und Mittel sind rein innerweltlich, d. h. *laukika*. Die mit rein innerweltlichen Mitteln nicht bestimmbaren und manipulierbaren außerweltlichen oder wenigstens relativ transzendenten Wirkmächte müssen mit Mitteln bestimmbar und verfügbar gemacht werden, die religiöses Charisma voraussetzen. Die für den Staat interessanten Zwecke, um derentwillen das Charisma der Ritualisten zum Einsatz kommt, sind indes innerweltlich. Die Ordnung des Herrschers stützt sich auf die Ordnung des Buddha allein oder zumindest primär zum Zwecke der Erlangung diesseitiger Heilsgüter.

Auf die Spendung diesseitiger Heilsgüter durch Verfügbarmachung relativ transzendenter Mächte hatte der Buddhismus indes keinen Monopolanspruch. Hier sah er sich in der Konkurrenz mit anderen Kulten, die in Japan allerdings kaum institutionalisiert waren. Um sich von der Konkurrenz abzusetzen, griff der Buddhismus auf das apologetische Mittel der Unterscheidung von *laukika* und *lokottara* zurück. In Auseinandersetzungen mit alternativen Denk- und Orientierungssystemen – Brahmanismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shintō – betonen vormoderne buddhistische Denker in Japan stets, das Alleinstellungsmerkmal des Buddhismus bestehe eben gerade in seiner Außerweltlichkeit.[6] Zwar können auch Angehörige anderer Religionen Wunder bewirken, das Leben verlängern, die Menschen moralischer machen usw., aber sie alle besitzen nicht die Fähigkeit, die Welt des Leidens endgültig zu überwinden. Das Außerweltliche (*lokottara*) im engeren buddhistischen Sinne wird vom Buddhismus monopolisiert. Demnach ist strenggenommen

5 *Enzan Battai Oshō goroku* (T80, no. 2558, 564c06–07).

6 Näheres hierzu in Kleine (in Vorbereitung).

das, was Buddhisten durch Rituale oder moralische Unterweisung für die Gesellschaft tun, dem innerweltlichen Bereich, dem Säkularen zuzurechnen. Es ist der Anspruch, Zugriff auf das vollkommen Außerweltliche, die absolute Transzendenz zu haben, der den Buddhismus seinem Selbstverständnis nach von allen anderen Denktraditionen abhebt und diese ihrerseits dem Bereich des Säkularen zuweist. Das menschliche Grundproblem der Leid erzeugenden Kontingenz ist nach buddhistischem Selbstverständnis nur in der absoluten Transzendenz zu überwinden.

8. Fazit

Die Religionsgeschichte liefert viele Belege für die These, dass die Unterscheidung *religiös/säkular* auch außerhalb der westlichen Moderne ein gängiges Strukturprinzip zur kognitiven Ordnung einer komplexen Welt war. Das vormoderne Japan liefert ein besonders prägnantes, aber zugleich sehr spezifisches Beispiel dafür, dass es im vermeintlichen ‚Zaubergarten' des vormodernen Asien Bereiche der menschlichen Kommunikation bzw. sozialen Interaktion gab, die wir aus einer (durchaus nicht ‚alternativlosen') systemtheoretischen Sicht als ‚säkular' bezeichnen können, da diese sich nicht an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* orientierten. Das Verhältnis zwischen dem System Religion zu seiner säkularen Umwelt wird dabei nicht zuletzt durch die jeweiligen Definitionen der beiden Seiten dieses Duals bestimmt.

Anhang: Tabellarische Übersicht

emische Leitunterscheidung	**etische Leitunterscheidung**		**Zweitcodierung**	**Zuständigkeit (idealtypisch)**	**Ordnungsmittel**	**Repräsentanten**	**buddhistischer Modernismus**	**Religionswissenschaftliche Unterscheidung**
laukika	Immanenz		profan, alltäglich	Ordnung des Herrschers	Waffen	Menschen	säkular	säkular
	Transzendenz	relativ	sakral, außeralltäglich	Shintō, Daoismus	Schrift	‚echte' Geister und Götter	Aberglaube (*meishin*)	religiös
						lokale Manifestationen buddhistischer ‚Gottheiten'		
lokottara		absolut	jenseits von sakral und profan	Ordnung des Buddha		Buddhas und transzendente Bodhisattvas	Religion (*shūkyō*)	

Literatur

Abkürzungen:

T = Takakusu Junjirō & Watanabe Kaikyoku (Hg.) 1924–1934. Taishō shinshū daizōkyō, 100 Bde. Tokyo.

Ames, Michael. 1964. Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis, in: Edward B. Harper (Hg.), Religion in South Asia. Seattle, 21–52.

Bhattacharya, Sibesh. 1993. „Pluralism and Visible Path (Pratyaksha Marga) and Early Indian Idea of Polity", in: Social Scientist 21(12): 3–24.

Derrett, J. D. 1976. „Rajadharma", in: The Journal of Asian Studies 35(4): 597–609.

Fitzgerald, Timothy. 2003. „Religion and the Secular in Japan: Problems in history, social anthropology and the study of religion", in: Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies (URL: http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html [Stand 2010-05-12]).

Flasche, Rainer. 2008. Religionswissenschaft-Treiben: Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft. Münster.

Graf, Friedrich W. 2004. Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur. München.

Haußig, Hans-Michael. 2008. Zum Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, in: Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Hg.), Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspktiven. Wiesbaden, 101–111.

Hock, Klaus. 2008. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt.

Josephson, Jason Ā. 2006. „When Buddhism Became a 'Religion': Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō", in: Japanese Journal of Religious Studies 33(1): 143–168.

Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe. München.

Kleine, Christoph. 2001. „Wie die zwei Flügel eines Vogels" – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Peter Schalk (Hg.), Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien. Uppsala, 169–207.

Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung", in: ZfR 18: 2–38.

—. in Vorbereitung. Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen; semantische und funktionale Äquivalente; strukturelle Analogien (Arbeitstitel). Uppsala.

Kuroda, Toshio. 1996. „The Imperial Law and the Buddhist Law", in: Japanese Journal of Religious Studies 23(3–4): 271–285.

—. 1983. Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu. Kyoto.

Luckmann, Thomas. 1985. Über die Funktion der Religion, in Peter Kosslowski (Hg.), Die Religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien. Tübingen, 26–41.
Luhmann, Niklas. 1977. Funktion der Religion. Frankfurt a. M.
Luhmann, Niklas. 1989. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Frankfurt a. M.
Luhmann, Niklas. 2000. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
McCutcheon, Russell T. 1998. Redescribing 'Religion' as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion, in: Thomas A. Idinopulos (Hg.), What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations. Leiden u. a., 51–71.
Ruegg, David S. 1995. Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée boudhique de l'Inde et du Tibet: Quatre conférences au Collège de France. Paris.
—. 2001. A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?, in: Raniero Gnoli / Raffaele Torella / Claudio Cicuzza, (Hg.), Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno. Roma, 735–742.
—. 2008. The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism: Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults" in Tibet and the Himalayan Region. Wien.
Smith, Bardwell L. 1968. „Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular", in: Journal of the American Academy of Religion 36(3): 203–216.
Smith, Wilfred C. 1963. The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind. New York.
Southwold, Martin. 1978. „Buddhism and the definition of Religion", in: Man 13: 362–379.
Staggs, Kathleen M. 1983. „'Defend the Nation and Love the Truth': Inoue Enryo and the Revival of Meiji Buddhism", in: Monumenta Nipponica 38 (3): 251.
Tylor, Edward B. 1958 (1871). Primitive culture. New York.
Weber, Max. 1988 (1921). Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. Tübingen.
Wittgenstein, Ludwig. 2008. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.

I.4 Außereuropäische Religionsbegriffe

Karénina Kollmar-Paulenz

1. Einleitung: Das Problemfeld

Der Begriff ‚Religion', aus dem lateinischen *religio* entstanden, ist im Gefolge der europäischen Aufklärung zu einem der zentralen Begriffe europäischer Wissensordnungen geworden. Er hat eine lange begriffsgeschichtliche Entwicklung hinter sich, die inzwischen gut aufgearbeitet ist (vgl. u. a. Smith 1963; Feil 1986). Im Gefolge der kolonialen Expansion europäischer Mächte ab dem 18. Jahrhundert haben der Begriff und damit ein im Wesentlichen christlich-protestantisch geprägtes Religionsverständnis, in dem der bekenntnishafte individuelle Glaube an einen personal gedachten, allmächtigen Gott zentral ist, ihren globalen Siegeszug angetreten. Fremde Wirklichkeiten wurden mit Hilfe dieses Religionsbegriffs klassifiziert und beschrieben. Dies hatte zur Folge, dass Praktiken, Rituale und Vorstellungen, die man in aussereuropäischen Gesellschaften beobachtete, als kohärente Systeme nach dem Modell des Christentums konstruiert wurden.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte in den Geistes- und Sozialwissenschaften eine intensive Debatte um die europäische koloniale Herrschaft und ihre Folgen für die kolonisierten Gesellschaften ein und man erkannte, dass die aussereuropäischen Regionen und Kolonien nicht nur mit militärischer Gewalt unter europäische Herrschaft gezwungen worden waren. Sie waren auch intellektuell vereinnahmt worden, indem man sie mit europäischen Ordnungsbegriffen beschrieb, die mit einem universalen Geltungsanspruch ausgestattet worden waren. Die in den postkolonialen Debatten gewonnene Einsicht, dass Wissen und Wissensordnungen keine zeitlosen Universalien darstellen, sondern immer kulturspezifisch sind, hat in der Religionswissenschaft zu einer Kritik der unreflektierten Übertragung des europäischen Begriffs ‚Religion' auf außereuropäische Kontexte geführt. Seither betonen viele Religionswissenschaftler, dass nicht-christliche Religionen wie der ‚Hinduismus' oder der ‚Buddhismus' erst durch europäische Konstruktion zu ‚Religionen' nach christlichem Muster geworden seien. Man müsse diese

künstlichen Konstrukte wieder dekonstruieren, um zu einem besseren Verständnis außereuropäischer Kulturen und ihrer eigenen Wissensordnungen zu gelangen. Häufig lehnen postkolonial argumentierende Sozial- und Geisteswissenschaftler die Verwendung des europäischen Religionsbegriffs auch mit dem Argument ab, dass man in außereuropäischen Gesellschaften die Konzeptualisierung eines von ‚Kultur' getrennten Feldes ‚Religion' nicht kenne (z. B. Kippenberg/Stuckrad 2003: 41). Da nur in Europa ein allgemeiner Religionsbegriff entstanden sei, sei seine Verwendung in außereuropäischen Kontexten eurozentrisch und diene nur europäischen Machtinteressen.

Die These, dass nur in Europa ein allgemeiner Religionsbegriff entstanden sei, ist jedoch nicht unwidersprochen geblieben. Einige Religions- und Asienwissenschaftler haben inzwischen Einzelstudien vorgelegt, die außereuropäische Ordnungskategorien, die semantische und/oder funktionale Äquivalenz zum europäischen Religionsbegriff besitzen, in ihren jeweiligen historischen und soziologischen Kontexten untersuchen (u. a. Campany 2003; Gentz 2006; Kollmar-Paulenz 2007). Hieran schließt dieser Beitrag an. Er skizziert anhand eines Beispiels aus den mongolischen Gesellschaften des 17. bis 19. Jahrhunderts das Entstehen, die Inhalte und die Funktion eines Ordnungsbegriffs, der semantische und funktionale Äquivalenz zu unserem Religionsbegriff aufweist.

2. Systematische Vorüberlegungen

Zuerst ist allerdings festzuhalten, dass uns die Frage nach außereuropäischen Religionsbegriffen geradewegs in ein unauflösbares Dilemma führt. Wie bei allen Ordnungsbegriffen haben wir es auch bei dem europäischen Begriff ‚Religion' mit einem partikularen, d. h. kulturspezifischen Begriff zu tun, der aus einer konkreten historischen Tradition heraus universalisiert worden ist. Es ist ein hoffnungsloses Unterfangen, den Begriff seiner historischen Partikularität entkleiden zu wollen. Damit kann die Frage nach außereuropäischen Religionsbegriffen einer zirkulären Struktur nicht entgehen: Das Sprechen über einen Religionsbegriff setzt immer schon ein kulturell spezifisches, inhaltliches Vorverständnis dessen, was ‚Religion' denn sei, voraus. Diese kulturelle Voreinschreibung, die unsere Vorannahmen zum Feld ‚Religion' prägt, bestimmt nicht nur die Auswahl der Texte unserer Untersuchungskorpora, sondern auch ihre Analyse und den Vergleich. Sie trifft selbstverständlich auch für

meine Ausführungen zu. Trotzdem soll der Versuch gewagt werden, nach Begriffen in außereuropäischen Kulturen zu fragen, die als Religionsbegriffe bestimmt werden können.

Unter einem ‚Religionsbegriff' verstehe ich einen Begriff, mit dem in einer Sprachgemeinschaft spezifische Teilbereiche der sozialen Wirklichkeit ausgewählt und in ihrer Differenz zu anderen Teilbereichen bezeichnet werden (vgl. Haußig 1999: 29–30). Welche Aspekte der sozialen Wirklichkeit als ‚religiös' definiert und unter einem solchen Begriff subsumiert werden, ist kulturabhängig und historisch spezifisch. Es ist daher nicht sinnvoll, nur jene außereuropäischen Begriffe als ‚Religionsbegriffe' zu identifizieren, die eine möglichst große inhaltliche Übereinstimmung mit dem europäischen Religionsbegriff zeigen. Dies würde in eine eurozentrische Falle führen, da christliche Inhalte wie der Glaube an einen Gott zu einem zentralen Merkmal des Religionsbegriffs erhoben würden. Stattdessen soll, ausgehend vom eigenen kulturellen Vorverständnis, das Traditionen wie den Buddhismus als Religionen identifiziert, nach den Eigenbezeichnungen dieser Traditionen gefragt werden und diese Begriffe auf ihre Inhalte und Funktionen untersucht werden. Insbesondere interessieren dabei solche Begriffe, die nicht nur als Bezeichnung für die eigene religiöse Tradition, sondern auch für andere ‚Religionen' dienten.

Neben dem Verzicht auf inhaltliche Übereinstimmungen mit dem europäischen Religionsbegriff müssen zwei weitere Aspekte für die Untersuchung außereuropäischer Religionsbegriffe beachtet werden:

1. Vergleiche von Begrifflichkeiten über diachrone Zeitebenen sollten vermieden werden. Es ist z. B. wenig sinnvoll, einen chinesischen Begriff aus einem Text des 15. Jahrhunderts mit dem modernen europäischen Religionsbegriff zu vergleichen. Der chinesische Begriff wird sich in den letzten fünfhundert Jahren in seiner Semantik geändert haben, so wie sich die modernen Bedeutungen des europäischen Religionsbegriffs erst in den letzten Jahrhunderten herausgebildet haben. Zeitlich asymmetrische Vergleiche beruhen häufig auf der impliziten Vorannahme einer Zeitlosigkeit außereuropäischer Begrifflichkeiten.
2. Außereuropäische Begriffe müssen begriffsgeschichtlich erschlossen und historisch kontextualisiert werden. Diese Forderung kann natürlich nur für Schriftkulturen gestellt werden. Während europäische Ordnungskategorien wie ‚Religion' stets historisiert werden und ihre Begriffsgeschichten entsprechend gründlich aufgearbeitet worden

sind, existieren für entsprechende außereuropäische Termini kaum analogen Studien. Außereuropäische Ordnungskategorien werden oft so behandelt, als ob sie in einem zeitlichen Vakuum existieren. Sie erscheinen zeitlos und statisch. Tatsächlich aber blicken sie ebenso wie europäische Begrifflichkeiten auf eine lange Tradition zurück und weisen komplexe historische Semantiken auf.

3. Ein Beispiel für einen außereuropäischen Religionsbegriff

Im Folgenden möchte ich anhand einer Untersuchung bestimmter Ordnungsbegriffe, mit deren Hilfe in den mongolischen Gesellschaften des 17. bis 19. Jahrhunderts Teile der sozialen Wirklichkeit ausgewählt und in ihrer Differenz zu anderen Bereichen als ‚religiös' beschrieben wurden, ein Beispiel für einen außereuropäischen Religionsbegriff geben. Mein Quellenkorpus besteht aus Einzeltexten unterschiedlicher Textgattungen in tibetischer und mongolischer Sprache: Chroniken und Biographien, den Kolophonen (Schlussvermerken) des mongolischen buddhistischen *Ganjur*,[1] buddhistischen Ritualtexten, säkularen Gesetzestexten, zweisprachigen buddhistischen Wörterbüchern sowie einer schamanischen Chronik.[2] Es wurden absichtlich Texte verschiedener literarischer Gattungen ausgewählt, um den Sprachgebrauch auch in intellektuellen Debatten, die sich nicht auf ‚Religion' beschränken, zu studieren. Die Texte sind in einem Zeitraum von fast vierhundert Jahren entstanden, die frühesten um das Jahr 1600, die spätesten gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Die diachrone Tiefe erlaubt, die historische Entwicklung der Begrifflichkeiten nachzuzeichnen.

3.1. Die Durchsetzung des Buddhismus bei den Mongolen

Wenn im Weiteren von Begriffen die Rede sein wird, die ‚den Buddhismus' beschreiben, muss vorab klargestellt werden, dass die Redeweise ‚der Buddhismus' hier nur der Sprachkonvention geschuldet ist. ‚Der Buddhismus' bezeichnete bei den Mongolen im 17. Jahrhundert kei-

1 Der aus dem Tibetischen zu Beginn des 17. Jahrhunderts übersetzte buddhistische Kanon, s. Kollmar-Paulenz (2002: 151–176).

2 Sie sind mit Titel und bibliographischen Angaben aufgelistet in Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen b*.

nesfalls eine ‚Weltreligion' im heutigen Sinne (also Lehrdoktrinen, Praktiken, Institutionen, Geschichte etc.), sondern ganz konkrete Lehren und Praktiken, die ihnen von tibetischen Mönchen vermittelt wurden.

Als im Jahr 1578 der Altan Khan der Mongolen und Sönam Gyatso[3], der Abt des Klosters Drepung ('Bras spungs) in Zentraltibet, die damals wichtigste geistliche Persönlichkeit der neu entstandenen Gelugpa (dGe lugs pa)-Lehrtradition, am Kökenor See im Nordosten Tibets zusammentrafen, markierte dieses Treffen den Beginn der Übernahme des Buddhismus durch die Mongolen. Während des Treffens wurden Ehrentitel zwischen den beteiligten Fürsten und Mönchen ausgetauscht, unter anderem auch der Titel „Dalai Lama", „Meeres-Lama", für Sönam Gyatso, der als der 3. Dalai Lama berühmt geworden ist. Kurz danach begannen tibetische Lamas und ihre mongolischen Schüler, den Buddhismus unter den Mongolen zu verbreiten, und im Zeitraum von knapp fünfzig Jahren hatten die meisten mongolischen Völker die tibetischen buddhistischen Praktiken und Konzepte übernommen.[4]

Die ‚Buddhisierung' der Mongolen gelang unter anderem so schnell, weil die mongolischen Fürsten die buddhistischen Mönche mit einer buddhismusfreundlichen Gesetzgebung und materiellen Anreizen aktiv unterstützten. Die Gesetzgebung wandte sich gezielt gegen eine bestimmte soziale Gruppe, die so genannten *böge*, Schamanen, und *iduγan*, Schamaninnen (Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen a*). Schamanische Praktiken wurden unter teilweise drakonische Strafen gestellt. Aus mongolischen Quellen wissen wir, dass die für das Schamanisieren wichtigsten Hilfsmittel, die aus Filz oder Holz hergestellten *Ongγod*, Repräsentationen sowohl der Ahnengeister als auch der Hilfsgeister der Schamaninnen und Schamanen, vielerorts systematisch eingesammelt und verbrannt wurden.[5] Anstelle der Schamaninnen und Schamanen boten die

3 Das Tibetische wird, außer in den Anmerkungen, in einer phonetischen Umschrift wiedergegeben. Das Mongolische wird in lateinischer Transkription wiedergegeben, wobei das *č* wie „tsch" und *š* wie „sh" gesprochen wird. Das hintervokalische *gh* wird als *γ* wiedergegeben. Das Sanskrit folgt der heute üblichen wissenschaftlichen Umschrift.

4 Der Buddhismus war unter den Mongolen seit dem 13. Jahrhundert bekannt und unter den Eliten während der mongolischen Yuan-Dynastie (1271–1368) weit verbreitet und beliebt. Auch nach dem Fall der Yuan-Dynastie blieb er bei den Mongolen präsent. So konnten die tibetischen Mönche im 16. Jahrhundert an eine gewisse Vertrautheit mit buddhistischen Praktiken anknüpfen; vgl. Serruys (1963: 181–216; 1966: 165–173).

5 So z. B. in Prajñasagara 1739: Folio 54r5–13; deutsche Übersetzung bei Kollmar-Paulenz (2003: 186).

buddhistischen Mönche buddhistische Rituale und Praktiken für die Bevölkerung an. Unterstützt wurden sie durch die mongolischen Fürsten, die ihren Untertanen versprachen, ihnen Kühe oder Pferde zu schenken, wenn sie buddhistische Formeln (Mantras) auswendig lernten und anwendeten, anstelle die Schamanen zu rufen. Neben den lokalen Fürsten wandten auch die tibetischen Mönche solche Methoden an, um den Menschen die buddhistische Lehre nahe zu bringen (Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen b*).

Über die Begegnung und Auseinandersetzung zwischen den tibetischen buddhistischen Mönchen und den Schamanen und Schamaninnen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert berichten fast ausschließlich buddhistische mongolische Quellen. Damit hören wir nur eine Seite in der Auseinandersetzung zwischen einheimischen und buddhistischen Akteuren. Dies liegt daran, dass schamanische Praktiken zumeist mündlich tradiert wurden. Noch im 20. Jahrhundert sprachen manche Schamanen von ihrer „Lehre ohne Schrift" (Heissig 1992: 26–27). Sowohl die – mehrheitliche – Schriftlosigkeit als auch die politische Unterstützung des Buddhismus durch die mongolischen Fürsten und später das Kaiserreich in China[6] gaben den tibetischen buddhistischen Mönchen die Möglichkeit, ihre eigenen Definitionen der Wirklichkeit durchzusetzen. Die tibetische Wahrnehmung mongolischer sozio-religiöser Wirklichkeit war dabei von den inner-tibetischen polemischen Debatten zwischen den einzelnen Lehrtraditionen geprägt. In Tibet war die gesellschaftliche Ausdifferenzierung eines eigenen Bereichs ‚Religion', in dessen Mittelpunkt heilsrelevante philosophische Lehren zusammen mit ethischen Verhaltensregeln und meditativer Praxis standen, schon seit dem 8. Jahrhundert theoretisch reflektiert und begrifflich gefasst worden (Kollmar-Paulenz 2007: 14). In der Subsumierung des Islam unter den entsprechenden tibetischen Ordnungsbegriff in einem tibetischen Text aus dem 12. Jahrhundert (Kollmar-Paulenz 2005: 225–226) zeigt sich zudem schon früh eine komparatistische Verwendung der Begrifflichkeit. Die tibetischen Mönche brachten also eine analytische Terminologie zu den Mongolen mit, die ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stellte, das auch vergleichend angewendet werden konnte und zur deutenden Aneignung der Wirklichkeit benutzt wurde. In der Folge bildete sich eine Sprachpraxis heraus, die die heterogenen Praktiken, die von den Schamanen und Schamaninnen

6 Die Mongolen der Inneren Mongolei unterwarfen sich 1636 der Qing-Dynastie (1644–1911), die Mongolen der Äußeren Mongolei 1691.

ausgeführt wurden, als eine homogene „Lehre der Schamanen" benannte (Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen a*). Die verwendeten Begriffe wurden bald auch zur Kategorisierung weiterer Lehren und Praktiken angewendet, die als funktional vergleichbar zur buddhistischen Lehre betrachtet wurden. Diese Entwicklung soll nun nachgezeichnet werden.

3.2. Mongolisch-buddhistische Selbstbeschreibungen: Nom und šasin

In den mongolischen Texten des frühen 17. Jahrhunderts werden zwei Termini als Eigenbezeichnungen des Buddhismus gebraucht, *nom* und *šasin*. Sie übersetzen die tibetischen Begriffe *chö* (*chos*) („Dharma")[7] und *tenpa* (*bstan pa*) („[buddhistische] Lehre"), die in ihren kontextuellen Bezügen eine große semantische Breite besitzen.[8] So kann z.B. *chö*, je nach Kontext, (1) heilsrelevante philosophische Lehrsysteme beziehungsweise einzelne Lehrmeinungen, (2) exklusiv die buddhistische Lehre, den Dharma, (3) ‚Lehrtraditionen'[9] im Sinne von sozialen Gemeinschaften oder Gruppen, die spezifische Lehren und kultische Praktiken verfolgen, und (4) in der Wortkomposition *michö (mi chos)* sogar moralische und rechtliche Regeln bezeichnen. In mongolischen Texten werden *nom* und *šasin* je nach Kontext in den Bedeutungen (2) und (3) angewandt. Sie werden oft mit dem attributiven Zusatz *burqan-u*, „des Buddha", also *burqan-u nom / burqan-u šasin*, „Dharma des Buddha, Lehre des Buddha",[10] verwendet. In den Kolophonen des handschriftlichen *Ganjur*,[11] der unter dem letzten mongolischen Großkhan Ligdan 1628/29 angefertigt wurde, werden *šasin* und die Kombination *šasin nom* allein als buddhistische Eigenbezeichnungen benutzt.[12] Sowohl in den frühen *Ganjur*-Texten als auch in den mongolischen historiographischen und

7 Sanskrit *Dharma* bezeichnet u.a. die Gesamtheit der Lehren des Buddha und wurde schon früh als Eigenbezeichnung des Buddhismus gebraucht.

8 Dies trifft ebenso auf den Religionsbegriff in europäischen historischen Kontexten zu, ja sogar für die akademische Religionsdebatte (Riesebrodt 2007: 27–29).

9 Zumeist, aber nicht ausschließlich, in der Komposition *chos lugs*.

10 So z.B. im *Erdeni tunumal neretü sudur* aus dem Jahr 1607: Folio 20v2, 20v8/9, 20v18, 21v11, 21v15/16, 21v23 usw. Hier deutet sich die Weiterentwicklung von *šasin* zu einem allgemeinen Begriff schon an. Weitere Belegstellen aus Chroniken des 17. Jahrhunderts in Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen b*.

11 Dieser *Ganjur* wird in St. Petersburg aufbewahrt, s. Kas'yanenko (1993).

12 Z.B. im Kolophon zur *Bilig-ün čnadu kürügsen jaγun mingγan toγ-a-tu*, s. Kas'yanenko (1993: 136–138).

biographischen Werken des 17. Jahrhunderts wurde somit ein eigener Bereich ‚Religion' ausdifferenziert, der synonym mit ‚Buddhismus' ist. Da ‚Religion' hier identisch mit Buddhismus ist und es außerhalb des Buddhismus keine Religion geben kann (wodurch Religion ein inklusivistisches Konzept ist), wurden die (noch) nicht-buddhistischen Mongolen als *nom ügei* bezeichnet:

> „Religionslos (*nom ügei*) ist dieses mongolische Land, Buddhalos sind die Grenzen in diesem finsteren Land.
>
> Dort gibt es viele, die das Fleisch der Menschen essen und ihr Blut trinken." (Erdeni tunumal neretü sudur, Fol. 25r15–17)

Die Ausdifferenzierung eines eigenen Bereichs ‚Religion' wird besonders gut fassbar in der Abgrenzung zu einem weltlichen oder politischen Bereich. In dem Begriffspaar der „beiden Ordnungen" bilden die Bereiche Staat (*törö*) und Religion (*šasin*) die Grundlagen des idealtypischen buddhistischen Gemeinwesens. In einer mongolischen Chronik des 17. Jahrhunderts werden sie „die friedliche Regierung (*engke törö*) und die kostbare Religion (*šasin nom*)" genannt (Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči, 120).

Die hier genannten Ordnungsbegriffe waren eng mit machtpolitischen Strategien seitens der tibetisch-buddhistischen Mönche verbunden, die sich sowohl über die Rhetorik der religiösen Ausgrenzung, die ‚Religionslosigkeit' mit ‚Zivilisationslosigkeit' (hier: Menschenfresserei) gleichsetzte, als auch über die Dichotomie zwischen Schriftlichkeit und Schriftlosigkeit soziale und politische Kontrolle aneigneten.[13] Ihr Erfolg lässt sich zum einen an der schon erwähnten mongolischen Gesetzgebung des späten 16. Jahrhunderts, die den gesellschaftlichen Machtverlust der Schamaninnen und Schamanen dokumentiert, ablesen. Zum anderen wurde der buddhistische Sangha[14] nach der Eingliederung der Mongolen in das Qing-Reich mit den mongolischen Fürsten politisch gleichgestellt.

13 Vgl. die ganz ähnlichen Strategien im frühneuzeitlichen Europa gegenüber den Bewohnern des amerikanischen Kontinents (Brunotte 2009: 342–344).

14 Sanskrit *Sangha* bezeichnet die buddhistische Mönchsgemeinschaft.

3.3. Der religiös Andere: Die Kategorisierung der Schamaninnen und Schamanen

Schon Quellen aus dem späten 16. Jahrhundert stellen die „wahre Lehre" des Buddhismus der „falschen Sicht" der Schamanen gegenüber. In einem Textfragment über die Abweisung schlechter Omen[15] aus dem Stūpa (Reliquienschrein) von Xarbuxyn Balgas[16] (ca. 1600) finden wir die erste Erwähnung der Bezeichnung *buruγu üjel-tü böge iduγan*, „die Schamaninnen und Schamanen, die eine falsche Sicht besitzen." Der Begriff *buruγu üjel*, „falsche Sicht", wurde meistens in Opposition zu *burqan-u šasin*, „Lehre des Buddha", benutzt, wie das folgende Beispiel illustriert:

> „In dieser Weise wurde die falsche Sicht zu ihrem Ende gebracht und die Lehre des Buddha erschien rein und klar." (Prajñasagara 1739: Folio 54r11–13)

Der Begriff *buruγu üjel* übersetzt das tibetische *talog (lta log)*, „verkehrte Ansicht", und entstammt der inner-tibetischen Polemik. *Talog* wird dort für die gegnerische Doktrin benutzt. Sein Gebrauch ist dabei abhängig vom doktrinären Standpunkt der jeweiligen Verfasser. Die Anwendung des Begriffs *buruγu üjel* auf die Schamaninnen und Schamanen zeigt, dass diese in einer inner-buddhistischen Rangordnung von Lehrsystemen, die funktionalistisch an ihrer möglichen Heilsrelevanz gemessen wurden, als die schlechtere Lehre galten.

Sowohl *üjel*, „[Welt]Sicht", und *nom*, „Lehre", suggerieren ein Bündel von verschiedenen Lehrkonzepten, besonders in Opposition zu *burqan-u šasin*. Allerdings werden in keinem mir bekannten Text aus dem 17. und 18. Jahrhundert diese schamanischen Konzepte näher bestimmt. Lediglich in der näheren Bestimmung *böge udaγan-nar-un buruγu üjel*, „die falsche Sicht der Schamanen und Schamaninnen" werden die Vertreter dieser „falschen Sicht" benannt. Genau diese Personalisierung aber gibt Aufschluss über das Strukturmoment, das die tibetischen Mönche dazu bewog, die Schamaninnen und Schamanen als Akteure in demselben gesellschaftlichen Feld zu betrachten und sie daher demselben Klassenbegriff zuzuordnen. In den Texten werden ihre Tätigkeiten im Wettbewerb mit den buddhistischen Mönchen beschrieben: Sie sind vor allem als Heiler und Exorzisten aktiv. Damit nehmen die Schamaninnen und

15 Text XBM 150, publiziert in Chiodo (2009: 182).

16 Eine Ruinensiedlung im Süden des Bulgan-Ayimags, 240 Kilometer westlich von Ulaanbaatar. In dem dortigen Stūpa fand man circa tausend Textfragmente.

Schamanen, jedenfalls teilweise, dieselbe gesellschaftliche Funktion ein wie viele tibetisch-buddhistische *chöpa (chos pa)*. Tibetisch *chöpa* bezeichnet sämtliche religiös Praktizierenden innerhalb der tibetischen Gesellschaften, seien sie nun in Klöstern lebende Mönche und Nonnen, verheiratete Dorf-Lamas, Exorzisten, Wettermacher, Astrologen und Heiler. Aufgrund ihrer sozialen Funktion wurden die mongolischen Schamaninnen und Schamanen dieser Kategorie zugeordnet.

Die verwendeten mongolischen Begriffe, die schon genannten *üjel* (*lta), nom (chos),* und *šasin (chos)*, sind zwar vor dem Hintergrund der tibetischen Begriffe zu lesen, aber sie verändern sich in den neuen mongolischen Kommunikationskontexten ab dem 17. Jahrhundert. Ihre Bedeutung verschiebt sich weg von philosophischen Lehrsystemen hin zu sozialen Gruppierungen und ihren kultischen Praktiken. Sichtbare und performative Aspekte von ‚Religion' stehen im Zentrum der tibetisch-mongolischen buddhistisch-schamanischen Auseinandersetzungen. So wurde schon in Texten des 17. Jahrhunderts die buddhistische Aufforderung, den „Dharma zu verbreiten", als öffentlicher, für alle sichtbarer Vollzug buddhistischer Rituale und Praktiken beschrieben (Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen b*). In mongolischen Abhandlungen aus dem 19. Jahrhundert, die erstmals die „Lehre der Schamanen" inhaltlich füllen, wird die Bedeutungsverschiebung von *šasin* vollends greifbar: Die „Lehre der Schamanen" (*böge-ner-ün šasin*) wird beschrieben als „Methode, die den Lebewesen [in diesem Leben] hilft" (Yumsunov 1875: 95), mittels Praktiken und Ritualen wie dem Exorzismus böser Geister, der Divination aus dem Schulterblattknochen eines Schafs und Segenssprüchen zum Schutz vor Krankheit oder zum Erlangen von Glück, Segen und Wohlstand (Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen b*).

3.4. Šasin als komparatistischer Begriff

Die sich schon im 17. Jahrhundert abzeichnende Präferenz für *šasin* als Ordnungsbegriff für heilsrelevante Lehrsysteme und Kultpraktiken setzte sich in den mongolischen Werken des 18. und 19. Jahrhunderts fort, wie die Analyse mongolischer Chroniken und Biographien aus dieser Zeit ergab (Kollmar-Paulenz, *im Erscheinen b*). In diesen Jahrhunderten emanzipierte sich der Begriff *šasin*, und, in weit geringerem Maße, auch *nom*, von seiner ausschließlich buddhistischen Bedeutung. Er wurde zunehmend komparatistisch verwendet in dem Sinne, dass er immer öfter dazu diente, verschiedene als funktional vergleichbar erfasste Teilbereiche

der sozialen Wirklichkeit, die als ‚religiös' im oben beschriebenen Sinne klassifiziert wurden, unter einem Oberbegriff zu subsumieren. Diese Entwicklung ist wohl im Wesentlichen durch die Auseinandersetzung mit den Schamaninnen und Schamanen in Gang gesetzt worden. Für diese finden wir nun den Terminus *böge-ner-ün šasin* („Lehre der Schamanen"),[17] aber auch verstärkt das abwertende *qara šasin* („schwarze Lehre") gegenüber *sira šasin* („gelbe Lehre").[18] *Sira šasin* bezeichnet dabei die bei den Mongolen verbreitete tibetische Form des Buddhismus allgemein, wobei die Gelugpa-Lehrtradition zur Norm erhoben wurde.[19] *Qara šasin* avancierte sehr schnell zur Eigenbezeichnung der schamanischen Akteure, die sich nun zu einer „schwarzen Lehre" bekannten. Die Farbe der Schamaninnen und Schamanen ist bei den Mongolen seit dem 13. Jahrhundert weiß. Warum sie diese negative Fremdbezeichnung übernahmen, ist unklar. Auch heute bezeichnen sich Schamaninnen und Schamanen als dem *qara šasin* zugehörig.

Seit dem 19. Jahrhundert wurden in mongolischen Texten der Islam und das Christentum ebenfalls dem Ordnungsbegriff *šasin* zugewiesen und als *Lalu-yin šasin* („Lehre der Muslime") beziehungsweise *Keristos-un šasin* („Lehre des Christus") bezeichnet (u. a. Toboev 1863: 15). *Šasin* hat sich damit innerhalb zweier Jahrhunderte von einer ‚inklusivistischen' Eigenbezeichnung zu einem komparatistischen Ordnungsbegriff entwickelt.

4. Fazit

Die Analyse der mongolischen Terminologie des 17. bis 19. Jahrhunderts hat gezeigt, dass in der intellektuellen Reflektion der Begegnung und Interaktion zwischen Schamanen und Buddhisten eine Begrifflichkeit entwickelt wurde, die bestimmte Bereiche der sozialen Wirklichkeit, nämlich religiös-philosophische Lehren sowie Rituale und Kultpraktiken zur Alltagsbewältigung, unter einem Ordnungsbegriff zusammenfasste. Funktionale Aspekte wie die soteriologische (Heils-) Leistung philosophischer Lehren oder die sozialen Tätigkeiten ihrer jeweiligen Vertreter, z. B. als Heiler, waren für die Kategorisierung ausschlaggebend.

17 So bei Yumsunov (1875: 92 ff).

18 Die Bezeichnung geht auf die gelbe Kopfbedeckung der Gelugpa-Mönche zurück.

19 Siehe z. B. die Biographien der Jebtsundamba Qutuγtus in Bawden (1961: Folio 1r8).

Diese Terminologie wurde seit dem 18. Jahrhundert komparatistisch verwendet und entwickelte sich zu dem Allgemeinbegriff *šasin*, der im heutigen Mongolischen den modernen europäischen Religionsbegriff übersetzt. Wichtig ist festzuhalten, dass der Begriff *šasin* nur für religiöse Teilbereiche verwendet wurde und wird, nicht jedoch für andere Bereiche wie z. B. ‚Philosophie'. Dass *šasin* heute im Wörterbuch als *Religion* übersetzt wird, heißt aber nicht, dass beide Begriffe inhaltlich deckungsgleich sind. Das für das europäisch-protestantische Verständnis so wichtige innere Gefühl und der bekenntnishafte Glaube an einen persönlichen Gott sind für das mongolische Religionsverständnis irrelevant. Stattdessen stehen Kultpraktiken und heilsrelevante philosophische Lehren im Mittelpunkt.

Die eingangs erwähnte These, außereuropäische Kulturen besäßen keine Religionsbegriffe, lässt sich, wie dieser Beitrag gezeigt hat, nicht aufrechterhalten. Die diachrone Erforschung außereuropäischer Wissensordnungen bleibt damit für eine Religionswissenschaft, die den Anspruch auf globale Relevanz erhebt, ein wichtiges Forschungsdesideratum.

Literatur

Bawden, Charles R. 1961. The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes. Wiesbaden.

Brunotte, Ulrike. 2009. Religion und Kolonialismus, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Band 1. Göttingen, 339–369.

Campany, Robert. 2003. „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)", in: History of Religions 42(4): 287–319.

Chiodo, Elisabetta. 2009. The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 2. Wiesbaden.

Erdeni tunumal neretü sudur. 1607. Xerokopie der Handschrift aus der Bibliothek des Instituts für Geschichte und Literatur der Innermongolischen Akademie der Sozialwissenschaften, Hohot (VR. China).

Feil, Ernst. 1986. Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen.

Gentz, Joachim. 2006. Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas in Konflikt und Harmonie. Figuren und Strategien einer Debatte, in: Edith Franke / Michael Pye (Hg.), Religionen nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien. Münster, 17–40.

Haußig, Hans-Michael. 1999. Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam. Bodenheim.

Heissig, Walther. 1970. Die Religionen der Mongolei, in Giuseppe Tucci / Walther Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart.

Heissig, Walther. 1992. Schamanen und Geisterbeschwörer in der östlichen Mongolei. Gesammelte Aufsätze. Wiesbaden.

Isibaldan. 1835. Faksimile in Walther Heissig (Hg.), Erdeni-yin erike. Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835). In Faksimile mit Einleitung und Namensverzeichnis herausgegeben von W. Heissig. Kopenhagen 1961.

Kas'yanenko, Zoya K. 1993. Katalog peterburgskogo rukopisnogo „Ганzhura". Sostavlenie, vvedenie, transliteraciya i ukazateli. Moskva.

Kippenberg, Hans G., Stuckrad, Kocku von. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft. München.

Kollmar-Paulenz, Karénina. 2002. The Transmission of the Mongolian Kanjur: A Preliminary Report, in: Helmut Eimer / David Germano (Hg.), The Many Canons of Tibetan Buddhism. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000. Leiden, Boston, Köln, 151–176.

Kollmar-Paulenz, Karénina. 2003. „Der Buddhismus als Garant von ‚Frieden und Ruhe'. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11: 185–207.

Kollmar-Paulenz, Karénina. 2005. „Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens fremder Religionen", in: Peter Rusterholz / Rupert Moser (Hg.), Wie verstehen wir Fremdes? Bern usw., 217–237.

Kollmar-Paulenz, Karénina. 2007. Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen. Bern.

Kollmar-Paulenz, Karénina. *Im Erscheinen a.* „The Invention of 'Shamanism' in 18th Century Mongolian Elite Discourse", in: *Rocznik Orientalistyczny*, Warschau.

Kollmar-Paulenz, Karénina. *Im Erscheinen b.* Lamas und Schamanen: Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um aussereuropäische Religionsbegriffe, in: Peter Schalk et al. (Hg.), Ist ‚Religion' eine europäische Erfindung? Auf der Suche nach semantischen und funktionalen Äquivalenten in der asiatischen Religionsgeschichte. Uppsala.

Prajñasagara. 1739. Boγda neyiči toyin dalai mañjusryi-yin domoγ-i todorqai-a geyigülügči čindamani erike kemegdekü orosiba. Xerokopie des Blockdrucks aus Beijing.

Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči. Kökeqota: Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1980.

Riesebrodt, Martin. 2007. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München.

Serruys, Henry. 1963. „Early Lamaism in Mongolia", in: Oriens Extremus 10: 181–216.

Serruys, Henry. 1966. „Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia", in: Oriens Extremus 13: 165–173.

Smith, William Cantwell. 1963. The Meaning and End of Religion. New York.
Toboev, Tuγultur. 1863. Qori kiged aγuyin buriyad-nar-un urida-daγan boluγsan anu, in: Nikolaj N. Poppe (Hg.), Letopisi khorinskikh buryat. Vypusk I. Khroniki Tuγultur Toboeva i Vandana Yumsunova. Trudy instituta vostokovedeniya, IX. Moskva, Leningrad 1935, 1–47.
Yumsunov, Vandan. 1875. Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uγ ijaγur-un tuγuji, in: Nikolaj N. Poppe (Hg.), Letopisi khorinskikh buryat. Vypusk I. Khroniki Tuγultur Toboeva i Vandana Yumsunova. Trudy instituta vostokovedeniya, IX. Moskva, Leningrad 1935, 48–172.

I.5 Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion' jenseits des Eurozentrismus

Michael Bergunder

1. ‚Religion' – eine europäische Erfindung?

‚Religion' ist innerhalb der Religionswissenschaft weitgehend umstritten (McCutcheon 1997; Fitzgerald 2000; Sabbatucci 2000 [1990]; Dubuisson 2003; Stausberg 2009). Dennoch hat die bisherige Diskussion zu einem interessanten Erkenntnisgewinn geführt. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich ein erstaunlich breiter Konsens der Forschung darüber gebildet, dass das heutige Religionsverständnis in seiner Genese ein vergleichsweise neues Produkt der europäischen Geistesgeschichte darstellt. Die heutigen Verwendungsweisen von ‚Religion' lassen sich auf Debatten des europäischen 19. Jahrhunderts zurückführen, mit markanten Vorläufern im Deismus und in der Aufklärung (Wagner 1991; Ahn 1997; Feil 2000; Krech 2002; Bergunder 2009).

Allerdings gibt es nach wie vor eine gewisse Verwirrung, was dieser Befund wirklich bedeutet. Der Entstehungsort von ‚Religion' wird oft mit Eigentumsansprüchen versehen. Aus der europäischen Herkunft von ‚Religion' wird auch ein europäischer Eigentumsanspruch auf ‚Religion' abgeleitet. Dabei wird der Begriff ‚europäisch' meist im beliebigen Austausch mit ‚westlich', ‚christlich' oder auch ‚westlich-christlich' verwendet, was nicht zur Klarheit der Fragestellung beiträgt. In jedem Fall sind Ursprung und Eigentum zwei unterschiedliche Aspekte, denn Eigentum ist kein notwendiges Attribut zu Ursprung. Ansonsten hätte sich zum Beispiel das ‚germanische' Deutschland nicht die ‚Demokratie' aneignen können, denn dieses Wort ist eindeutig ‚griechischen' Ursprungs.

Die Verkopplung von Ursprung und Eigentum führt zudem zu einem geradezu verblüffenden Eurozentrismus innerhalb der religionswissenschaftlichen Theoriebildung, wenn die Diskussion um ‚Religion' implizit als eine eigentümlich ‚westliche' Angelegenheit betrachtet wird. Nicht-Europäer, die über ‚Religion' reden, benutzen demnach ein Konzept,

dass ihnen nicht gehört und ihnen nicht ‚eigen' ist. Diese Implikation ist alles andere als theoretisch, denn, wenn wir heute durch die Welt reisen, dann können wir entdecken, dass auch überall in der nicht-westlichen Welt und in allen nicht-westlichen Sprachen ein etablierter Gebrauch von ‚Religion' zu finden ist (Peterson & Walhof 2002). Wie ist dieser aber zu bewerten? Handelt es sich hier um die (nicht-authentische) Nachahmungen des ‚westlichen' Gebrauchs? Entfremdet er diejenigen, die ihn in nicht-‚westlichen' Kontexten gebrauchen? Steht er im Gegensatz zu ihren ‚eigenen', nicht-‚westlichen' Traditionen?

Diese Problemlage ist hochgradig ideologisch aufgeladen und lädt zu ideologischen Antworten ein. In ihrem Kern steckt aber auch eine einfache historische Frage: Welche historischen Prozesse haben dazu geführt, dass ‚Religion' heute global verwendet wird? Aus meiner Sicht stellt es eine vordringliche Aufgabe der Religionswissenschaft dar, dieser historischen Frage durch ein entsprechendes Quellenstudium genauer nachzugehen. Dabei kann die Religionswissenschaft gewinnbringend an die Diskussionen in anderen Wissenschaftsdisziplinen anknüpfen.

2. ‚Religion' und Globalgeschichte

Der britische Kolonialhistoriker Christopher A. Bayly (2006 [2004]) hat vor einiger Zeit den umfassenden Entwurf einer Globalgeschichte vorgelegt, die das lange 19. Jahrhundert als entscheidende Weichenstellung für die Moderne und als eine Phase der ersten Globalisierung betrachtet. Bayly (2006: 13–14) konstatiert im 19. Jahrhundert das „Entstehen globaler Uniformität", eingebunden in einen komplexen Prozess einer „ambivalenten Beziehung zwischen dem Globalen und dem Lokalen". Dabei räumt Bayly der Frage der Religion breiten Raum ein und nennt die Uniformierung von ‚Weltreligionen' eines der zentralen Phänomene des 19. Jahrhunderts. Inzwischen sind weitere globalgeschichtliche Entwürfe erschienen, die ebenfalls ‚Religion' ausführlich thematisieren (Beyer 2006; Osterhammel 2009). Innerhalb dieser globalgeschichtlichen Forschung ist dabei ein gewisser Trend zu beobachten, ‚Religion' zunächst als eine westliche Erfindung zu betrachten, die sich in einem zweiten Schritt seit dem 19. Jahrhundert global durchgesetzt habe (Osterhammel 2009: 1242).

3. Orientalismus

Diese globalgeschichtliche These trifft sich mit der zentralen Einsicht der sogenannten Orientalismus-Debatte, die besagt, dass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts den kolonisierten Kulturen und Gesellschaften westliches Wissen aufzwang. Der theoretische Rahmen, innerhalb dessen dies diskutiert wird, wurde von dem palästinensisch-amerikanischen Literaturwissenschaftler Edward Said (1935–2003) formuliert. Said (1978) stellte die These auf, dass der ‚Orient' ein monologisches Produkt westlichen Wissens sei, konstruiert als Alterierungsdiskurs zur eigenen Kultur und Religion: Der ‚Orient' war immer der ‚andere', der in dieser Unterscheidung zur Versicherung der eigenen Identität diente. Im Zuge des Kolonialismus im 19. Jahrhundert wurde diese westliche Konstruktion des Orients dann den Kolonisierten aufoktroyiert, und sie wurden gezwungen, ihre eigene Identität in deren Rahmen zu definieren. Mit diesem Said'schen Ansatz konnten die kulturellen Folgen des Kolonialismus in seiner ganzen Radikalität erfasst werden. Die Begegnung der Kolonisierten mit dem Kolonialherrn war kein ‚Dialog' zwischen gleichberechtigten Individuen sondern ein Aushandlungsprozess innerhalb eines Machtdiskurses, in denen die Positionen der Sprechenden äußerst ungleich verteilt waren. Said orientiert sich hier an den Überlegungen des französischen poststrukturalistischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984). Die ‚sprechenden Subjekte' sind bei Foucault den Regeln und Ausschließungsmechanismen der herrschenden Diskurse unterworfen. Eine „diskursive Polizei" (Foucault 1991: 25) steht gewissermaßen im Dienst der kolonialen Machtverhältnisse und sorgt dafür, dass die Kolonisierten nur untergeordnete Artikulationsmöglichkeiten erhalten. Wird ‚Religion' in diesem Sinne als Bestandteil des westlichen Wissens über den ‚Orient' verstanden, dann ist sie zugleich im Zuge des kolonialen Machtdiskurses auch den Kolonisierten entsprechend aufgezwungen wurden. Ungeachtet der unterschiedlichen Gewichtung der Rolle des Kolonialismus, trifft sich dieser Ansatz im Kern also mit dem globalgeschichtlichen Standpunkt, denn beide rechtfertigen in gewisser Weise die Rede von ‚Religion' als europäischer Erfindung.

4. Postkolonialismus

Die Orientalismus-Debatte hat eine breite Diskussion darüber angestoßen, wie die Rolle der Kolonisierten innerhalb eines kolonialen Machtdiskurses genauer zu verstehen ist, denn bei Edward Said wird diese Frage nicht weiter vertieft. Diesbezügliche Entwürfe werden meist unter der Bezeichnung ‚Postkolonialismus-Forschung' (*Postcolonial Studies*) oder ‚Postkolonialismus' (*Postcolonialism*) verhandelt (Young 2001; Varela & Dhawan 2005).

Dabei geht auch der Postkolonialismus davon aus, dass die kolonisierten Subjekte dem Orientalismus als Teil des westlichen Wissens unterworfen sind, also keine autonomen vorgängigen Subjektpositionen besitzen. Aber jede Fixierung von Bedeutung, auch innerhalb eines kolonialen Machtdiskurses, ist nur als konkrete Artikulation vorhanden und kann ihre Dauerhaftigkeit nur durch die Wiederholung dieser Artikulation garantieren. Jeder Bedeutungs-Fixierung ist also eine „Zitatförmigkeit" eigen, wie es Judith Butler (1997) nennt, oder anders ausgedrückt: Jede Bezeichnung (*Signifikation*) stellt eine Wiederbezeichnung (*Resignifikation*) dar. Jede Wiederbezeichnung enthält aber als solche auch die Möglichkeit des Anderswerdens des Wiederholten, so dass jede Wiederbezeichnung auch Transformation ermöglicht. Deshalb sind koloniale Diskurse keineswegs invariabel, sondern von polyphoner und instabiler Natur. Sie verfügen durchaus über eine beträchtliche Dynamik, ein erhebliches Transformationspotential und in ihrer Brüchigkeit kann sich gleichzeitig Widerstand artikulieren (Bhabha 2000). Genau dies gilt es historisch zu erfassen.

Wenn in einem Diskurs alle Artikulationen aufeinander verweisen, dann ergibt sich daraus auch eine gegenseitige Abhängigkeit der Sprecher, selbst wenn deren Artikulationsmöglichkeiten sehr unterschiedlich sind. Daraus lässt sich die Forderung ableiten, Globalgeschichte als „Verflechtungsgeschichte(n)" (*entangled histories*) zu begreifen, „denn die miteinander in Beziehung stehenden Entitäten sind selbst zum Teil ein Produkt ihrer Verflechtung" (Conrad/Randeria 2002: 17). Damit ist vor allem gemeint, dass auch der Westen durch seine ‚Verflechtungen' mit den Kolonien keine autonome Geschichte erlebte, sondern seine Identitätsbildungen mit denen der Kolonisierten ‚verflochten' waren. Auch wenn das westliche Wissen eine hegemoniale Stellung innehatte, war es zugleich das Produkt einer „Verflechtung" (*entanglement*).

5. Fallbeispiel ‚Hinduismus' als ‚Religion': Paul Deussen und Swami Vivekananda

Orientalismus-Debatte und Postkolonialismus-Forschung werden auch in der deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Forschung zunehmend rezipiert (Nehring 2003; 2005; Nehring in diesem Band), es gibt aber nach wie vor prinzipielle Vorbehalte, die in der Regel auf einer verzerrten Darstellung ihres Anliegens beruhen (vgl. z. B. Riesebrodt 2007: 17–36). Dies führt schnell zu abstrakten ideologischen Grabenkämpfen, durch die übersehen werden kann, dass die Annahmen der Postkolonialismus-Forschung vor allem dazu beitragen wollen, historische Quellen angemessen und plausibel zu interpretieren. Daran sollte sie gemessen werden. Deshalb wird hier ein konkretes Fallbeispiel vorgestellt, um zu zeigen, wie die Konzeptualisierung von ‚Religion' als globaler und kolonialer Diskurs helfen kann, umfassende historische Zusammenhänge zu erfassen. Aufgrund des beschränkten Umfangs des vorliegenden Textes muss es leider bei einer groben Skizze bleiben und eine ausführliche Darstellung auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden.

5.1. Orientalismus

5.1.1. Vivekananda und der ‚Hinduismus' als ‚Religion'

In Indien wird heute wie selbstverständlich vom Hinduismus als ‚Religion' gesprochen. Das war aber nicht immer so. Einer der ersten Hindus, bei dem sich die Rede vom ‚Hinduismus' als ‚Religion' in selbstverständlicher und etablierter Weise findet, war der indische Mönch Swami Vivekananda (1863–1902).

Vivekananda ist dadurch berühmt geworden, dass er auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago im Jahre 1893 eine Rede über den Hinduismus als ‚Religion' gehalten hat. Er betonte in einem Brief an einen indischen Anhänger aus dem Jahre 1895, wie sehr es ihm dort darum gegangen sei, den ‚Hinduismus' dem Christentum als gleichberechtigte ‚Religion' gegenüberzustellen: „Das Parlament der Religionen wurde mit der Absicht organisiert, die Überlegenheit der christlichen Religion über alle anderen Glaubensformen zu beweisen, aber die philosophische Religion des Hinduismus war dennoch in der Lage, ihren Platz zu behaupten." (Vivekananda CW 5:64). Vivekananda stellte

dabei die These auf, dass der Hinduismus als Religion auf der indischen Philosophie des Advaita Vedanta beruhe (Rambachan 1994). Diese monistische Philosophie geht auf einen gewissen Sankara aus dem 8. Jahrhundert zurück und war bis dahin vor allem unter brahmanischen Asketen verbreitet.

Von daher stellt sich unmittelbar die Frage, wie Vivekananda darauf kam, dass der Hinduismus eine Religion sei, die ausgerechnet auf dieser Askese-Philosophie des Advaita Vedanta beruhe? Wenn die Orientalismus-These recht hätte, müsste sich eine Abhängigkeit dieser Ideen Vivekanandas von der westlichen Repräsentation Indiens zeigen lassen. In der Tat beruft sich Vivekananda ausdrücklich auf die westliche Indologie: „Wird im Westen über das religiöse Denken in Indien geschrieben, wird hauptsächlich eine Schule des indischen Denkens dargestellt; sie wird Advaitismus genannt, die monistische Seite der indischen Religion; und manchmal wird davon ausgegangen, dass alle Lehren der Veden in diesem einen System der Philosophie enthalten sind." (Vivekananda CW 2:238).

Besonders interessierte sich Vivekananda für einen Mann namens Paul Deussen. Ihm widmete er im Jahre 1896 sogar einen längeren Artikel in der von ihm herausgegebenen indischen Zeitschrift *Brahmavadin*, wo es u. a. heißt: „Deussen ist sicherlich am freimütigsten unter den [europäischen] Gelehrten in seiner Meinungsäußerung über den [Advaita] Vedanta."[1] (Vivekananda CW 4:276). Wer ist nun dieser Paul Deussen, der für Vivekananda so wichtig war?

5.1.2. Deussens Hinduismus-Bild

Paul Deussen (1845–1919) ist heute etwas in Vergessenheit geraten, war aber zu seiner Zeit ein schillernder Gelehrter (Halbfass 1990: 128–133; Feldhoff 2008). Aus kleinen Verhältnissen eines ländlichen Pfarrhauses stammend, besuchte er mit Friedrich Nietzsche zusammen das Internat in Schulpforta und beide verband später eine lebenslange Freundschaft. Er studierte sowohl Philosophie als auch Sanskrit und bekam 1889 einen Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Kiel. Deussen war ein liberaler Freigeist, der anscheinend über seine Plato-Studien, mit denen er promoviert wurde, zu einem geistigen Monismus gelangte, der auch die Annahme einer personalen Gottesvorstellung kategorisch ausschloss (Deussen 1922: 101–102; Feldhoff 2008: 64). Auch der transzen-

1 Hier und im Folgenden: alle Übersetzungen stammen vom Autor.

dentalistisch geprägte amerikanische Unitarier Theodore Parker dürfte bei ihm Spuren hinterlassen haben, nachdem Deussen eines seiner Werke ins Deutsche übersetzt hatte (Feldhoff 2008: 56–60). Schon während seines Studiums hatte Deussen begonnen, Sanskrit zu lernen. Durch Nietzsche wurde er auf Arthur Schopenhauer (1788–1860) aufmerksam gemacht. Schopenhauer (1965: 471) sah in den Upanishaden „die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit" und bezog sich dabei ausdrücklich auf deren Interpretation durch den Advaita Vedanta. Im Advaita Vedanta fand Deussen nun wie Schopenhauer den geistigen Monismus Platos wieder. Aber auch in der Philosophie Immanuel Kants – dem Schulphilosophen des ausgehenden 19. Jahrhunderts – sah er eine klare Parallele zur Lehre des Advaita Vedanta, eine für heutige Leser verblüffende Ansicht, die übrigens auch Friedrich Nietzsche zeitweilig teilte (van der Veer 2001: 78) und ebenfalls auf Schopenhauer zurückgeht (Glasenapp 1960: 68). Die Zusammenschau von indischer und europäischer Tradition lieferte für Deussens geistigen Monismus den Beweis von dessen Universalität über Kulturgrenzen und geschichtliche Beeinflussungen hinweg.

Deussens Interpretation des Advaita Vedanta war ganz vom europäischen Kontext seiner Zeit abhängig und völlig monologisch. Als er im Jahre 1883 seine grundlegende Schrift über das „System des Vedanta" beendete, war ihm bis dahin wahrscheinlich noch kein einziger Hindu begegnet, geschweige denn ein zeitgenössischer indischer Gelehrter des Advaita Vedanta. Entsprechend der These der Orientalismus-Debatte, handelte es sich hier also um ein imaginiertes Indien, das dazu diente, eine monistisch-philosophische Position zu universalisieren und gegen den christlichen Theismus im europäischen Diskurs der Zeit zu legitimieren. Indien als Land des Advaita Vedanta war das ‚andere' zum christlich-konfessionellen Europa. Die historische Frage, die sich jetzt ergibt, ist, wie die Inder und speziell Vivekananda von den Anschauungen Deussens Kenntnis erlangt haben.

5.1.3. Deussens Einfluss auf Vivekananda

Von November 1892 bis März 1893 unternahm Deussen mit seiner Frau eine ausgedehnte Indienreise, die beträchtliches Aufsehen erregte. Deussen hatte schon früher seine außerordentliche Sprachbegabung unter Beweis gestellt und so gelang es ihm, sich am Anfang der Reise schnell einen aktiven Gebrauch des Sanskrits anzueignen (Deussen 1904: 2). Dies eröffnete ihm nicht nur sprachlichen Zugang zu den traditionellen

Hindu-Pandits, sondern gab seinen Vorträgen zum Advaita Vedanta, die er in Indien hielt, auch eine besondere gelehrte Autorität. Der krönende Abschluss der Reise war ein Vortrag vor der Royal Asiatic Society in Bombay am 25. Februar 1893. Als besonders folgenreich sollte sich dabei erweisen, dass Deussen das Manuskript, das in kondensierter Form seine Interpretation des Advaita Vedanta enthielt, veröffentlichen ließ und es daraufhin praktisch in allen großen englischen und regionalsprachigen Zeitung vollständig abgedruckt wurde (Deussen 1904: 203). Wer die enge kommunikative Verzahnung der Elitendiskurse im kolonialen Indien kennt, wird daraus schließen, dass Deussens Text praktisch unter sämtlichen gebildeten Hindus in Indien schnell bekannt wurde. Angesichts der Kürze und Prägnanz des Textes und seiner leicht zugänglichen Sprache stehen die Chancen zudem gut, dass er intensiv gelesen und studiert wurde. Darauf deutet auch hin, dass er sogar im weit von Bombay entfernten südindischen Madras gut bekannt war. Bei einer dortigen öffentlichen Versammlung von Hindus im September 1894, die zu Ehren von Vivekanandas Teilnahme am Weltparlament der Religionen – Vivekananda weilte zu dieser Zeit noch in Amerika – veranstaltet wurde, zitierte der Hauptredner ausführlich aus diesem Papier (Basu/Ghosh 1969: 41–45). Die diskursive Mächtigkeit von Deussens Vortrag lässt sich zudem daran ermessen, dass, ebenfalls im fernen Madras, indische Gegner des Advaita Vedanta ihn der harschen Kritik für notwendig befanden (*Siddhanta Deepika* 2: 1898: 215).

Es spricht viel dafür, dass Vivekananda Deussens Vortrag, der in den Kernpunkten mit seinen eigenen Vorstellungen vom Advaita Vedanta konform geht, unmittelbar nach seinem Erscheinen in der indischen Presse las. Dieser Text war sicher auch einer der Gründe, warum er Deussen auf seiner Europa-Reise im August 1896 in Kiel besuchte, wodurch eine weitere historischer Ort festgehalten werden kann, durch den Vivekananda Deussens Vorstellungen vom Advaita Vedanta kennenlernte (Virajananda 1915: 40–50; Deussen 1922: 305–306).

5.2. Postkolonialismus

5.2.1. Vivekanandas Gegenpositionierung

Aus den bisher skizzierten historischen Zusammenhängen lässt sich am Beispiel Paul Deussens die starke Abhängigkeit Vivekanandas von orientalistischen Indienbildern erkennen. Der gesamte Prozess der Ver-

mittlung orientalistischer Vorstellungen in den indischen Kontext hinein und Vivekanandas Rolle dabei sind äußerst komplex und können hier nicht weiter ausgeführt werden (King 1999). Aber jede Übernahme ist, wie bereits erwähnt, ein Zitat und jedes Zitat birgt die Möglichkeit einer Bedeutungsverschiebung in sich, die Raum für abweichende Ansprüche lässt. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Bewertung des Advaita Vedanta bei Deussen und Vivekananda. Für Deussen (1887: VIII; 1894: 22) war klar, dass in der Kantinterpretation Schopenhauers die Lehre des Advaita Vedanta „ihren eigentlichen wissenschaftlichen Unterbau finden würde" und dadurch ein „mit sich selbst übereinstimmendes Lehrsystem" entstanden war, das „in seinem praktischen Teile als ein seiner ganzen Tiefe nach auf wissenschaftlicher Grundlage erneutes Christentum erscheint und für absehbare Zeiten die Grundlage alles wissenschaftlichen und religiösen Denkens der Menschheit werden und bleiben wird". Vivekananda dagegen sah im Hinduismus, der sich auf den Advaita Vedanta als zentrale Philosophie berief, die „universale Religion" der Zukunft, womit er vor allem gegen den gleichlautenden Anspruch des Christentums polemisierte: „Ihr habt […] die Ansprüche von Dr. Barrows [dem Haupt-Organisator des Weltparlaments der Religionen in Chicago] gehört, dass das Christentum die einzig universale Religion ist. […] ich denke, dass es der [Advaita] Vedanta, und der Vedanta alleine ist, der die universale Religion des Menschen werden kann und dass keine andere [Religion] für diese Rolle geeignet ist." (CW 3:182) Vivekananda teilte mit Deussen zwar die Meinung, dass ein geistiger Monismus, wie er bei Plato, Sankara und Kant gelehrt werde, die einzig zukunftsträchtige Perspektive der Menschheit sei, aber während Deussen ihn mit Kant und Schopenhauer vollendet sah, beanspruchte Vivekananda diesen Platz für den indischen Advaita Vedanta und bestritt damit die Vorherrschaft des westlichen Denkens, obwohl er zugleich inhaltlich von den diskursiven Vorgaben des Orientalismus abhängig blieb und ihn ‚zitierte'.

5.2.2. Vivekanandas umstrittener Hinduismus

Um die Abhängigkeit Vivekanandas Advaita Vedanta von westlichen Repräsentationen präziser zu beschreiben, müsste auch umfassend untersucht werden, welche zeitgenössischen indischen Quellen Vivekanandas Bild vom Advaita Vedanta geprägt haben könnten. Eine solche historische Rekonstruktion ist komplex, da über das ganze 19. Jahrhundert hinweg westliche Repräsentation und indische Appropriation bezüglich des Advaita Vedanta Hand in Hand gingen, also eine enge

‚Verflechtungsgeschichte' eingegangen sind. Deshalb kann hier nicht näher darauf eingegangen werden (vgl. für eine Kurzübersicht Bergunder 2006: 142–154). In jedem Fall war die Wahl des Advaita Vedanta im indischen Kontext alles andere als selbstverständlich und Vivekananda erinnerte sich daran, dass er, als er das erste Mal von den Inhalten des Advaita Vedanta gehört hatte, ausgerufen habe: „Nichts kann absurder sein!" (Gambhirananda 1983: 20).

Von daher überrascht es nicht, dass es auch Stimmen gab, die gegen die Sichtweise Vivekanandas protestierten. Sie wurden in der Forschung bisher kaum wahrgenommen, weil sie innerhalb des kolonialen Machtdiskurses nur wenig Durchschlagskraft hatten. Sie standen gegen eine Repräsentation des Hinduismus durch Vivekananda, die mit der hegemonialen Sichtweise des westlichen Orientalismus korrelierte. Gerade diese Gegenpositionierungen sind für den Religionshistoriker aber besonders wichtig. Sie zeigen zum einen, wie ungleich die Artikulationsmöglichkeiten auch unter Indern verteilt waren. Zum anderen zeigen sie, wie jede hegemoniale Artikulation auf dem Ausschluss anderer Positionen beruht und damit immer auch umstritten ist. So protestierten tamilische Hindus in Südindien vehement gegen Vivekananda und beharrten darauf, dass der von ihnen vertretene theistische Saiva Siddhanta den Hinduismus zur wahrhaft „universalen Religion" mache (Bergunder 2010). Der Advaita Vedanta sei dagegen eher eine niedere Philosophie und ein intellektuell anspruchsloser Monismus. Auch sie legten ihrer Diskussion das Konzept der ‚Religion' zugrunde, suchten darin aber Raum für einen Hinduismus, der ihre eigene Tradition, also den Saiva Siddhanta und nicht dem Advaita Vedanta, zur zentralen Lehre des Hinduismus erhebt. Die Postkolonialismus-Forschung will solche marginalisierten Stimmen wieder entdecken, weil nur durch sie entsprechende diskursive Ausschlussmechanismen nachvollzogen werden können. Ohne deren Wahrnehmung kommt es leicht zu einer Reifizierung der hegemonialen Sichtweise durch den Forschenden. Aus der historischen Darstellung von Vivekanandas Position mit ihrem Anspruch, dass der Advaita Vedanta die zentrale Philosophie des Hinduismus sei, wird leicht eine Beschreibung Vivekanandas, in der seine Wahl des Advaita Vedanta als zentrale Philosophie des Hinduismus zu einer vollkommen selbstverständlichen und ‚natürlichen' Angelegenheit wird.

5.2.3. Vivekanandas Bedeutung für Deussen

Vor dem Hintergrund des oben skizzierten Ansatzes einer ‚Verflechtungsgeschichte' ergibt sich die Frage, inwieweit Paul Deussens Philosophie ihrerseits von Indien abhängig war. Die bisherige Forschung hat diese Möglichkeit geradezu kategorisch ausgeschlossen. Beispielhaft sind dafür die Darstellungen der persönlichen Begegnung zwischen Vivekananda und Deussen in Kiel und ihres anschließenden kurzen gemeinsamen Englandaufenthaltes im Jahre 1896. Der deutsche Indologe Paul Hacker (1978: 552) urteilte, dass „der Svāmī [Vivekananda] gern bereit war, von dem Professor zu lernen", während „der Inhalt der Gespräche, die er mit Vivekananda führte, ihm[, Deussen,] nicht sehr wichtig war". In der Literatur interessiert dieses Treffen deshalb nur im Hinblick auf die Frage, wie es Vivekananda beeinflusst habe (Hacker 1978: 548–554; Killingley 1998; Halbfass 1990: 238–241; Feldhoff 2008: 172).

Alle Zeugnisse sind sich aber darin einig, dass Deussen versuchte, Vivekananda zu einem längeren Aufenthalt bei ihm in Kiel zu bewegen. Als Vivekananda dem nicht zustimmte, weil er schnell nach England weiterwollte, ließ Deussen alles stehen und liegen und entschloss sich spontan, Vivekananda für 14 Tage nach England zu begleiten, um sich ausführlicher mit ihm unterhalten zu können. Deussen hatte also ein erstaunlich großes Interesse am Austausch mit Vivekananda, das der Erklärung bedarf. Es spricht viel dafür, dass Vivekananda für Deussen eine wichtige empirische Bestätigung dafür darstellte, dass der Advaita Vedanta in der Art, wie Deussen ihn verstand, in Indien prominent war. Die Argumentationskraft der Philosophie Deussens würde leiden, wenn sich der Advaita Vedanta als eine marginalisierte und nachgeordnete Tradition in Indien erwiese.

Deussen war es sehr wichtig, die überragende Bedeutung und weite Verbreitung des Advaita Vedanta im damaligen Indien zu betonen, was ja, historisch gesehen, eher fraglich ist. In seinem Bombayer Vortrag behauptet er, dass „der Vedanta jetzt wie in alten Zeiten im Geist und im Herzen eines jeden reflektierten Hindus" ist, wobei drei Viertel aller Vedanta-Anhänger dem Advaita Vedanta anhängen würden (Deussen 1904: 243). Die traditionellen Hindu-Gelehrten, mit denen Deussen (1904: 140, 144–145, 158) während seiner Indienreise auf Sanskrit ins Gespräch gekommen war, zeigten jedoch meist deutliche Präferenzen zur Samkhya-Philosophie, die dem Advaita Vedanta in allen zentralen Punkten widerspricht. Weiterhin beklagte Deussen (1904: 78) immer

wieder die „theistische Neigung […] welche viele heutige Vedantisten zeigen". Umso wichtiger waren natürlich die Begegnungen mit Menschen, die seine Ansicht teilten, um so die Fiktion des allgegenwärtigen Advaita Vedanta aufrecht erhalten zu können, dass ein „gebildeter und gelehrter" Inder „natürlich keine andere Religion als den [Advaita] Vedanta" habe (Deussen 1904: 212). Auch Vivekananda stellte wahrscheinlich für Deussen eine solch wichtige Bestätigung für die Bedeutung des Advaita Vedanta in Indien dar. Der indische Swami und der deutsche Professor wurden auf diese Weise miteinander ‚verflochten'.

6. Fazit

Es scheint mir notwendig, dass die Religionswissenschaft die Frage, ob ‚Religion' eine westliche Erfindung sei, als eine historische Forschungsaufgabe begreift. Dabei sollten die hier angedeuteten globalen und komplexen diskursiven Konstellationen sowie die in ihnen artikulierten Machtgefälle umfassend rekonstruiert werden. Kurzum, es geht darum, ‚Religion' im Kontext einer *globalen Religionsgeschichte* zu verstehen.

Literatur

Ahn, Gregor. 1997. Art. Religion I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 28: 513–522.

Basu, Sankari Prasad / Sunil Bihari Ghosh (Hg.). 1969. Vivekananda in Indian Newspapers 1893–1902. Calcutta.

Bayly, Christopher A. 2006. Die Geburt der modernen Welt. Frankfurt.

Bergunder, Michael. 2006. „Östliche" Religionen und Gewalt, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Gütersloh. 136–157.

—. 2009. Art. Religion, in: Enzyklopädie der Neuzeit 10: 1048–1062.

—. 2010. Saiva Siddhanta as a universal religion, in: Bergunder, Michael / Heiko Frese / Ulrike Schröder (Hg.): Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India. Wiesbaden, 30–88.

Beyer, Peter. 2006. Religions in Global Society. London.

Bhabha, Homi K. 2000. Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Butler, Judith. 1997. Körper von Gewicht. Frankfurt.

Conrad, Sebastian, Shalini Randeria (Hg.). 2002. Jenseits des Eurozentrismus. Frankfurt.

Deussen, Paul. 1887. Die Sûtra's des Vedânta. Leipzig.

—. 1894. Allgemeine Geschichte der Philosophie I.1. Leipzig.

—. 1904. Erinnerungen an Indien. Kiel.

—. 1922. Mein Leben. Leipzig.
Dubuisson, Daniel. 2003. The Western Construction of Religion. Baltimore.
Fedlhoff, Heiner. 2008. Nietzsches Freund. Böhlau.
Feil, Ernst (Hg.). 2000. Streitfall ‚Religion'. Münster.
Fitzgerald, Timothy. 2000. The Ideology of Religious Studies. New York.
Foucault, Michel. 1991. Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt
Gambhirananda, Swami. 1983. History of the Ramakrishna Math and Ramakrishna Mission. Calcutta. 3. Aufl.
Glasenapp, Helmuth von. 1960. Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart.
Hacker, Paul. 1978. Kleine Schriften. Wiesbaden.
Halbfass, Wilhelm. 1990. India and Europe. Delhi.
Killingley, Dermot. 1998. Vivekananda's Western Message from the East, in: Radice, William (Hg.): Swami Vivekananda and the Modernisation of Hinduism. Delhi, 138–157.
King, Richard. 1999. Orientalism and Religion. London.
Krech, Volkhard. 2002. Wissenschaft und Religion. Tübingen.
McCutcheon, Russell T. 1997. Manufacturing Religion. New York.
Nehring, Andreas. 2003. Orientalismus und Mission. Wiesbaden.
—. 2005. Welttheologie oder Religionswissenschaft?, in: ZfR 13: 45–59.
Osterhammel, Jürgen. 2009. Die Verwandlung der Welt. München.
Peterson, Derek R., Darren R. Walhof (Hg.). 2002. The Invention of Religion. New Brunswick.
Rambachan, Anantanand. 1994. The Limits of Scripture. Honululu.
Riesebrodt, Martin. 2007. Cultus und Heilsversprechen. München.
Sabbatucci, Dario. 2000. La prospettiva storico-religiosa. Formello.
Said, Edward W. 1978. Orientalism. New York.
Schopenhauer, Arthur. 1965. Parerga und Paralipomena 2. Stuttgart.
Stausberg, Michael (Hg.). 2009. Contemporary Theories of Religion. London.
van der Veer, Peter. 2001. Imperial Encounters. Princeton.
Varela, María do Mar Castro, Nikita Dhawan. 2005. Postkoloniale Theorie. Bielefeld.
Virajananda, Swami (Hg.). 1915. The Life of the Swami Vivekananda. Vol. III. Almora.
Vivekananda, Swami. 1959–1997. The Complete Works of Swami Vivekananda. Calcutta. [= CW]
Wagner, Falk. 1991. Was ist Religion? Gütersloh.
Young, Robert J. C. 2001. Postcolonialism. London.

I.6 Aneignung von ‚Religion' – postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus

Andreas Nehring

Der Erlanger Soziologe Joachim MATTHES erinnerte die Religionswissenschaft bereits vor beinahe 20 Jahren daran, dass es „an der Zeit [ist], wieder der Einsicht Raum zu geben, dass wir es bei einem Begriff wie dem der ‚Religion' vorab mit einem kulturellen Konzept zu tun haben" (MATTHES 1993: 26), das „*unser* Konzept" ist, d. h. ein europäisches, dessen Übertragung auf andere Kulturen problematisch ist. Mehr noch, indem wir unser europäisches kulturelles Konzept und die ihm „innewohnende gesellschaftliche Normativität in eine Art von logischer Geltung" setzen und zur „Plattform" religionswissenschaftlicher Forschung und Vergleichung machen, konstruieren wir Phänomene fremder Kulturen als „Religionen":

> In etwa eineinhalb Jahrhunderten religionswissenschaftlicher Forschung haben wir die religiösen Welten außerhalb unserer eigenen nach unseren Maßen stilisiert und zu erforschen versucht. Was wir heute als ‚Weltreligionen' bezeichnen, ist in diesem Vorgang als Gegenstand des Forschens erst so entstanden, und dies hat dann alle weitere Forschung über ihn angeleitet; man könnte zum Beispiel, leicht pointiert, von der Geburt des ‚Hinduismus' aus dem Geist der Forschung über ihn sprechen. (MATTHES 1993: 27)

Dieses Urteil gilt gerade auch für den vermeintlich universalen, kulturübergreifenden Charakter des Begriffes ‚Religion', der eine kulturell neutrale bzw. übergeschichtliche Bedeutung des Wortes suggeriert. Dementsprechend konnte ‚Religion' als *eine* Kategorie *sui generis* verstanden werden, die auf ganz unterschiedliche Phänomene in verschiedenen kulturellen Kontexten angewandt werden konnte. Der Religionswissenschaft stellen sich hier also zwei Fragen, die aber miteinander in einer Beziehung stehen: 1. ist Religion etwas, was in allen Kulturen gleichermaßen zu finden ist, und 2. ist das so, weil ‚Religion' als eine Kategorie grundsätzlich in alle Kulturen übertragen werden kann (MANDAIR 2009: 6)? Indem Religionswissenschaft reflektiert, inwieweit das Religionskonzept, das sie verwendet, einerseits geschichtlich und kulturell geprägt ist, andererseits aber im Zuge der europäischen Ex-

pansion universalisiert und so auf andere kulturelle Kontexte übertragen wurde, kann sie an gegenwärtige kulturwissenschaftliche Positionen anschließen, die durch einen „interventionistischen Charakter" (Hepp/Winter 2003: 11) gekennzeichnet sind. Diese Positionen, die vor allem in den im britischen Kontext entstandenen *cultural studies* vertreten werden, gehen von der Prämisse aus, dass es sich bei kulturwissenschaftlicher Forschung nicht um die sich selbst genügende Ansammlung von Wissen über eine Kultur handeln kann, sondern vielmehr darum, kritisches Wissen zu produzieren, das die eigenen Voraussetzungen der Begriffsbildung immer mit reflektiert und das vor allem auch bedenkt, dass Begriffsbildungen und Konzepte eine Macht ausüben, die weit über das bloße Bezeichnen eines Forschungsgegenstandes hinausgeht. Wenn Wissenschaft niemals neutral ist und immer auch in die Kontexte eingreift, mit denen sie sich beschäftigt, dann muss man fragen, welche Auswirkungen die religionswissenschaftliche Erforschung von religiösen Subjekten auf Selbstverständnis und Handlungsweise derjenigen hat, die ihr Gegenstand sind.[1] Dann ist aber auch zu fragen, ob nicht Religionswissenschaft so arbeiten kann oder vielleicht soll, dass sie Interventionen und Veränderungen in ihrem Forschungsbereich ermöglicht. Das ist in der Religionswissenschaft heute umstritten, weil einerseits eine neutrale Beobachterposition gefordert wird, andererseits aber diese Neutralität schon deshalb gar nicht vollständig möglich ist, weil bereits die Auswahl des Forschungsgegenstandes eine Positionierung bedeutet. Am Beispiel der Erforschung des ‚Hinduismus' kann man das deutlich zeigen. Die religionswissenschaftliche Forschung seit dem späten 18. Jahrhundert hat zum einen über lange Zeit nur ganz bestimmte Bereiche aus den indischen religiösen Traditionen als zentral angesehen und z. B. volksreligiöse Traditionen weitgehend vernachlässigt, indem sie sich nur auf die Perspektive der höchsten Kaste, der Brahmanen, bezogen hat; zum anderen hat sie aus dem Christentum entlehnte Vorstellungen von Theismus oder die Unterscheidungen von heilig-profan, immanent-transzendent, säkular-religiös auf die Religionen in Indien angewandt und so zu einem Wandel des indisch-religiösen Kontextes beigetragen.

1 Vgl. dazu auch schon Hoheisel (1976).

1. Signifikationsprozesse unter den Bedingungen des Kolonialismus

Während europäischen Darstellungen der Religionen Indiens zu Beginn des 18. Jahrhunderts keine eigene Bezeichnung für das, was ihnen begegnet ist, zur Verfügung stand, und z. B. der protestantische Missionar Bartholomäus Ziegenbalg (1711) in seiner Darstellung der Religionen Südindiens nur zwischen Juden, Christen, ‚Mohamedanern' und ‚Heiden' unterschied, wurden diese dennoch unter dem Begriff ‚Religion' subsumiert. Im frühen 19. Jahrhundert setzte sich der Gebrauch des Terminus ‚Hinduismus' unter anderem durch Publikationen von Orientalisten wie William Jones, Alexander Dow, Warren Hastings, aber auch Missionaren wie William Ward und Alexander Duff als Allgemeinbegriff durch (Marshall 1970; Sugirtharajah 2003; Oddie 2006). Es ist wichtig zu bedenken, dass die Einführung des Begriffes ‚Hinduismus' als Kollektivbezeichnung für eine bestimmte Gruppe von in Indien beheimateten Religionen, die von Europäern ausgemacht werden konnten, in einem kolonialen Kontext stattgefunden hat (Lorenzen 2006; Sweetman 2003). Das bedeutet nicht, dass ‚Hinduismus' eine bloße Erfindung der Europäer gewesen ist (Pennington 2005), sondern man kann auch beim ‚Hinduismus' von sich wandelnden Traditionen sinnhafter Praktiken mit einer langen Geschichte sprechen (vgl. Riesebrodt 2007: 35). Wilhelm Halbfass (1991: 14) sieht das Gemeinsame der verschiedenen indischen Traditionen in dem Konzept des *Dharma*, das in Einleitungen in die Religionswissenschaft mit dem westlich-christlichen Terminus ‚Religion' verglichen wird (Haußig 1999; Hock 2002: 13). Axel Michaels (1998: 19) nennt die Kraft, die die verschiedenen Hindu-Religionen zusammenhält, einen „identifikatorischen Habitus". Wie weit man von einer Einheit des Hinduismus sprechen kann, bleibt aber dennoch umstritten.

Als einer der ersten Religionswissenschaftler hat der Kanadier Wilfred Cantwell Smith darauf hingewiesen, dass die Kategorie ‚Hinduismus' als Oberbegriff für die verschiedenen religiösen Traditionen in Indien aus mehreren Gründen problematisch ist. In seinem, für die Entwicklung der Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wichtigen Buch *The Meaning and End of Religion* (1962), in dem er einen essentialistischen Religionsbegriff in Frage stellt, argumentiert er, dass der Begriff ‚Religion' eine moderne westliche Erfindung sei, die das, was sie zu repräsentieren trachtet, letztlich entstellt. Der Begriff vergegen-

ständliche nicht nur Religion (sg.) und hebe sie als einen besonderen Bereich menschlichen Denkens und Handelns von anderen Bereichen ab, sondern er vergegenständliche auch die Religion*en* (pl.), wie *den* Hinduismus oder *das* Christentum. Dadurch wird Hinduismus als etwas konstruiert, was über das Menschsein an einem bestimmten räumlichen, kulturellen, sprachlichen und zeitlich geprägten Kontext hinausgeht. Der Begriff ‚Hinduismus' verwische die Unterschiede zwischen den Richtungen, Schulen, Gemeinschaften und Individuen innerhalb der als ‚Hinduismus' klassifizierten Traditionen.

In den letzten Jahren ist die Kritik von Cantwell Smith weitergeführt und in vielerlei Hinsicht konkretisiert worden. Insbesondere Heinrich von Stietencron (1988; 2001) hat im deutschsprachigen Raum darauf hingewiesen, dass ‚Hinduismus' ein von außen herangetragener Sammelbegriff sei, aber auch Robert Frykenberg (1989), Romila Thapar (1989) und Timothy Fitzgerald (1990) haben neben anderen ‚Hinduismus' als ein modernes Konstrukt identifiziert. Dabei wurde aber auch betont, dass der Begriff innerhalb kolonialer Machtstrukturen entwickelt worden ist, d. h., dass nicht nur westliche Religionswissenschaftler an der Ausbildung und Bedeutungsfestlegung des ‚Hinduismus' beteiligt waren, sondern auch einheimische Eliten. Fitzgerald (2000: 134–158) allerdings sieht den Begriff, analog zum Terminus ‚Religion', in erster Linie als Teil der westlichen Ideologie kolonialer Kontrolle.

Dass die Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffsbildung eine Geschichte komplexer Beziehungen zwischen der Terminologie der Europäischen Aufklärung über das Wesen von Religion und der gewalttätigen Wirklichkeit kolonialer Eroberung und Ausbeutung ist, die die von Europäern Kolonisierten erfahren mussten, hat bereits der Religionswissenschaftler Charles Long (1986) hervorgehoben. Die Literaturwissenschaftlerin Mary Pratt (1985: 39), die europäische Reiseberichte erforscht hat, bezeichnet die Praxis der Darstellung des ‚Anderen' und der De-finition im Sinne einer Festlegung und Ab-grenzung des anderen vom eigenen als „Othering". In Reiseberichten, aber auch in Darstellungen der Ethnologie, der Indologie und der Religionswissenschaft könne man einem normierenden Diskurs feststellen, durch den die Menschen, die als andere dargestellt werden, in ein kollektives „They" verbannt würden.

Die Geschichte der Religionswissenschaft zeigt also, dass die Tendenz, das Wesen von Religion zu bestimmen, einherging mit der Definition von Religionen wie dem Hinduismus oder dem Christentum und

zugleich mit der Zuordnung dieser Religionen zu festgelegten Kulturräumen, die zwar z. B. durch Mission oder Migration überschritten und ausgedehnt werden konnten, die aber wesentlich als geschlossene Einheiten gesehen wurden.

In den letzten Jahrzehnten ist es zu einer grundlegenden Verschiebung in der Beurteilung von Kultur gekommen (vgl. Bachman-Medick 2006), von einem statischen Kulturverständnis (Moebius 2009: 16) zu einer Sicht auf Kultur als einem dynamischen Produkt menschlicher Aktivitäten und sozialer Praktiken. James Clifford hat das für die Ethnologie prägnant ausgedrückt:

> Cultures do not hold still for their portraits. Attempts to make them do so always involve simplification and exclusion, selection of a temporal focus… (Clifford 1986: 10)

Geographische Räume können nicht als eine Art geschlossene Container aufgefasst werden, die homogene Kulturen beinhalten oder begrenzen, sondern die Bestandteile von neuen kulturellen Formen und Identitäten, die sich aus Kulturkontakten ergeben, werden als eine Mischung kultureller Formen aus verschiedenen kulturellen Kontexten gesehen (Nederveen Pieterse 1998: 116). Die wissenschaftlichen Debatten über Kulturkonzepte und kulturelle Identität in den letzten Jahrzehnten haben auch dazu beigetragen, ‚westliche' Darstellungen südasiatischer Religion und Kultur zu hinterfragen und die Ausbildung von Wissen über eine Religion eher als einen interkulturellen oder transkulturellen Austauschprozess zu interpretieren.

2. Hinduismus als Religion – Reformen und Universalisierungen

Der Reformhinduismus, der sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor allem in Bengalen, aber auch in anderen Teilen Indiens ausgebildet hat, wird immer wieder als Modell eines dialogischen Aushandlungsprozesses herausgestellt, in dem ein ‚moderner Hinduismus' entstanden ist, der in vielem auch von einem westlich-christlichen Verständnis von Religion geprägt ist, inklusive der Übernahme von Begriffen. Die indische Historikerin Romila Thapar (1985: 14; 1997: 54 f.) macht mit ihrer Umschreibung des Hinduismus als *syndicated* (‚zusammengeschlossen') deutlich, dass dieser Prozess der Begriffsbildung, in dem ‚Hinduismus' als eine ‚Religion' in die öffentlichen Diskurse eingeführt wurde, zwar ein

Ergebnis des kolonialen Kontakts ist, dass aber kulturelle Austauschprozesse, in denen religiöse Identität verhandelt wurde, sich dennoch durch die ganze Religionsgeschichte Südasiens hindurchziehen. Sie schlägt vor, die unterschiedlichen Spielarten des Hinduismus aus einer historischen Perspektive zu betrachten, um so den nicht-linearen, nicht-essentialistischen und widersprüchlichen Charakter des vor-modernen Hinduismus aufzuzeigen und darzulegen, wie dann insbesondere die Begegnung mit dem Christentum im 19. und 20. Jahrhundert zu einer Essentialisierung des Hinduismus geführt habe.

Das in der europäischen Aufklärung geprägte Konzept der ‚natürlichen Religion', die allen historisch gewachsenen Religionen zu Grunde liege, wurde in Verbindung mit der Vorstellung der Dekadenz und des Verfalls einer ursprünglichen ‚reinen Religion' von Europäern auf die indische Religion übertragen.

Immanuel Kant hat beispielweise über den Hinduismus geschrieben:

> „Ihre Religion hat eine große Reinheit gehabt. Ein paar hundert Jahre vor Christi Geburt aber ist sie mit vielen abergläubischen Dingen versetzt worden. … Doch findet man darin Spuren von einem reinen Begriff der Gottheit, die man nicht leicht anderswo findet" (zitiert bei Halbfass 1981: 76)[2]

Das aufklärerische Konzept von Religion wurde aber auch von Indern selbst übernommen, um die eigene Religion umzugestalten. Es lässt sich als restaurativ bezeichnen insofern es darauf zielt, den ursprünglichen Zustand wieder herzustellen und die historisch gewachsenen Religionen von den rituellen und dogmatischen Verirrungen zu reinigen. Die Reformbewegungen in Bengalen setzten damit ein, dass eben dieses Konzept von Religion auf den Hinduismus übertragen wurde. Raja Ram Mohan Roy (1772–1833), der auch der ‚Vater des Modernen Indiens' (Robertson 1995) genannt wird, hat die Vorstellung einer ursprünglichen, natürlichen Religion aufgenommen und dafür gekämpft, rituelle wie ethische Aspekte des Hinduismus, die auch die christlichen Missionare moniert hatten, abzuschaffen indem er sie zu Dekadenzerscheinungen eines ursprünglich reinen Hinduismus erklärte. Dazu gehörten z.B. Kinderheirat, Witwenverbrennung und ‚Götzendienst'. Hinduismus konnte nun aber nicht nur als ein rationales Glaubenssystem präsentiert werden, sondern zugleich als eine ‚universale Religion'. Ram Mohan Roy gründete eine eigene Religionsgemeinschaft, den *Brahmo Samaj*, um

2 Halbfass beruft sich auf eine Kollegnachschrift, die in Helmuth von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens* (Kitzingen 1954) zitiert wird.

diese Ziele einer Reform des Hinduismus zu verwirklichen. Ein anderer Reformer, Swami Dayanand Saraswati (1824–1883), der Begründer der *Arya Samaj*, entwickelte ein ähnliches Religionskonzept, das die Universalität seiner Religion mit dem Gedanken der Ursprünglichkeit verbindet. In seinem Hauptwerk *Light of Truth* formuliert er ein „Statement of My Beliefs":

> I believe in a religion based on universal and all-embracing principles which have always been accepted as true by mankind, and will continue to command the allegiance of mankind in the ages to come. Hence it is that the religion in question is called the *primeval eternal religion*, which means that it is above the hostility of all human creeds whatsoever. (Saraswati 2003 [1875/1908 engl.]: 723)

Neben Ram Mohan Roy und Dayanand Saraswati wären noch zahlreiche andere Reformer zu nennen, die sich einen westlichen Religionsbegriff angeeignet und ‚Hinduismus' als ursprüngliche und universale Religion etabliert haben. Im Rückgriff auf eigene Denktraditionen in Kombination mit einem von europäischen Indologen und Religionswissenschaftlern herausgestellten hohen Alter der Hindu-Religion oder in der Aneignung eines universalen Religionsbegriffs bzw. der Kategorie religiöser Erfahrung jenseits kulturell und kontextuell geprägter Religionsformationen, wurde ‚Hinduismus' von den Reformern als *arya dharma* (‚Religion der Arier') bzw. als *sanātana dharma* (‚ewige Religion') etabliert (vgl. auch Beyer 2001: 125–150). Der 1964 gegründete Welthindurat (*Vishva Hindu Parishad*) beansprucht heute, die verschiedenen hinduistischen Gruppierungen unter einem organisierten ‚Hinduismus' zu vereinigen. Im Februar 1979 wurde auf einer ‚Welt-Hindu-Konferenz' die Definitionsfrage diskutiert und ein Kriterienkatalog festgelegt, nach dem Hinduidentität bestimmt werden sollte. Einen ähnlichen Anspruch erhebt das in Hawai'i ansässige Online-Magazin *Hinduism Today*. Dessen Gründer Satguru Sivaya Subramuniyaswami sieht die Funktion des Magazins darin:

> … to strengthen all the many diverse expressions of Hindu spirituality, to give them a single, combined voice because everywhere else their voices were individualized. There was nothing that encompassed the whole Hindu experience around the world. Every religious order has a mission and instead of starting an eye-clinic or an orphanage, we created a global publication to advance the cause of Hindu Dharma. (http://www.hinduismtoday.com/about_us.shtml; 9.5.2011)

Hinduism Today versteht sich somit als ein Organ, das eine zwar gegebene, aber durch geschichtliche Prozesse zersplitterte Einheit des Hindu

Dharma wieder zu einer globalen Einheit des Hinduismus zusammenfassen will. *Hinduism Today* formuliert damit eine Hindu-Identitätspositionierung für einen globalen Kontext. Hinduismus soll als Einheit nicht nur behauptet, sondern politisch durchgesetzt werden, indem hindunationalistische Parteien in Indien finanziell und ideologisch unterstützt werden. Dabei besteht eine der Aufgaben, die sich die Herausgeber gesetzt haben, darin, orientalistische, koloniale und postkoloniale ‚Fehldarstellungen' von Hinduismus zu korrigieren und einen ‚echten' vedischen Hinduismus zu rehabilitieren. Der Hinduismus außerhalb Indiens spielt in diesen Anstrengungen heute eine zunehmend wichtige Rolle.

3. Postkolonialismus – eine kritische Reflexion des Essentialisierungsprozesses

Innerhalb der postkolonialen Forschung, so kritisieren Laura Ann Stoler und Frederic Cooper (1997), zeige sich eine Tendenz in allen Studien, Europa und dem Westen eine dominante und eigenständige Position einzuräumen. Koloniale Kontakte hätten jedoch alle Akteure beeinflusst und verändert und es sei eine vereinfachte Sicht dieser Prozesse, die Dominierenden und die Beherrschten als aktive und passive Diskursteilnehmer einander gegenüberzustellen.

Bei der Beobachtung, dass der koloniale Herrschaftsdiskurs immer wieder von einheimischen Stimmen unterbrochen wurde, die sich in ihrer eigenen Sprache einen Freiraum innerhalb der Grenzen des Diskurses geschaffen haben, setzt auch Homi Bhabhas (2000) postkoloniale Kritik an. Ihm geht es darum, in den unterschiedlichen kolonialen Texten die Brüche und Grenzen diskursiver Macht aufzuzeigen. Bhabha sieht gerade in der Nachahmung europäischer Repräsentationsstrukturen durch die Kolonisierten eine permanente Unterbrechung des herrschenden Diskurses. Das ist deshalb so, weil alle Aussagen von Reformhindus niemals die genaue Kopie des europäischen Originals sind, sondern immer eine Verschiebung vornehmen, die die Ambivalenzen westlicher Aussagen und Texte über Indien und die Religion ‚Hinduismus' offenbart.

Ähnlich wie Homi Bhabha, der die Orte der Begegnung zwischen Europäern und Indern als *third space* (Rutherford 1990) bezeichnet, hat Mary Louise Pratt (1992) den Begriff *contact zone* eingeführt, um Räume

zu beschreiben, in denen die Interaktionen kolonialer Begegnung und insbesondere die kulturellen Wandlungsprozesse verortet werden können. *Contact zones* sind Orte, die nicht allein durch westliche Dominanz strukturiert sind, sondern die sich auszeichnen durch Akkulturationsprozesse, Adaptionen und Imitationen, aber auch durch Kompromisse, Widerstand oder Gewalt.

ReligionswissenschaftlerInnen finden ein reiches Betätigungsfeld in der Analyse religiöser Prozesse und Formationen in der *contact zone*.[3] Austauschprozesse, Neue religiöse Bewegungen, Reformbewegungen, Popularisierungsprozesse, Hinduismus im Westen, Hindunationalismus, religiös motivierter Widerstand, Konversionspolitik, Dalit-Religion und vieles andere mehr ist zum Gegenstand der Analyse geworden.

4. Identitätskonstitutionen und Subjektpositionen

Wie werden koloniale und postkoloniale Identitäten in diesen Kontaktzonen gebildet? Was sind die Ressourcen, aus denen sich Identitätspositionen speisen? In den britischen *cultural studies* spielen Identitätsfragen eine zentrale Rolle (Hall 1994; Hall/du Gay 1996; Rutherford 1990; Mol 1978), die auch für die Analyse der Konzeptionalisierungen von ‚Hinduismus' fruchtbar gemacht werden können. Der Verweis auf ‚Hinduismus' als der in Indien ansässigen ältesten Religion kann vor diesem Hintergrund zunächst als eine Form der Identitätsmarkierung bzw. -positionierung verstanden werden. Wie allerdings diese Identitätspositionierungen zum Ausdruck kommen, ist in den Debatten um postkoloniale Theorie stets umstritten geblieben. Die Frage, um die es dabei geht, ist, wer Positionen bestimmt, von denen aus gesprochen werden kann und wer die Kriterien festlegt, wie und über was gesprochen werden soll.

Für eine religionswissenschaftliche Analyse der transkulturellen Aushandlungsprozesse über den Religionsbegriff und die Konzeptionalisierung von ‚Hinduismus' als einer Religion ergibt sich aus der postkolonialen Theoriedebatte um Subjektpositionen ein Dilemma, das man mit *structure* und *agency* (vgl. Fuchs 1999: 150 ff.) betiteln könnte. Ent-

3 Siehe z. B. Fox (1992), der die Rolle der Sikhs im Unabhängigkeitskampf und Gandhis Rezeption orientalistischer Muster von Hindu-Dharma untersucht hat; zu Vivekanandas Rezeption von sanatanadharma Halbfass (1981); für den afrikanischen Kontext: Chidester (1996); Comaroff (1991).

weder gibt man den Subjektbegriff zugunsten wirkmächtigerer Strukturen auf und nimmt allein Diskurse als diejenigen Formationen an, die dem Subjekt allenfalls noch seinen Platz zuweisen, oder man sieht andererseits das Subjekt als autonom an, indem es bewusst handelt und in der Lage ist, sich über Voraussetzungen und Ziele seines Handelns zu versichern. Handlungen und Aussagen des Subjekts müssen dann als bewusste strategische Positionierungen in einem Diskursfeld verstanden werden, das den jeweils Handelnden weitgehend durchsichtig ist.

Für die Aneignung des Religions- und Hinduismusbegriffes durch Reform-Hindus seit dem frühen 19. Jh. würde das bedeuten, dass sie den orientalistischen Diskurs als kolonialen Repräsentationsdiskurs durchschaut und strategisch angeeignet haben. In der Tat wurde und wird so Swami Vivekanandas Auftreten auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 und seine Verkündigung einer monistischen Version des Hinduismus als *sanātana dharma* und als alle geschichtlichen Religionen umfassende und überhöhende Spiritualität, interpretiert (z. B. Hatcher 1999). Sein Erfolg im Westen ist vor allem darauf zurückzuführen, dass er sich in seinen Reden und Schriften auf westliche Religionsdiskurse bezieht, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Amerika und Europa weit verbreitet waren: die Betonung der ‚religiösen Erfahrung', die Auffassung, alle Religionen würden zum gleichen Ziel führen bzw. auf den gleichen Grundvoraussetzungen aufbauen. Vivekananda bedient schließlich auch noch ein orientalistisches Stereotyp, dass nämlich der Westen rational, der Osten dagegen spirituell strukturiert sei. Besonders dieses Stereotyp, das in Darstellungen von Indien im 19. Jahrhundert die Überlegenheit des Westens belegen sollte, wird heute von zahlreichen Vertretern östlicher Religionen in seiner normativen Ausrichtung umgekehrt.

Amitav Ghosh hat in seinem Roman *In einem alten Land: Eine Reise in die Vergangenheit des Orients* allerdings auf eine gewisse Unwiderstehlichkeit und damit auf die eigentliche Macht der Sprache in diesen Prozessen aufmerksam gemacht, die eine souveräne Handlungsmacht gerade infrage stellt:

> Um uns verständlich machen zu können, haben wir genau auf diejenigen Begriffe zurückgegriffen, die die Machthaber der Welt und Staatsmänner auf ihren großen Konferenzen verwenden: auf die universelle, unwiderstehliche Metaphysik der modernen Bedeutung. (Ghosh 2003: 237)

Wenn man Ghoshs kritische Bemerkung auf die Untersuchung identifikatorischer Allgemeinbegriffe wie ‚Hinduismus' oder ‚Religion'

überträgt, so könnte eine religionswissenschaftliche Forschungsrichtung dahin gehen, die Geschichtlichkeit dieser Begriffe herauszuarbeiten und ihre Einbettung in den jeweiligen herrschenden gesellschaftlichen Diskursen aufzuzeigen. Für viele unterschiedliche Kontexte sind dazu in den letzten Jahren bereits wichtige Untersuchungen entstanden (u. a. Mandair 2009; Viswanathan 1998).

Wenn Religionswissenschaftler/innen mit Begriffen wie ‚Hinduismus' und ‚Religion' umgehen – und sie müssen das tun – und wenn sie anerkennen, dass ihre Gegenstände sich nicht außerhalb von Diskursen über sie konstituieren können, dann wird sich der *selbstreflexive Charakter von Religionswissenschaft* auch darin erweisen, dass, in Bezug auf postkoloniale/globalisierte Kontexte, Identitätspositionierungen nicht als essentiell gegeben angenommen, sondern auf ihre geschichtlichen Kontingenz hin erforscht werden. Damit greifen Religionswissenschaftler/innen aber unmittelbar in gegenwärtige politische Debatten über die Identität Indiens als einer säkularen Nation ein, in denen es wesentlich um Ursprungs- und damit Legitimationsfragen geht. Da es nicht möglich ist, auf eine vorgängige, lediglich durch die Ideologie verzerrte Realität zu verweisen, wird Religionswissenschaft in der Beschäftigung mit ihren Gegenständen ihre Verwobenheit mit kolonialen Strukturen als ihre eigene historisch gewordene Diskursformation anerkennen und reflektieren müssen.

Literatur

Bachman-Medick, Doris. 2006. Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Hamburg.

Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.). 1993. Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M..

Beyer, Peter, 2001. What Counts as Religion in a Global Society?, in: Ders. (Hg.), Religion im Prozess der Globalisierung. Würzburg, 125–150.

Bhabha, Homi. 2000. Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Chidester, David. 1996. Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa. Charlottesville-London.

Clifford, James. 1986. Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley.

Comaroff, Jean und John. 1991. Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Chicago.

Cooper, Frederick und Stoler, Laura Ann (Hg.). 1997. Tensions of Empire. Colonial cultures in a Bourgeois World. Berkeley.

Fitzgerald, Timothy. 1990. Hinduism and the „World Religion" Fallacy, in: Religion 20, 101–118.

—. 2000. The Ideology of Religious Studies. New York-Oxford.
Frykenberg, Robert. 1989. The Emergence of Modern Hinduism as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India, in: Günther Dietz-Sontheimer / Hermann Kulke (Hg.). Hinduism Reconsidered. Delhi, 29–49.
Fuchs, Martin. 1999. Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und Soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien. Frankfurt a.M.
Ghosh, Amitav. 2003. In einem alten Land: Eine Reise in die Vergangenheit des Orients. München.
Halbfass, Wilhelm. 1981. Indien und Europa. Basel.
—. 1991. Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany.
Hall, Stuart, 1994. Kulturelle Identität und Diaspora, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2). Hamburg, 26–43.
Hall, Stuart / du Gay, Paul (Hg.). 1996. Questions of Cultural Identity. London –Thousand Oaks – Delhi.
Hatcher, Brian. 1999. Eclecticism in Modern Hindu Discourse. New York-Oxford.
Haußig, Hans-Michael. 1999. Der Religionsbegriff in den Religionen. Mainz.
Hepp, Andreas / Winter, Carsten. 2003. Cultural Studies als Projekt: Kontroversen und Diskussionsfelder, in: Dies. (Hg.), Die Cultural Studies Kontroverse. Lüneburg, 9–32.
Hock, Klaus. 2002. Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt.
Hoheisel, Karl. 1976. Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen, in: Gunther Stephenson (Hg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt, 262–275
Inden, Ronald. 1990. Imagining India. Cambridge.
Long, Charles H.. 1986. Significations. Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion. Philadelphia.
Lorenzen, David. 2006. Who invented Hinduism? Essays on Religion in History. New Delhi.
Marshall, Peter. 1970. The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century. Cambridge.
Mandair, Arvind-Pal S.. 2009. Religion and the Specter of the West. New York.
Matthes, Joachim. 1993. Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religiösen Denkens, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg), Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33: 16–30.
McCutcheon, Russell T. 1997. Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford.
Michaels, Axel. 1998. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München.
Moebius, Stephan. 2009. Kultur, Bielefeld.
Mol, Hans (Hg.). 1978. Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches. Beverly Hills.
Mudimbe, Valentin. 1988. The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Oxford.

Nederveen Pieterse, Jan. 1998. Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural, in: Ulrich Beck (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main, 87–124.
Oddie, Geoffrey. 2006. Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900. New Delhi.
Pennington, Brian. 2005. Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion. Oxford.
Pratt, Mary Louise. 1985. Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow saw in the Land of the Bushmen, in: Henry Louis Gates (Hg.), „Race", Writing and Difference. Chicago, 135–162.
Rabinow, Paul. 1993. Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie, in: Eberhard Berg und Martin, Fuchs (Hg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. M., 158–199.
Riesebrodt, Martin. 2007. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion. München.
Robertson, Bruce Carlisle. 1995. Raja Rammohan Ray. The Father of Modern India, Delhi.
Rutherford, Jonathan. 1990. The Third Space. Interview with Homi Bhabha, in: Ders. (Hg.), Identity: Community, Culture, Difference. London, 207–211.
Saraswati, Dayanand. 2002 (1875). Light of Truth. New Delhi.
Smith, Wilfred Cantwell. 1964. Meaning and End of Religion. Minnesota
Stietencron, Heinrich von. 1988. Voraussetzungen westlicher Hinduismusforschung und ihre Folgen, in: Eberhard Müller (Hg.), Aus der anmuthigen Gelehrsamkeit. Tübinger Studien zum 18. Jahrhundert. Tübingen, S. 123–153.
—. 2001. Der Hinduismus. München.
Sugirtharajah, Sharada. 2003. Imagining Hinduism. A Postcolonial Perspective. London-New York.
Sweetman, Will. 2003. Mapping Hinduism. Hinduism and the Study of Indian Religions 1600–1776. Halle.
Thapar, Romila. 1989. Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity, in: Modern Asian Studies 23: 209–231.
—. 1997. Syndicated Hinduism, in: Günther Dietz-Sontheimer / Hermann Kulke (Hg.). 1997. Hinduism Reconsidered. Delhi. 54–81.
Ziegenbalg, Bartholomäus. 1711. Malabarisches Heidentum, hg. von Wilhelm Caland, Amsterdam (1926).

Teil II
Methodologische Optionen und Probleme

II.1 Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender

Edith Franke & Verena Maske

Religionen weisen in all ihren Dimensionen geschlechtsspezifische Prägungen auf: in Mythen, Symbolen, Ritualen, theologischen Systemen und Lehren ebenso wie in ethischen Vorschriften, Bildern vom Göttlichen und in Organisationen. Der Zugang zu religiösem Wissen, zu Ämtern und Rollen innerhalb religiöser Institutionen ist ebenso abhängig vom Geschlecht wie Verhaltensnormen und Lebensstile, die mit den Lehren religiöser Traditionen legitimiert oder sanktioniert werden. Exemplarisch seien hier die häufig ausschließlich für Männer zugänglichen Ämter in religiösen Institutionen, geschlechtsspezifische Initiationsriten, geschlechterbezogene Symbolisierungen von Transzendenz oder die Auflösung von Geschlechterkonstruktionen in schamanischen Traditionen genannt. Geschlecht ist eine universale und zentrale Ordnungskategorie, die in den Lehren und der sozialen wie rituellen Praxis von Religionen eine entscheidende Rolle spielt. Für die Analyse der je nach Kontext und historischen Entwicklungen sehr unterschiedlichen Wirkungsweisen von Geschlechterkonstruktionen in verschiedenen religiösen Traditionen und Strömungen bedarf es der Integration einer grundsätzlich geschlechterdifferenzierenden bzw. genderorientierten[1] Perspektive in der Religionswissenschaft.

Um die Anliegen einer genderorientierten Religionswissenschaft zu erläutern und zu begründen, stellen wir zunächst zentrale Begriffe und Theorieimpulse der feministisch-kritischen Theorie sowie der daraus hervorgegangenen Gender Studies vor, skizzieren dann ihre Rezeption in der Religionswissenschaft sowie den aktuellen Forschungsstand und erörtern schließlich die mit einem solchen Ansatz verbundenen theoretischen und methodologischen Grundsätze. Abschließend benennen wir

1 Wir verwenden die Begriffe Geschlecht und Gender weitgehend synonym im Sinne einer übergeordneten Kategorie, die mit der weithin geteilten Prämisse einer sozial-kulturellen Konstruktion von Geschlechterbildern und -ordnungen verbunden ist.

einige Postulate zur Umsetzung einer genderorientierten Religionswissenschaft.

1. Begriffe und Theorieimpulse aus der feministischen Theorie und den Gender Studies

Feministische Theorien und die aus ihnen hervorgegangenen Gender Studies haben sich aus der sozialen und politischen Frauenbewegung heraus entwickelt und sind eng mit deren Einsatz für die berufliche, gesellschaftliche und sexuelle Emanzipation von Frauen sowie für die Auflösung scheinbar naturgegebener Geschlechterdifferenzen und -hierarchien verbunden. Dabei wurden die Grenzen zwischen wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse und politischem Engagement oft nicht scharf gezogen (vgl. Franke/Maske 2008: 66 ff.).

In den 1960er und 1970er Jahren entstanden zunächst die Women's Studies, die die Lebenslagen von Frauen mit dem Anspruch auf eine Verbesserung ihrer Lebenssituation und Rechte erforschten. Es war das Ziel dieser Arbeiten, Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten von Frauen sichtbar zu machen, soziale Ungleichheiten aufzudecken und Ursachen von Geschlechterhierarchien herauszuarbeiten. Frauen standen im Zentrum des Forschungsinteresses, wobei vielfach essentialistische Konzeptionen von Frausein die Diskussion bestimmten. Das heißt, dass zwar die Hierarchisierung der Geschlechter kritisiert, die Geschlechterdifferenz selbst aber nicht infrage gestellt wurde (Frey Steffen/Rosenthal/Väth 2004: 9 ff.).

Aus dieser Forschungsrichtung heraus entwickelten sich ab den 1980er Jahren die Gender Studies, die auch das Ziel verfolgen, geschlechtsspezifische soziale Ungleichheiten zu identifizieren, in ihren Ursachen zu analysieren und in ihren Symptomen zu verhindern, die aber einige Prämissen feministischer Theorien grundsätzlich kritisierten. Impulse waren dabei von der poststrukturalistischen und postkolonialen Debatte seit den 1980er Jahren (Foucault 1974; Said 1978), den ab den 1990er Jahren sich etablierenden Men's Studies (Brod/Kaufmann 1994, Connell 1995) sowie den Queer-Studies ausgegangen, die die binäre Zweigeschlechtlichkeit und die damit häufig einhergehende Heteronormativität, das heißt die scheinbar selbstverständliche heterosexuelle Orientierung grundsätzlich infrage stellen (Butler 1993). Bereits 1984 hatte Carol Hagemann-White, ähnlich wie später Judith Butler (1990),

das bislang unhinterfragte Konzept der Zweigeschlechtlichkeit kritisiert und deutlich gemacht, dass es sich bei der Frage nach der Zuordnung zu einem Geschlecht nicht um binäre Kategorien handelt, sondern dass auch biologisch von einem Kontinuum der Geschlechtszuordnung zwischen den Extremen ‚männlich' und ‚weiblich' ausgegangen werden muss. Entsprechend wird mit dem Begriff Gender eine Ablehnung des biologischen Determinismus bezüglich der Geschlechtszuordnung zum Ausdruck gebracht und die Prämisse einer natürlichen Geschlechterdifferenz abgelehnt. Der Genderbegriff bietet somit die Grundlage für ein analytisches Konzept zur Erforschung von Geschlechterkonstruktionen und -ordnungen, das auf der Unterscheidung zwischen den biologischen Grundlagen (Sex) und deren historisch gewachsenen, gesellschaftlichen und kulturellen Überformungen (Gender) basiert (Scott 1994: 28 f.) und die Untersuchung gesellschaftlicher Machtbeziehungen durch Genderzuordnungen ermöglicht. Der Zusammenhang von Macht und Geschlecht, so eine Annahme der Gender Studies, wird in Systemen, die Männlichkeit und Weiblichkeit hierarchisieren und Geschlechter unterschiedlich bewerteten Feldern – wie beispielsweise öffentlich und privat – zuordnen, im Interesse der herrschenden Gruppe durch Naturalisierung, Ontologisierung, Essentialisierung, Kosmologisierung und Idealisierung verschleiert (Warne 2000a: 141). Auf diese Weise wird Gender zu einer wirkmächtigen und verobjektivierten sozialen Realität, die tief in Identitäten und soziale Strukturen eingeschrieben und nicht einfach beliebig veränderbar ist. Nach Scott (1994: 64 f.) bewirkt die Einteilung von Menschen in Männer und Frauen leere und zugleich übervolle Kategorien, da diese zwar historisch wie kulturell unterschiedlich gefüllt werden können, aber im jeweiligen Kontext als festgeschrieben, universell gültig, natürlich und daher unveränderlich erscheinen. Aus diesem Grund müssen Genderkonstruktionen in der wissenschaftlichen Analyse als etwas Problematisches und nicht als etwas Bekanntes behandelt werden. Wir teilen die Prämisse, dass Geschlecht vor allem als soziales Phänomen verstanden werden muss, als Ergebnis von menschlichem Handeln, kulturellen Konzepten und sozialen Strukturen, die die Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten von Menschen entscheidend prägen (Butler 2004: 1).

Bezogen auf die Frage der Herstellung von Geschlecht haben sich unterschiedliche Theoriemodelle zum Verhältnis von Sex und Gender zwischen biologischem Determinismus und kulturellem Relativismus entwickelt. In der bereits erwähnten Unterscheidung von Sex und Gender wird Gender als die soziale Bedeutung verstanden, die dem

biologischen Geschlecht zugeordnet wird. In der aktuellen feministischen Debatte wird dieser Dualismus kritisiert, da er zu sehr an heterosexuellen Normen orientiert sei, die Polarisierung von Natur und Kultur fortschreibe und die körperliche Dimension von Bedeutungskonstruktionen negiere. Auch das biologische Geschlecht sei nicht einfach gegeben, natürlich und unveränderlich. Die biologischen Körper mit ihrer Bandbreite an Hormonen, Chromosomen und sexuellen Apparaten würden durch das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit erst konstruiert (Warne 2000a: 141 f., 148). Die kulturell definierte Vorstellung von Körpern als Geschlechtskörper sei Ausdruck eines diskursiven Machtmechanismus, folglich existiere auch keine vordiskursive Differenz zwischen Geschlechtern. Für Butler (2004) lässt sich das Paradoxon einer vermeintlich natürlichen Geschlechterordnung nur auflösen, wenn aufgezeigt wird, dass und wie diese Ordnung konstruiert wird.

Eine klare Bestimmung des Verhältnisses von Anlage und Umwelt kann und muss die Religionswissenschaft unseres Erachtens nicht leisten, vielmehr scheint es sinnvoll, die berechtigte Kritik an einem dichotomen Verständnis von Sex und Gender für die eigene Reflexion nutzbar zu machen. Unseres Erachtens bleibt die Wahrnehmung und Analyse der geschlechtsspezifischen Ordnungssysteme mit ihren Folgen auf der sozialen, politischen und religiösen Ebene ebenso notwendig wie die Verwendung des Genderbegriffs nützlich ist, um den Konstruktcharakter von Geschlechterordnungen, von Zweigeschlechtlichkeit wie Männlichkeit und Weiblichkeit zu verdeutlichen und damit letztlich auch die Wirkmächtigkeit religiös begründeter Geschlechterdifferenzen zu entschlüsseln. Ebenso wie der Religionsbegriff ist auch der Genderbegriff nicht eindeutig bestimmbar und untrennbar mit anderen gesellschaftlichen Bereichen verbunden, lässt aber die Identifikation eines Feldes zu, anhand dessen eine kritische Analyse von Geschlechterverhältnissen und Religionen möglich wird.

Die Gender Studies untersuchen Geschlechterkonstruktionen und -verhältnisse in Geschichte und Gegenwart, die Bedeutung von Geschlecht in der Wissenschaft sowie die Frage, wo wissenschaftliches Wissen das Alltagswissen stützt oder transformiert. Dabei geht es um die Reflexion der Entstehung, Reproduktion und Veränderung von Geschlechterkonstruktionen ebenso wie um die Analyse von Machtstrukturen in drei Dimensionen (vgl. Frey Steffen/Rosenthal/Väth 2004: 11 f.):

1. Untersuchung *individueller Konstruktionsprozesse* von Gender, also der Genese von subjektiven Geschlechtsidentitäten im Zusammenhang mit anderen Identitätsfaktoren, insbesondere in ihrem Wechselverhältnis zur Sexualität. Gender erscheint dabei als Ergebnis des Sozialisationsprozesses.
2. Beleuchtung *struktureller Konstruktionsprozesse* etwa durch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung seit der Industrialisierung und der damit verbundenen Trennung von öffentlicher und privater Sphäre.
3. Analyse *symbolischer Konstruktionsprozesse* der Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit durch gesellschaftliche Diskurse.

Damit verbunden sind drei sich ergänzende Theorieperspektiven, die sich eine genderkritische Analyse und Dekonstruktion bestehender Gesellschaften und ihrer Diskurse zur Aufgabe machen (Degele 2008: 10 ff.):

1. Anhand der *strukturorientierten Gesellschaftskritik* werden vor allem gesellschaftliche Makrostrukturen als Ursache von Geschlechterungleichheit analysiert.
2. Die *interaktionistische Gesellschaftskritik* widmet sich der Untersuchung konkreter Prozesse der Herstellung von Geschlecht (*doing gender*) anhand von mikrosoziologischen Untersuchungen sozialer Interaktionen.
3. Mittels des *diskurstheoretischen Dekonstruktivismus* werden sowohl dominante Diskurse als auch marginalisierte Deutungsmuster, die Bedeutungen und soziale Realitäten produzieren, analysiert sowie Begriffe und Kategorien durch den Nachweis von hinter ihnen liegenden Machtverhältnissen dekonstruiert.

2. Programm und Forschungsstand der genderorientierten Religionswissenschaft

Nur wenige akademische Felder sind von den Impulsen der Gender Studies unbeeinflusst geblieben. Auch die Religionswissenschaft hat seit den 1970er Jahren entsprechende Theorien rezipiert, wenngleich eine Auseinandersetzung damit vergleichsweise spät erfolgte und noch immer einige Desiderate aufweist. Ein gewisser Widerstand gegenüber genderorientierten Ansätzen mag sich daraus ergeben, dass der kritische Impetus einer solchen Forschungsperspektive mit dem religionswissenschaftlichen Postulat nach Wertneutralität in einem scheinbar unauflöslichen Spannungsverhältnis steht (vgl. Pahnke 1993). Ursula King

konstatiert eine *double-blindness* von Religionswissenschaft und Gender Studies: die Gender Studies seien ‚religionsblind', da sie Religionen häufig allzu pauschal als patriarchal ablehnen und daher für nicht untersuchungswert halten, während die Religionswissenschaft überwiegend „genderblind" sei, da sie in den meisten Fällen keine geschlechterdifferenzierende Perspektive auf das Phänomen Religion einnimmt (King 2004: 1 f.).

Dies ist insofern erstaunlich, als Religionen eine große Rolle bei der Herstellung von Gender spielen. Religiöse Begründungsmuster legitimieren Geschlechterkonzeptionen, -rollen und -hierarchien nicht nur innerhalb religiöser Organisationen, sondern indirekt auch gesamtgesellschaftlich durch Prägung individueller Identitäten und die Bereitstellung von geschlechtsspezifisch geprägten Weltbildern und Orientierungsmustern, die ihrerseits wiederum auf religiöse Geschlechterkonzeptionen zurückwirken. Entsprechend gestalten Religionen Geschlechterordnungen mit und sind zugleich von ihnen geprägt. Aus diesen Beobachtungen ergeben sich für die Religionswissenschaft folgende Forschungsperspektiven (vgl. auch Heller 2003; Günther-Saeed 2010):

- Es ist unerlässlich, einerseits geschlechtsspezifische Rollen, die Heteronormativität und die hergestellten Geschlechterhierarchien in unterschiedlichen Religionen auf ihren jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontext hin zu untersuchen. Andererseits muss danach gefragt werden, wie Religionen zur Herstellung, Legitimierung und Naturalisierung von Geschlecht und auf diese Weise zur Festlegung von Geschlechterordnungen beitragen.
- Die Untersuchung verschiedener Dimensionen und wissensstrukturierender Aspekte von Frauen- und Männerbildern, von Geschlechterkonzeptionen und -ordnungen in religiösen Symbolen und Texten verdeutlicht den Einfluss von Religionen auf die Konstruktion von Geschlechterrollen.
- Eine Untersuchung der genderspezifischen Implikationen von Religionen in ihrer sozialen Organisation und ihrer Praxis ermöglicht die Analyse von Ausschlussmechanismen und wechselseitigen Abhängigkeiten mit historisch-gesellschaftlich geprägten Geschlechtskonstruktionen.
- Die empirische Forschung und theoretische Auseinandersetzung einer genderorientierten Religionswissenschaft geht mit spezifischen, auf die Reflexion von Geschlechterverhältnissen bezogenen me-

thodologischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen einher.

Die Pionierarbeit von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern, die sich eine geschlechterdifferenzierende Perspektive zu eigen machten, bestand zunächst in der Sichtbarmachung von Frauen und der Misogynie als einer frauenverachtenden Ausrichtung der Lehre und Praxis in den Religionen, wie sie beispielsweise in der Zuschreibung von Unreinheit während der Menstruation zum Ausdruck kommt, sowie in der Kritik von Androzentrismus als einer Sichtweise, die Männer als Zentrum und Norm versteht. Es sind mittlerweile zahlreiche Arbeiten entstanden, mit denen längst überfällige Bausteine geliefert wurden, um das unscharfe und lückenhafte Bild von Frauen in Religionen, ihren Erfahrungen, Lebenswirklichkeiten und ihrer religiösen Praxis in Geschichte und Gegenwart zu vervollständigen. Es wurde auch das Verhältnis von geschlechtsspezifischen Symbolisierungen des Göttlichen und Geschlechterkonstruktionen in verschiedenen religiösen Traditionen beleuchtet (siehe u. a. Heller 1999; Klinkhammer 2000; Lukatis 2000; Franke 2002; Franke/Maske 2009. Darüber hinaus wurden einige Klassikerinnen der Religionswissenschaft wieder entdeckt (siehe u. a. Höpflinger u. a. 2008). Studien zu Religionen und Männlichkeit (Gelfer 2009; Krondörfer 2009; van Klinken 2011) sowie zu Homosexualität und Transidentitäten in Religionen (Wilcox 2003, 2009; Moser 2007) gibt es bislang nur wenige (Lanwerd/Moser 2010).

Die skizzierten Forschungsaktivitäten zeugen von einer gewissen Etablierung dieses Paradigmas in der religionswissenschaftlichen Forschungspraxis. Dennoch muss konstatiert werden, dass genderorientierte Ansätze in der Religionswissenschaft häufig hinter ihre eigenen Zielsetzungen zurückfallen, theoretisch unterkomplex sind und als Forschung von Frauen über Frauen für Frauen noch längst keine integrale Perspektive darstellen, sondern als eine Art ‚Spielwiese' für Religionswissenschaftlerinnen mehr oder weniger akzeptiert und bestenfalls positiv diskriminiert sind (vgl. Heller 2010: 143).

3. Zum Postulat eines Paradigmenwechsels in der Religionswissenschaft

Mit religionswissenschaftlicher Gender-Forschung gehen Forderungen nach einer Neuorientierung in Bezug auf (1) die genutzten Methoden und (2) die Forderung nach Wertneutralität von Forschung einher. Mit der Rezeption der postkolonialen Kritik stehen (3) sowohl die bisherige genderorientierte Forschung als auch die Theoriebildung der traditionellen Religionswissenschaft in der Kritik.

1. Die Rezeption von Theorien und Ansätzen der Gender Studies fiel zeitlich mit der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft zusammen, die zu einer Ergänzung ihres methodischen Repertoires um qualitative und quantitative sozialwissenschaftliche Methoden führte. Auch von der genderorientierten Religionswissenschaft ging eine Kritik an der Textzentriertheit der klassischen Religionswissenschaft aus, da sie unter anderem zur Unsichtbarkeit von Frauen geführt hatte, indem sie die mangelnde Repräsentation von Frauen in religiösen Quellen und Theologien verstetigte. Um Frauen wie auch queeren Identitäten eine Stimme zu verleihen und sie als Subjekte zu Wort kommen zu lassen, werden von einer genderorientierten Religionswissenschaft in erster Linie qualitative Methoden genutzt und propagiert (Jones 2002; Franke/Matthiae/Sommer 2002).
2. Bereits zu Beginn der Rezeption eines frauen- und genderorientierten Ansatzes in der Religionswissenschaft wurde die Forderung eines grundsätzlichen Paradigmenwechsels aufgestellt, da es nicht ausreiche, Forschung über Frauen einfach als weiteren Bereich neben den herkömmlichen religionswissenschaftlichen Forschungsperspektiven hinzuzufügen. Die Kritik des Androzentrismus (Gross 1977; Heller 2003: 760 f.) bezieht sich nicht nur auf die jeweiligen Forschungsgegenstände, sondern auch auf den Wissenschaftsbetrieb selbst, der Frauen lange Zeit aus wissenschaftlicher Forschung ausgeschlossen hat und daher mit seinen bisherigen Perspektiven grundsätzlich infrage zu stellen ist (Hawthorne 2009: 136 ff.; Heller 2003: 761; Franke 2001). Die vermeintlich allgemein menschliche Norm stellte sich im Zuge dieser Kritik als männliche heraus, die das Leben, Denken und Handeln von Frauen, aber auch von queeren Personen, wenn überhaupt, dann nur als Abweichung erfassbar machte und somit zu Leerstellen, Einseitigkeiten und Ver-

zerrungen in Empirie und Theorie führte. Dies zeigt sich beispielsweise in Darstellungen des idealen Lebensweges eines Hindu, welcher sich bei genauerer Betrachtung als Lebensmodell ausschließlich für Männer herausstellt, oder bei der Fehldeutung religiöser Mythen, wenn stereotype Vorstellungen geschlechtsspezifischen Verhaltens die wissenschaftliche Interpretation leiten. Verzerrungen und blinde Flecken entstehen auch dadurch, dass mögliche Gegenstände wissenschaftlich als nicht relevant gelten, wie sich an der lange Zeit ausgeblendeten Forschung zu frauenzentrierter Religiosität gezeigt hat.

Eine besondere Dynamik bezüglich der Genderperspektive ergibt sich in empirischer, gegenwartsbezogener Forschung dadurch, dass Forschende ihre Rolle im Feld nicht selbst bestimmen können, sondern sich bis zu einem gewissen Grad den Zuschreibungen und Erwartungen des Feldes und den damit verbundenen Zugängen wie Verweigerungen fügen müssen. Denn im religiösen Feld spielt es eine erhebliche Rolle, welches Geschlecht, Alter und welche Herkunft Forschende haben (Franke/Maske 2011). Deshalb ist es ein zentrales Postulat einer genderorientierten Religionswissenschaft, den eigenen Standpunkt, der immer auch geschlechtsspezifisch geprägt ist, ebenso zu reflektieren wie den damit verbundenen Zugang zum religiösen Feld. Die Reflexion der Perspektivität muss sich auch auf historische Studien erstrecken, um offenzulegen, ob und inwieweit androzentrische Strukturen als selbstverständlicher Bestandteil sozialer Realität übersehen oder legitimiert werden. Denn solange Androzentrismus nicht als Normativität entlarvt wird, präsentiert sich ein solcher Standpunkt als rational, wertneutral und vertrauenswürdig und maskiert auf diese Weise partikulare Interessen (Heller 2010). Hawthorne (2009: 139) resümiert, dass die Gender Studies anhand ihrer Androzentrismus-Kritik Forderungen nach einer desinteressierten Methodologie als falsch und theoretisch naiv entlarven. Gender Studies basieren auf der Einsicht, dass Wissenschaft nie im ‚luftleeren Raum', sondern in spezifischen historischen und sozialen Kontexten entsteht, damit immer in gesellschaftliche Diskurse eingebunden ist und nie apolitisch sein kann (Hawthorne 2009: 135; Heller 2010). Aufgrund dessen wird in aktuellen Debatten einer genderorientieren Religionswissenschaft die Modifikation des Objektivitätsideals gefordert: unerlässlich sind Reflexion und Transparenz subjektiver Voraussetzungen, des ungleichen Forschungsver-

hältnisses sowie der Disziplingeschichte (Günther-Saeed 2010: 121; Heller 2010: 145).

3. In aktuellen genderorientierten Debatten in der Religionswissenschaft werden die mit der postkolonialen Kritik verbundenen ethischen und theoretischen Herausforderungen intensiv diskutiert (Hawthorne 2009: 136 f.). Gender Studies und Religionswissenschaft sind letztlich Kinder der Aufklärung, die mit dem westlichen Imperialismus eng verbunden sind. Als „partners in crime" sind beide universalistisch und essentialistisch auf Differenz und ‚den anderen' bezogen (Hawthorne 2009: 146). Die Religionswissenschaft ist in ihrer Geschichte am Prozess des *othering* beteiligt, indem sie den Protestantismus als Modell von Religionen idealisierte und das Geschichtsmodell als Fortschrittsprozess übernahm (McCutcheon 1999). So ist die Säkularisierung in der Version der Aufklärung mit ihrer dualistischen Trennung von Subjekt / Objekt, religiös/säkular, privat/öffentlich eng mit religionswissenschaftlicher Theoriebildung verbunden, die sich diese Dualismen oft unkritisch zu eigen machte. Damit verstetige und legitimiere sie indirekt auch bestehende Geschlechterkonzeptionen und -ordnungen (Hawthorne 2009: 135 f.; Warne 2000a: 252 ff.; Joy 2001: 178).
   Auch die Gender Studies sind häufig eurozentrisch, wenn sie implizit davon ausgehen, dass alle Frauen dieselben Erfahrungen teilen und auf diese Weise Differenzen etwa hinsichtlich Rasse, Klasse, Religion, Nationalität und Lebensstil unkenntlich machen. Es hat einen intellektuellen Imperialismus zur Konsequenz, wenn Argumentationen einer feministisch orientierten Forschung der binären Logik – ‚wir, die weißen emanzipierten Feministinnen' auf der einen und ‚die unterdrückten Dritte-Welt-Frauen' auf der anderen Seite – folgen, wobei letztere dann als Projektionsfläche zur Konstruktion der eigenen Identität dienen (Hawthorne 2009: 140 f.). Vielmehr muss in Betracht gezogen werden, dass die Gemeinsamkeit des Geschlechts und damit überwiegend verbundene Erfahrungen der Unterdrückung und Herrschaft keine hinreichende Klammer sind, um mit wissenschaftlichen Ergebnissen für ‚die Frauen' beziehungsweise die erforschte Gruppe sprechen zu können. Der kritische Impetus einer genderorientierten Forschung läuft Gefahr, eigenen ideologischen Interessen zu weichen, wenn beispielsweise die Existenz früherer, nicht patriarchaler Religionen behauptet wird oder bestehende Religionen als im ‚wahren Kern' feministisch rekonstruiert werden (Gross 1993). Auf diese Weise kann aus Ideologiekritik eine neue

Ideologie erwachsen (Hewitt 1999: 50 f.), die mit einer diskursiven Kolonisierung der erforschten Religionen einhergeht (Hawthorne 2009: 136). Angesichts dessen ist es unseres Erachtens unerlässlich, die eigene Position stetig zu reflektieren, Forschungsfragen und Erkenntnisinteressen zu kontextualisieren und davon auszugehen, dass jede Perspektive normative Aspekte enthält, da sie immer in Diskurse sowie theoretische und institutionelle Rahmen eingebunden ist, die transparent gemacht werden sollten (Jones 2002: 68 ff.; Heller 2010)[2]. Wir stimmen Morny Joy (2001: 183) zu, dass es in einer postkolonialen Welt intellektuell angemessen ist, Differenzen anhand der Pluralisierung von Perspektiven zu respektieren, die privilegierte Position als Produzenten von Wissen zu reflektieren sowie gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten aufzudecken (vgl. auch Hawthorne 2009: 147 f.). Dies soll nicht in einen postmodernen Relativismus münden, aber Ethnozentrismus, Androzentrismus sowie eine Romantisierung ‚des anderen' verhindern.

In engem Zusammenhang damit steht die Forderung von Marcia Moser (2010: 185 ff.), Geschlecht nicht als singuläre Kategorie aufzufassen, sondern die Mehrdimensionalität von Kategorien, Identitäten und Subjektpositionen zu berücksichtigen. In einer genderorientierten Religionswissenschaft wird soziale Ungleichheit nicht mit naturgegebenen Geschlechtskörpern begründet, vielmehr gilt diese als Ausgangspunkt für die Konzeption natürlicher Zweigeschlechtlichkeit. Entsprechend muss religionswissenschaftliche Forschung die Legitimation hierarchischer Strukturen in und durch Religionen anhand der Kategorie Gender befragen sowie hinsichtlich ihrer Ausschlüsse bezogen auf Geschlechterdifferenzen analysieren.

4. Forderungen zur Umsetzung einer genderorientierten Religionswissenschaft

Religion und Gender, so lautet das Resümee unserer Überlegungen, müssen als zwei untrennbar aufeinander bezogene Kategorien wahrgenommen werden, so dass es eine zentrale religionswissenschaftliche

2 Forschung, die nach dem Ideal der Wertneutralität strebt, auch wenn sie sich daran nur annähern kann und in Aspekten normativ bzw. subjektiv bleibt, muss klar von eindeutig normativen, religiösen oder ideologischen Forschungsrichtungen unterschieden werden.

Aufgabe ist, den Beitrag von Religionen zur Konstruktion von gesellschaftlichen Geschlechterkonzeptionen und -ordnungen ebenso zu analysieren wie die Prägung von Religionen durch gesellschaftlich bestehende Geschlechterkonzeptionen. Aus diesem Grund ist es unerlässlich, die Analyse von Gender bzw. Geschlechterkategorien als eine Schlüsselperspektive in religionswissenschaftliches Arbeiten einzuführen. Mit diesem Vorgang erfolgt ein Paradigmenwechsel hin zur Integration einer grundsätzlich genderkritischen Perspektive (Warne 2000: 153). Damit sind folgende Postulate verbunden:

1. Die thematische Engführung bisheriger religionswissenschaftlicher Genderforschung mit ihrem oft ausschließlichen Fokus auf Frauen ist zu überwinden. Große Forschungslücken bestehen in Bezug auf eine explizite Thematisierung von Männern, die Konstruktionen von Männlichkeit in den Religionen, hinsichtlich der Herstellung und Legitimation von Heteronormativität sowie der Naturalisierung gesellschaftlicher Geschlechterordnungen und -hierarchien – sowohl in und durch religiöse Lehren und Vorstellungen als auch in und durch religiöse Praktiken und Organisationen. Auf diese Weise kann Religionswissenschaft einen Beitrag zur Untersuchung von Gender auf individueller wie sozialer Mikro-, Makro- und Diskurs-Ebene leisten.
2. Die Berücksichtigung von Wechselwirkungen religiöser Kategorien mit ihrem jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Kontext ist unerlässlich.
3. Geschlecht sollte nicht als singuläre Kategorie aufgefasst und untersucht werden, vielmehr ist bei der Analyse zu berücksichtigen, dass zur Herausbildung von Identitäten viele weitere Faktoren von Bedeutung sind und mit der untersuchten Identitätsdimension in einer spezifischen Wechselwirkung stehen (wie etwa Sexualität, Körperlichkeit, Ökonomie, Ethnizität).
4. Es muss eine Modifikation des Objektivitätsideals durch die Reflexion und Offenlegung eigener Standpunkte aus geschlechterdifferenzierender Perspektive erfolgen. Darüber hinaus ist eine Beachtung von und ein Respekt gegenüber Differenzen vor den Forschungsobjekten unerlässlich.
5. Auch wenn Gender nicht explizit zum Thema einer religionswissenschaftlichen Untersuchung gemacht wird, ist es notwendig, eine geschlechterdifferenzierende Perspektive einzunehmen, die Zugänge sowie Grenzen der jeweils Forschenden zu einem Themenfeld of-

fenzulegen sowie die mit Normierungen und Sanktionen verbundenen Geschlechterordnungen aufzuzeigen.

6. Indem religionswissenschaftliche Forschung Ergebnisse bereitstellt, die religiöse Legitimationen geschlechtsspezifischer sozialer Ungleichheit in Frage stellen und den Konstruktcharakter von Gender sowie die Heteronormativität offenlegen, kann sie zum einen zu einer Schärfung und Differenzierung wissenschaftlicher Wahrnehmung und Analyse beitragen. Zum anderen kann sie, auch ohne konkrete politische Forderungen zum Programm zu erheben, sowohl innerhalb der erforschten religiösen Traditionen als auch gesamtgesellschaftlich eine ideologie- und herrschaftskritische Wirkung (vgl. dazu auch Rudolph 1997) entfalten: Genderspezifische soziale Realitäten können sichtbar und damit auch veränderbar gemacht werden (Franke/Maske 2008).

Literatur

Brod, Harry / Kaufman, Michael. 1994. Theorizing Masculinities. London.

Butler, Judith. 1990. Gender Trouble. Feminism and the Suversion of Identity. New York/London.

Butler, Judith. 1993. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex". London.

Butler, Judith. 2004. Undoing Gender. New York/London.

Conell, R.W. 1995. Masculinities. Sydney.

Degele, Nina. 2008. Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn.

Foucault, Michel. 1974. Die Ordnung des Diskurses. München.

Franke, Edith. 2002. Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen. Marburg.

Franke, Edith / Verena Maske. 2008. Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis. In: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.), Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf. Köln/Weimar/Wien, 63–75.

Franke, Edith / Maske, Verena. 2009. Frauenspiritualitäten. In: Pithan, Annabelle / Arzt, Silvia / Jakobs, Monika / Knauth, Thorsten (Hg.), Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt. Gütersloh, 219–228.

Franke, Edith / Verena Maske. 2011. Teilnehmende Beobachtung als Verfahren qualitativer Religionsforschung: In: Stefan Kurth / Karsten Lehmann (Hrsg.), Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden, 105–134.

Franke, Edith / Matthiae, Gisela / Sommer, Regina. 2002. Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart/Berlin/Köln.

Frey Steffen, Therese / Rosenthal, Caroline / Väth, Anke. 2004. Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik. Würzburg.

Gelfer, Joseph. 2009. Numen, Old Men: Contemporary Masculine Spiritualities and the Problem of Patriarchy. London.

Gross, Rita. 1977. Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion. Missoula, MT.

Gross, Rita. 1993. Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany, NY.

Günther-Saeed, Marita. 2010. Kritische Positionen: Frauen, Gender und Religionswissenschaft. In: Lanwerd / Moser, 119–136.

Hagemann-White, Carol. 1984. Sozialisation: männlich – weiblich. Leverkusen.

Hawthorne, Sîan. 2009. Religion and Gender. In: Clarke, Peter (Hg.), The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. Oxford, 134–151.

Heller, Birgit. 1999. Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus. Reihe Frauenforschung 39. Wien.

Heller, Birgit. 2003. Gender und Religion, in: Figl, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, 758–769.

Heller, Birgit. 2010. Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz: Impulse der Frauenforschung/Gender Studies für die Religionswissenschaft. In: Lanwerd / Moser, 137–147.

Hewitt, Marsha Aileen. 1999. „Ideology Critique, Feminism and the Study of Religion", in: MTSR 11: 47–63.

Höpflinger, Katharina / Jeffers, Ann / Moser Nespeca, Carmen / Pezzoli-Olgiati, Daria. 2008. Gender und Religion. Zürich.

Jones, Constance A. 2002. Feminist Research in the Sociology of Religion. In: Sharma, Arvind (Hg.), Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies. New York, 67–96.

Joy, Morny. 2000. „Beyond a God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion", in: MTSR 12: 110–140.

Joy, Morny. 2001. „Postcolonial Reflections: Challenges of Religious Studies", in: MTSR 13: 177–195.

King, Ursula. 1995. Introduction: Gender and the Study of Religion. In: King, Ursula (Hg.), Religion and Gender. Oxford, 1–38.

King, Ursula. 2004. General Introduction: Gender-Critical Turns in the Study of Religion. In: Dies. / Beattie, Tina (Hg.), Gender, Religion & Diversity. London/New York, 1–10.

Klinkhammer, Gritt. 2000. Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Studie zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg.

Krondorfer, Björn. 2009. Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader, London.

Lanwerd, Susanne. 2004. Gender in der Religionswissenschaft. In: Frey Steffen / Rosenthal / Väth, 189–199.

Lanwerd, Susanne / Moser, Márcia E. (Hg.). 2010. Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg.
Lukatis, Ingrid. 2000. Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen.
McCutcheon, Russell T. 1999. The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader. London/New York.
Moser, Márcia E. 2007. Homosexualität und Transidentitäten in den Religionen der Welt. In: Frauenforschungs-, bildungs- und informationszentrum e.V. FFBIZ (Hg.); Religionen / Konfessionen und Gender. Berlin, 50–53.
Moser, Márcia E. 2010. Das Geschlecht der Religionen? Fragen an die Kategorie Frau – Perspektiven für die Religionswissenschaft. In: Lanwerd / Dies., 185–211.
Pahnke, Donate. 1993. Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg.
Rudolph, Kurt. 1997. Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik. In: Klinkhammer, Gritt / Rink, Steffen / Frick, Tobias (Hg.), Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Marburg, 67–76.
Said, Edward. 1978. Orientalism. New York.
Schössler, Franziska. 2008. Einführung in die Gender Studies. Berlin.
Scott, Joan W. 1994. Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse. In: Kaiser, Nancy (Hg.), Selbst Bewusst. Frauen in den USA. Leipzig, 27–75.
Van Klinken, Adriaan. 2011. „The Need for Circumcised Men": The Quest for Transformed Masculinities in African Christianity in the Context of the HIV Epidemic. Utrecht.
Warne, Randi R. 2000a. Gender. In: Braun, Willie / McCutcheon, Russel T. (Hg.), Guide to the Study of Religion. London, 140–154.
Warne, Randi R. 2000b. Making the Gender-Critical Turn. In: Jensen, Tim / Rothstein, Mikael (Hg.), Secular Theories on Religion. Current Perspectives. Copenhagen, 249–260.
Wilcox, Melissa. 2009. Queer Women and Religious Individualism. Bloomington.
Wilcox, Melissa. 2003. Coming out in Christianity. Religion, Identity, and Community. Bloomington.

II.2 Zur Performativität religionswissenschaftlicher Forschung

Gritt Klinkhammer

Im Folgenden stehen weniger konkrete methodische Designs und methodologische Probleme in der Religionsforschung im Zentrum der Betrachtung als vielmehr die Einflüsse einer gegenwartsorientierten Religionsforschung auf die Entwicklung der Religionsgeschichte selbst. Dabei geht es insbesondere um die performative Wirkung, die religionswissenschaftliche Forschung auf ihren Gegenstand ‚Religion' entfaltet. Die These, die ich im Weiteren verfolge, besagt also, dass religionswissenschaftliche Forschung mit ihrer spezifischen Perspektive und methodischen Behandlung des Gegenstandes ‚Religion' sich auf diesen in konkreter Weise auswirkt, insbesondere rationalisierend, systematisierend und historisierend. Das heißt, mich beschäftigt im Folgenden die Frage, inwiefern Religionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin Teil der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit (d. h. hier, von Religion/en) ist und welche methodischen Konsequenzen sich für die Religionswissenschaft aus den Erkenntnissen ziehen lassen.[1]

1. Die Anfänge der modernen Religionswissenschaft und die Modellierung ihres Gegenstandsbereichs

Über den Zusammenhang von religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Entwicklungen ist in den letzten Jahren intensiv und produktiv gearbeitet worden. Hier ist vor allem auf Hans G. Kippenbergs Studie *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne* (1997) hinzuweisen, in der er anhand der führenden Denker der modernen Religionsforschung des 19. und 20. Jahrhunderts darlegt, wie die Entstehung der Religionswissenschaft mit der spezifischen neuen Wahrnehmung des Verhältnisses von moderner Gesellschaft und Religion zusammenhing: das Interesse und die Theorien über die neu ent-

1 Vgl. zu einer ähnlichen Untersuchung der Soziologie Diaz-Bone (2010).

deckten Religionen ‚der anderen' entwickelten sich als Gegenbilder der als krisenhaft wahrgenommenen, entzauberten und technisierten eigenen Gesellschaft. Als zentrale Gründungsfigur der Religionswissenschaft ist dazu insbesondere Max Müller (1823–1900) zu erwähnen. Er füllte die Lehrsäle nicht nur mit Fachpublikum, sondern in noch größerer Zahl mit interessiertem aufgeklärtem Bürgertum, weil seine Entdeckungen scheinbar bahnbrechende Antworten auf die drängenden zivilisatorischen Fragen in der gesellschaftlichen Wertekrise bereithielten. Das Interesse dieses frühen religionswissenschaftlichen Strebens war es, der Degeneration der zeitgenössischen (christlichen) Religion mit Hilfe der Erforschung der Anfänge von Religion bzw. der Entschlüsselung einer ‚religiösen Urgeschichte' anhand alter Texte etwas entgegenzustellen.[2] Max Müller (1874) entwickelte eine vergleichende Philologie und stellte sie in den Dienst einer allgemeinen Religionsphilosophie, die „die Verteidigung von Phantasie und Empfindsamkeit in einem Zeitalter prosaischen Denkens, ja eines steigenden Atheismus übernehmen sollte" (Kippenberg 1997: 69).

Dass ein Wissenschaftler wie Max Müller überhaupt in dieser Weise Religionswissenschaft betreiben konnte, ist auch der besonderen Rolle geschuldet, die der Begriff ‚Religion' in der europäischen Religionsgeschichte gespielt hat: „Kraft eines gemeinsamen Allgemeinbegriffs für Religionen konnten Europäer unter sich und über Sprachgrenzen hinweg generell über Religion, deren Wesen und Aufgabe, sprechen, anstatt bloß über bestimmte einzelne Religionen" (Tenbruck 1993: 37). Sowohl die aufklärerische Tradition, die sich kritisch von Religion distanzierte, als auch die romantische Tradition, die nach einem neuen religiösen Fundament suchte, trieben diese Begriffsbildung weiter und bilden damit die historischen Pole für ein Interesse an vergleichenden religionswissenschaftlichen Fragestellungen im späten 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Max Müller sah in der neuen Wissenschaft von den Religionen ein hoffnungsvolles und bahnbrechendes Potential, das die Wahrnehmung der Welt grundlegend verändern sollte. Sein Optimismus ist verständlich, wenn man sich die zahlreichen Neuentdeckungen, Übersetzungen und

2 Dieser Aufgabe hatten sich vor allem die aus der romantischen Tradition stammenden und von einer konfessionellen Theologie gelösten frühen Religionsphänomenologen wie Gerardus van der Leeuw und Rudolph Otto gestellt. Allerdings waren unter diesen Vertretern auch philologisch interessierte Forscher wie James Frazer und Max Müller.

Editionen zentraler Schriften religiöser Traditionen in dieser Zeit vor Augen hält (vgl. z. B. Krech 2009). Diese Neuentdeckungen verschafften nicht nur der wissenschaftlichen Erforschung religiöser Traditionen einen enormen Anschub, sondern beeinflussten auch die religiösen Ideen in der eigenen Gesellschaft.[3] Die Konsequenzen, die die archäologisch-philologische Erforschung außerchristlicher Religionen für die Weiterentwicklung der christlichen Theologie selbst hatte, sind gut erforscht (vgl. z. B. Rudolph 1992). Aber auch die religiösen Traditionen, deren Quellen neu entdeckt, kodiert und veröffentlicht wurden, blieben von der religionswissenschaftlichen Erschließung und Übersetzung religiöser Quellentexte nicht unberührt. Dies belegt ein Bericht von Max Müller in der *Deutschen Rundschau* aus dem Jahre 1884 sehr anschaulich:

> Es klingt fast unglaublich, aber es ist Tatsache, daß das indische Volk, welches seit etwa 4000 Jahren den Rig-Veda als sein heiligstes Buch, als die höchste Autorität in allen Glaubensfragen anerkannte, zu Anfang dieses Jahrhunderts nur wenige vollständige Handschriften und keine gedruckte Ausgabe dieses Werkes besaß. Die in Oxford gedruckte und von England nach Indien geschickte Ausgabe ihrer Bibel hat zuerst die indischen Theologen aus ihrem Schlummer aufgerüttelt. Sie konnten nun nicht mehr an den Veda appellieren, wie man nach der Ausdrucksweise der indischen Kasuisten einen Schädel als Zeugen anruft; der Veda stand wieder vor ihnen da. […] In diesem Jahr traf ich in Paris mit Dverkanath Tagore, dem Vater von Bebranath Tagore zusammen. Ich zeigte ihm, wie der Veda wirklich war, wie wenig er enthielt, was nicht ein kindliches Gemüt sehen, fühlen und aussprechen konnte, und wie wenig die Hymnen enthielten, was Anspruch auf göttliche Offenbarung zu machen oder was als Grundlage für eine reformierte Religion in meinem Sinne des Wortes zu dienen vermöge. Angeregt, wie ich glaube, durch seinen Vater, schickte sein Sohn Debranath in demselben Jahre auf eigene Kosten mehrere Gelehrte nach Benares, um den Veda zu studieren und auf Grund der wissenschaftlichen Arbeiten über den Veda, deren Ruf langsam von Europa nach Indien drang, erklärte die ‚Neue Kirche', die Brahma Samaj, […] den Veda seiner Ansprüche auf einen göttlichen Ursprung für verlustig. (Bd. 41/1884: 419 f; zitiert nach Hoheisel 1976: 266)

In jüngerer Zeit hat Burkhard Gladigow (1995: 31) die „Rückwirkung philologischer Forschung" auf die die Europäische Religionsgeschichte aufgezeigt. Gladigow betont, dass die wissenschaftliche Erforschung asiatischer Quellen Einfluss auf das Selbstverständnis und die Ausbreitung

3 Es kann in diesem Zusammenhang z. B. auch auf die Rezeption hinduistischer sowie sufischer Religion bei der Erfindung der Theosophie und einer ‚perennial philosophy' zum Beginn des 20. Jahrhunderts hingewiesen werden (vgl. u. a. Sedgwick 2004).

z. B. des Buddhismus in Europa hatte, so wie auch die Nordistik Einfluss auf die Entwicklung des Germanenglaubens hatte, und die Indogermanistik eine ‚Arische Weltschau' oder die Keltologie die Ausbildung von Druiden-Orden begünstigte. Diese Wirkung der Philologien auf die europäische und außereuropäische Religionsgeschichte durch Textrezeptionen und Editionen vergleicht Gladigow mit einem System von Handelswegen. Der Unterschied zum üblichen Marktgeschehen bestehe nur darin, dass die ‚Ware' hier nicht materieller Art, sondern kulturelle und religiöse sinnstiftende Ideen in Textform waren, die, losgelöst von ihren pragmatischen und kultischen Zusammenhängen und Geltungsgründen, importiert und – einmal bearbeitet – auch wieder exportiert wurden.

Neuere literaturwissenschaftliche und historische Studien, die mit dem Ansatz der Post-colonial Studies arbeiten und die vielfältigen Verstrickungen von Beforschten und Forschern sowie die asymmetrischen Machtverhältnisse bei der Erforschung außereuropäischer Kulturen durch europäische Wissenschaftler aufgedeckt haben (Said 1978; Bhabha 2000; Spivak 2002), haben in den letzten Jahren die aktive Rolle der frühen Kultur- und Religionswissenschaft und ihre Konzeptionen des Eigenen und des Anderen im Prozess des ‚Othering' reflektiert.[4] Der Begriff des ‚Othering' bezeichnet die Hervorhebung und meist Aufwertung der eigenen (Gruppen-)Identität über die Bestimmung der Andersartigkeit und Fremdheit der anderen (Gruppen-)Identität.

Ein Beispiel für ein solches ‚Othering' in der frühen Religionswissenschaft ist die Entdeckung und Bestimmung sufischen Islams. So wurde der Sufismus seit dem 18. Jahrhundert bis weit in das 20. Jahrhundert hinein als irrationales, unbändiges orgastisches Moment im Islam einer christlichen vernunftgeleiteten Mystik gegenübergestellt. Beispielhaft für ein solches Vorgehen ist die Arbeit des einflussreichen evangelikalen Theologen und Orientalisten Friedrich August Gotttreu Tholuck. Er übersetzte arabische, persische und türkische Handschriften und verfasste 1821 eine erste umfassende Schrift über Sufismus (*Sufismus sine Theosophia Persarum Pantheistica*). Gleich darauf besorgte er die Übersetzung einer Kurzfassung für die allgemeine Leserschaft (*Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik* [1825]) mit dem Ziel, „dass diese Auszüge die Frucht tragen mögen, träge flache Geister zu erregen und zu etwas Höherem hinzuführen als Hausmoral und Brauchverstand" (9). Obwohl Tholuck die Quellensammlung, aus der er die Texte entnommen hat, selbst als

4 Vgl. auch Brunotte (2009) zur religionswissenschaftlichen Relevanz einer kritischen postkolonialen Analyse.

problematisch bezeichnet, stellt er die Texte in seinem Vorwort als lebendige Überlieferung dar. Ziel der Analyse bildet der Vergleich zwischen Christentum und Islam und die Frage nach deren Potentialen für die lebendige Erneuerung ‚innerer' Religion.

Während das Morgenland vor allem „Bild und Gefühl" sei, so das „Abendland der Gedanke", resümiert Tholuck. Nur wenige Abendländer trieben daher die Mystik an das äußerste Ziel des Quietismus; die islamischen Mystiker und „die Inder" dagegen oft. Um in diesen Zustand der Ruhe und „Bewußtlosigkeit" zu gelangen, würden „die Orientalen […] zuweilen auch äußere Mittel an[wenden]. Sie drehen sich so lange im Kreise, bis der körperliche Schwindel der Ertötung des Bewußtseins zu Hilfe kommt, oder sie setzen sich hin und verstopfen alle Öffnungen des Leibes" (Tholuck 1825: 39). Er bedauert, dass es im Christentum nicht zu solch kühnem Streben zum Extremen komme, denn auf dem Boden der islamischen Religion könne dieses sein eigentliches Potential nicht entfalten und wirke „heute oft kraftlos und unedel, weil es auf Verirrungen geräth: Mystik des Orients bleibt immer als Quietismus und wirkungslose Beschaulichkeit und steht offen zum Pantheismus der Mystik" (Tholuck 1825: 40). Mit dem Hinweis auf Schleiermacher (1799), dass „Mystik ein eigenthümliches und zwar das heiligste Lebensgebiet des Menschen" sei, verteidigt Tholuck, dass ein solches „Gemüthsleben" nicht als krankhaft abgetan werden dürfe. Zur Rechtfertigung des Sufismus bedürfe es allerdings der wissenschaftlichen Erläuterung durch Abendländer, weil „kein Orientale [dazu] fähig sey" (Tholuck 1825: 42). Die Mystik vermähle sich „gewöhnlich mit irgend einer geschichtlichen Religion" (Tholuck 1825: 46); manche Religionen seien eben mehr und andere weniger dafür geeignet. Die koranischen Aussagen würden gerade noch zur Ausbildung eines Quietismus reichen, nicht aber zur lebendigen Erneuerung und wissenschaftlichen und künstlerischen Gestaltung des Lebens.

Es kann hier nicht im Einzelnen auf die überholten Aussagen Tholucks über Islam und Sufismus eingegangen werden (vgl. dazu Klinkhammer in Vorbereitung). Wichtig ist in unserem Zusammenhang Tholucks spezielles Interesse am Sufismus. Er greift den Sufismus als die lebendige, emotional intakte vollständig ‚andere' Religion auf, die in keiner Weise durch Rationalismus und Aufklärung entfremdet sei. So dient sie ihm einerseits als positive Folie seines Ideals einer innerlichen Lebendigkeit von Religion, andererseits nimmt er sie als naive Form der Unmittelbarkeit wahr, in der die Handelnden sich selbst nicht verstehen können. Hierdurch erhält dann die rationalistische Perspektive des christlichen Westens einen positiven Wert und eine tragende Rolle ge-

genüber dem Anderen: Mystik bedürfe schließlich – soll sie zur gesellschaftlichen und religiösen Erneuerung beitragen – der vernunftgeleiteten Reflexion.
So betrachtet, muss die frühe Religionsforschung – von Tholuck über Müller bis zu Otto – im Verhältnis zur christlichen Religionsgeschichte sowohl als Konkurrenzunternehmen – im Sinne einer entweder säkularisierenden oder religionsphänomenologisch-überkonfessionellen Sinnsuche – wie auch als Diskussions-, Transfer- und Transportmedium von religiösen sinnstiftenden Ideen fremder Kulturen und Religionen betrachtet werden.

2. Zur Performativität zeitgeschichtlicher Religionsforschung

2.1 Die pragmatische Wende in der religionswissenschaftlichen Forschung

Die Arbeitsweise der zeitgenössischen Religionswissenschaft unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht zu der ihrer Anfänge. Zum einen ist dies darin begründet, dass praktisch kaum noch bahnbrechende Neuentdeckungen alter religiöser Quellen zu erwarten sind. Zum anderen aber hat sich das Verständnis der Kultur- und Religionswissenschaft in einer Weise verändert, die das Studium religiöser Quellenschriften nicht mehr in gleicher Weise in das Zentrum ihrer Arbeit stellt. Mit dem ‚pragmatic turn' bzw. der ‚pragmatischen Wende' wird eine in den 1970er Jahren auftretende Konvergenz in verschiedenen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Denkansätzen zusammengefasst, die davon ausgehen, dass sich die in den jeweiligen Disziplinen zu erklärenden und zu beschreibenden Gegenstände durch Handeln und Kommunikation konstituieren. Auch Texte werden demzufolge nicht mehr als unveränderliche semantische Träger aufgefasst, deren fremde Sprache und inhärenter Sinn es lediglich zu erfassen gilt. Vielmehr werden Texte in ihren konkreten historischen wie gegenwärtigen Herstellungs-, Gebrauchs- und Rezeptionskontexten wahrgenommen und untersucht. Die zeitgenössische Religionswissenschaft würde also z. B. in Hinblick auf eine sufische Handschrift neben Interpretationen über den Inhalt dieser spezifischen Religionsform vor allem mit Analysen zur sozialen Verankerung, dem

(rituellen) Gebrauch und der Bedeutung des Textes und seiner Inhalte innerhalb der Gemeinschaft der Sufis ansetzen.[5]

Aus der pragmatischen Wende haben sich damit auch für die Religionswissenschaft neue Fragestellungen und Perspektiven ergeben: Welche praktische oder rituelle Bedeutung hat der vorliegende Texte? Welche Entscheidungsprozesse liegen bestimmten Auslegungen bzw. Deutungen religiöser Quellen zugrunde? Welche gesellschaftlichen oder kulturellen Wandlungsprozesse werden durch die Hervorbringung oder Kanonisierung bestimmter Texte unterstützt bzw. unterdrückt?

2.2 Feldstudien und Positionierungsprobleme

Vor diesem Hintergrund entstandene Studien haben gezeigt, dass Textherstellung, Textgebrauch und Auslegungsautorität auch im Bereich der Religionen hierarchischen Traditionen folgen und dass die Religionsanhänger, die sog. Laien der jeweiligen Religionen, diesen (Text-)Traditionen weder immer folgen, noch diese überhaupt immer kennen. So war die Kenntnis und Rezitation der Veden den Brahmanen vorbehalten und beeinflusste nur mittelbar die Religionsausübung der anderen indischen Kasten. Ebenso gehören sufische Texte nicht zum Studium jedes Sufis wie auch das Bibelstudium nur vereinzelt in christlichen Kreisen zur allgemeinen Aufgabe von christlicher Frömmigkeit (wie z. B. im Pietismus) erhoben wurde. So war der Zugang zu den religiösen Quellen für die Masse der Religionsanhänger oftmals nicht vorgesehen bzw. blieb ihr versperrt. Die Religiosität der ‚Laienanhänger' speist sich vielmehr aus einer komplexen Dynamik zwischen religiöser Hierarchie einerseits und eigener religiöser Wahrnehmung und Tradition andererseits. Wie aber bildet sich in dieser Situation konkret ihre Religiosität aus? Was und wie glauben die Religionsanhänger? In welchem Verhältnis stehen die offiziellen religiösen Lehren (z. B. des Christentums) zur Religionspraxis kleinerer religiöser Zirkel oder einzelner Gläubiger mit ihrer je speziellen Geschichte?[6]

5 Diese Fragestellungen hat Tholuck vollkommen außer Acht gelassen; aber auch die hervorragendste Kennerin des Sufismus, Annemarie Schimmel (1995), hat sich noch kaum für die pragmatische Dimension von sufischen Quellentexten interessiert, so dass ihre Informationen zum Sufismus heute mehr als philosophische Würdigung denn als religionswissenschaftliche Analyse anmuten.

6 Weil sich beispielsweise die evangelische Kirche schon früh nicht mehr sicher war, was ihre Anhänger wirklich praktizieren und glauben, und ob das noch der

Aufgrund der Zunahme von religiöser Pluralität durch Globalisierung und Migration in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aber sicherlich auch durch eine Sensibilisierung in Bezug auf demokratische und hierarchische gesellschaftliche Prozesse[7] entdeckte die Religionswissenschaft die Pluralität religiöser Praktiken und Auslegungsmodi innerhalb der religiösen Traditionen. Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) war einer der ersten Religionswissenschaftler, der diese Pluralität wahrnahm und daraus Konsequenzen für die Methoden der Religionswissenschaft forderte. Das Fach Religionswissenschaft befinde sich in einer zweiten Arbeitsphase, die er als die „Personalisierung" von Religionsforschung bezeichnete (Smith 1963: 240 f). „Personalisierung" bedeutet für Smith, dass man nicht mehr allein Texte sprechen lassen könne, um eine lebendige Religion zu verstehen. Die Gläubigen, ihre Ansichten und ihr Umgang mit den Texten wie auch ihre Praktiken müssten ebenso wahrgenommen werden. Die wenigsten Gläubigen betrieben Religion als intellektuelle Aufgabe. Ohne die Kenntnis der Vorstellungen und Praktiken von lebenden Anhängern der jeweiligen Religionsgemeinschaft könnten Religionen heute nicht mehr angemessen und relevant dargestellt werden.[8]

Das Interesse der Religionswissenschaft für die ‚religiöse Basis' und kleine, in der Geschichte teilweise wenig beachtete oder wenig angesehene religiöse Traditionsstränge und Gruppen[9] hat Ulrich Berner (2011 u. a.) prägnant als das Interesse der Religionswissenschaft an den

offiziellen Lehre entspricht, wurden bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Kirchenmitgliedschaftsstudien in allen Landeskirchen erstellt, bei denen die Kirchgänger nach ihrer Praxis und ihrem Glauben befragt wurden (Drews 1902–1919). Bis heute befragt die evangelische Kirche regelmäßig ihre Mitglieder zu ihrem Glauben.

7 Zentral hierfür sind z. B. die Frauenbewegung und die feministische Forschung in den Sozialwissenschaften, die die Professionalisierung der qualitativen Forschung massiv vorangetrieben hat (vgl. Franke/Matthiae/Sommer 2000).

8 Smith sah in dieser Personalisierung gleichzeitig das Ziel einer Versöhnung der Religionen im interreligiösen Dialog, dem die Religionswissenschaft nachgehen solle. Dem möchte ich hier nicht folgen. Ich denke nicht, weil ich nicht denke, dass die Suche nach einem Ausweg aus der Verstrickung der Wissenschaft darin münden sollte, sich nun religiös zu engagieren. Von dieser teleologischen Vereinnahmung der Religionswissenschaft abgesehen, hat Smith die Aufgabenverlagerung einer modernen und gegenwartsorientierten Religionswissenschaft treffend beschrieben (Smith 1963).

9 So interessiert seitdem die Religionswissenschaft z. B. auch die Religiosität von Frauen, Homosexuellen und Jugendlichen oder die religiösen Ideen abgespaltener kleiner Gruppen (sog. Sekten) u. Ä.

„Verlierern der Religionsgeschichte“ bezeichnet. So betrachtet wird auch das inhärente Zusammenspiel von religionswissenschaftlichen Aufdeckungsinteressen und der gesellschaftlichen Wahrnehmung von religiöser Pluralität deutlich.

Auch wenn die Bernersche Formel das moderne Religionswissenschaftstreiben m. E. gut beschreibt, birgt sie das fatale Missverständnis einer Anwaltschaft der Religionswissenschaft für kleine religiöse Bewegungen in sich. Denn rückt man als Religionswissenschaftler die Religiosität in den Vordergrund, die von den religiösen und gegebenenfalls auch den gesellschaftlichen Autoritäten nur bedingt als akzeptiert gelten, dann begibt man sich unversehens in ein gesellschaftspolitisches Aushandlungsfeld, in dem von den religionswissenschaftlichen Akteuren Positionierungen gefordert werden.[10] Sicherlich nicht zufällig geht mit diesem Problem das Aufflammen einer Debatte um die Identität der Religionswissenschaft einher, die nach den Bezugswissenschaften, methodischen wie theoretischen Fixpunkten dieser Disziplin fragt. Die Reflexion auf den eigenen Standpunkt in der Forschung rückt dadurch in den Fokus der Debatte (vgl. z. B. McCutcheon 2001). Der Rückzug der Religionswissenschaft auf die Position der ‚neutralen Beschreibung‘ im Gegensatz zur theologisch-wertenden Auslegung religiöser Schriften greift in dieser Situation kaum noch – wie ich im Weiteren erläutern möchte.

2.3 Rückkopplungseffekte und Diskursarenen

Die eigene Position bestimmt sich in der Forschung vor allem über die Fragestellung: Mit welchen Fragen und Annahmen trete ich an den religiösen Akteur heran? Religionswissenschaftliche Fragen eröffnen den religiösen Akteuren allerdings mitunter neue Handlungsperspektiven oder Rationalisierungen für ihre Handlungen. So kann ich aus meiner eigenen Forschung zur Religiosität junger Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland berichten, dass Fragen nach religiösen Ritualen und Erfahrungen durchaus dazu Anstoß gegeben haben, über bestimmte Praktiken und Motive nachzudenken. Reflexions- und Ra-

10 Wenn man eine sogenannte Sekte (Zeugen Jehovas, Scientology u. a.) als Untersuchungsgegenstand wählt, gerät man immer in die Debatte um deren Bewertung – auch grundsätzlich als Religion. Arbeitet man zu migrierten Religionsgruppen steht derzeit immer die Frage nach deren Integrationsfähigkeit im Raume.

tionalisierungsprozesse wurden also erst durch das Befragtsein hervorgerufen. In einem Fall wurde durch eine Gruppenleiterin als Folge der Befragung eine eigene interne Studie zum gleichen Thema – aber in eigener Regie und Fokussierung – durchgeführt (Klinkhammer 2000: 5 f). Auch andere Religionsforscher berichten über ähnliche direkte Rückkopplungseffekte wie beispielsweise Eileen Barker (2001: 289 f) in Bezug auf ihre langjährige teilnehmende Beobachtung von Mitgliedern der Vereinigungskirche. Deutlich wird an diesen Beispielen der Rückkopplungseffekte, dass Religion selbst entscheidend über Kommunikation gesteuert wird. Diese Erkenntnis macht sich auch Werner Schiffauer (2000: 320) zu eigen, wenn er den Islam weniger als beständiges Symbolsystem beschrieben wissen möchte, als vielmehr als eine „Diskursarena", in der verschiedene islamische Gruppen miteinander aushandeln, was als Islam gelten kann. In diesem Aushandlungsprozess diskutieren aber längst nicht mehr nur islamische Gruppen mit. Insbesondere im Rahmen der gegenwärtigen Integrationsdebatten sind verschiedene gesellschaftliche Akteure mit daran beteiligt auszuhandeln, was als legitimer religiös-islamischer Ausdruck gelten kann. Unter diesen Diskursakteuren sind auch Religionswissenschaftler zu finden, sofern sie über Islam, Migration und Integration arbeiten. Insgesamt ist der Islam in Europa meines Erachtens derzeit die am stärksten über Fremddiskurse mitgesteuerte Religion.

Jenseits solcher prominenter Beispiele brechen insbesondere in charismatisch geführten religiösen Gruppen periodisch wiederkehrend Debatten um legitime bzw. ‚authentische' religiöse Autorität auf – ganz ohne Beteiligung von nicht-religiösen Akteuren oder Religionswissenschaftlern. So kann man z. B. unter westlichen sufischen Gruppen wiederkehrende Diskurse um die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der religiösen Authentizität des eigenen bzw. des anderen Scheichs beobachten. Bei genauerer Betrachtung geht es immer um die Aushandlung legitimer sufischer Autorität (vgl. Klinkhammer 2009a). Für die Religionswissenschaft kann es dabei nicht sinnvoll sein, mit essentiellen Beiträgen zur Legitimität von Scheichs hervorzutreten, als vielmehr den Legitimitätsdiskurs als solchen als sufisches Phänomen zu analysieren.

3. Fazit: Zeitgeschichtliche Religionsforschung als Diskursforschung?

Trotz der durch methodische Verfahrensweise gestützten Suche nach objektiver Erkenntnis zeichnet auch die Wissenschaft kein objektives und neutrales Abbild der Wirklichkeit. Das hat bereits Max Weber (1985 [1904]) dargelegt. Für ihn ist „keine Erkenntnis von Kulturvorgängen anders denkbar […], als auf der Grundlage der Bedeutung, welche die stets individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten einzelnen Beziehungen für uns hat" (Weber 1985: 180). Für Weber ist Forschung immer eine perspektivische: etwas kann überhaupt nur als relevante Forschungsfrage begriffen werden, wenn es zuvor als kulturbedeutsam gesellschaftlich anerkannt ist. Jede Forschung steht damit in einem Wertbezug zu öffentlichen Bedeutungen und ist folglich immer schon Teil eines gesellschaftlichen Diskurses.

Über diese Webersche Erkenntnis hinaus sollte dieser Beitrag zeigen, dass die Religionswissenschaft in einer besonderen Beziehung zu ihrem Gegenstand steht. Die moderne Religionswissenschaft erzeugt eine rationalisierende und pluralisierende Darstellung von Religion. Insbesondere aufgrund dieses dynamischen Zusammenspiels von Rationalisierung, Pluralisierung und Religionsforschung muss das zunehmende Reden über Religion in unserer Gesellschaft – die nun in jedem Bereich aufgedeckt wird – kritisch betrachtet werden. Das zunehmende Reden über Religion – auch in den Medien – sollte nicht verwechselt werden mit einer Zunahme und Relevanz von Religion in persönlichen Lebensentwürfen oder sozialen Zusammenhängen: „Je mehr über Religion gesprochen wird, desto mehr steht die Frage an, ob noch über Religion gesprochen wird und ob man darüber noch sprechen kann" (Tenbruck 1993: 67).

Als ein Ausweg aus dieser Verstricktheit der Forschung in den religionsgeschichtlichen und religionspolitischen Diskurs erscheint die Reflexion und Analyse der Diskursivität von Religion. Religion wird dann nicht mehr als etwas Substanzielles begriffen, sondern als eine Ressource für den gesellschaftlichen Diskurs. Kocku von Stuckrad (2003) hat das meines Erachtens zu Recht als Absage an den ‚god's point of view' oder einen prinzipiellen Metadiskurs in der Religionswissenschaft bezeichnet. Denn es darf dabei nicht übersehen werden, dass die religionswissenschaftliche Analyse des Diskurses ebenfalls wieder im (religiösen) Diskurs und im besten Falle zu seiner Rationalisierung verwendet werden kann.

Literatur

Barker, Eileen. 1995. „The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", in: Journal for the Scientific Study of Religion 34(3): 287–310.

Berner, Ulrich. 2011. Braucht Religionswissenschaft konfessionelle Theologie? In: Stefan Alkier / Hans G. Heimbrock (Hg.), Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Göttingen, 243–261.

Bhabha, Homi K. 2000. Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Brunotte, Ulrike. 2009. Religion und Kolonialismus. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen, 339–370.

Diaz-Bone, Rainer. 2010. „Die Performativität der Sozialforschung – Sozialforschung als Sozio-Epistemologie", veröffentlicht unter: www.unilu.ch/files/rainer-diaz-bone_die-performativitaet-der-sozialforschung.pdf.

Drews, Paul. 1902–1919. (Hg.) Evangelische Kirchenkunde: Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen. 7 Bände. Tübingen.

Franke, Edith / Gisela Matthiae / Regina Sommer. 2000. (Hg.) Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart.

Gladigow, Burkhardt. 1995. Europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Lokale Religionsgeschichte. Marburg, 21–42.

Hoheisel, Karl. 1976. Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen. In: Gunther Stephenson (Hg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt, 262–275.

Kippenberg, Hans G. 1997. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München.

Klinkhammer, Gritt. 2000. „Popularisierung von Religionswissenschaft: Überlegungen zur Wirkung und Gestaltung religionswissenschaftlicher Gegenwartsforschung", veröffentlicht unter www.remid.de.

Klinkhammer, Gritt. 2009. The Emergence of Transethnic Sufism in Germany: From Mysticism to Authenticity. In: Markus Dressler / Ron Geaves / Gritt Klinkhammer (Hg.), Sufis in Western Societies. New York, 130–147.

Klinkhammer, Gritt. 2009a. Sufismus im Westen. Entwicklungen, Strukturen, Organisationen. In: Lidwina Meyer (Hg.), Die unbekannte Seite des Islam. Rollen und Positionen des Sufismus. Rehburg-Loccum, 105–131.

Klinkhammer, Gritt. In Vorbereitung. Deutsche Sufis. Eine religionswissenschaftliche Fallstudie zum Zusammenhang von Mystik und Säkularisierung.

Krech, Volkhard. 2009. Die Historisierung heiliger Schriften. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen, 613–642.

McCutcheon, Russell T. 2001. Critics not Caretakers. New York.

Müller, Max. 1874. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Straßburg.

Rudolph, Kurt. 1992. Grundgedanken der religionsgeschichtlichen Schule. In: Ders.: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden, 412–421.

Said, Edward. 1978. Orientalism. New York.
Schiffauer, Werner. 2000. Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland: eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt a.M.
Schimmel, Annemarie. 1995. Die mystischen Dimensionen des Islam. München.
Sedgwick, Mark. 2004. Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford, New York.
Smith, Wilfred Cantwell. 1963 [orig. 1959]. Vergleichende Religionswissenschaft: wohin – warum? In: Mircea Eliade / Joseph M. Kitagawa (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft: Acht Studien. Salzburg, 239–256.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 2007. Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien.
Tenbruck, Friedrich H. 1993. „Die Religion im Maelstrom der Reflexion", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33: *Religion und Kultur*, hrsg. von Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann. Opladen, 31–67.
Tholuck, Friedrich A.G. 1825. Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere. Berlin.
Stuckrad, Kocku. 2003. „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action", MTSR 15: 255–271.
Weber, Max. [6]1985 [1904]. Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen, 146–214.

II.3 Religionswissenschaftliche Kategorienbildung – am Beispiel ‚Engel'

Johann Ev. Hafner

1. Erste Wahrnehmung

In Berlins größter Buchhandlung werden ‚Engel' als einziges Thema sowohl in der Esoterik- als auch in der Religionen-Abteilung sortiert. Kinofilme griffen Engelsthemen in den 1990ern häufiger auf als je zuvor (Jaspers/Rother 2003; Kramer 2006). Im Devotionalienhandel verdrängen Engelfiguren die Kruzifixe v.a. im Norden und Osten Deutschlands (Becker 2011); auch in katholischen Gebieten Süddeutschlands finden sich seit Mitte der 1990er Engel zunehmend als Grabverzierungen. Häufig werden Sinnspruchbücher und Tugendratgeber mit dem Label ‚Engel' versehen, um ihnen eine spirituelle Dimension zu verleihen.[1] Das deckt sich mit dem soziologischen Befund: Die Engelgläubigkeit besitzt in etwa dasselbe Ausmaß wie die religiöse Selbsteinschätzung und hängt wohl mit der Tendenz, religiös zu sein, zusammen.[2] Wie erfasst man ein Phänomen, das zwar als konfessionelles Einzelmotiv altbekannt ist, aber in vielfältigsten Mischformen vorgestellt (kosmische Energie, Handschmeichler, Naturelfen oder als Talisman) und kommuniziert wird (Seminare, Bücher, Gegenstände)?

Es gehört zum Geschäft der Religionswissenschaft, solche Phänomene zu bemerken, zu sortieren und zu analysieren. Sie befindet sich zwischen der Volkskunde oder der Kunstgeschichte, die Kulturformen beschreiben, und der Theologie, die Glaubensformen von einer vorausgesetzten Tradition her begründet. Der Religionswissenschaftler legt

1 Z.B. Grün (1997). Dieser Bestseller handelt durchweg von Einstellungen und Gefühlen („Der Engel der Heiterkeit", „des Trostes" …).

2 2005 glauben 64 % der Deutschen an die Existenz von Schutzengeln (vgl. Forsa-Umfrage vom Dezember 2005, zit. in: Geo 1/2006, 44). Die allgemeine Religiosität liegt gemäß der Selbsteinschätzung bei 51 %, beim Glauben an „Gott oder Göttliches/Leben nach dem Tod" bei 60 % (Religionsmonitor 2007: 272, 262). Zu weiteren Umfragen vgl. Hafner (2009: 7).

sich auf keine der beiden Perspektiven fest, sondern versucht, Außenbeschreibung und Binnenverständnis aufeinander zu beziehen. Sein Interesse richtet sich auf diejenigen Phänomene, welche *beide* Perspektiven aufweisen, die also gemeinhin als ‚religiös' gelten. Daher hat er es nicht nur mit Gegenständen, sondern mit zweierlei Verständnis von Gegenständen zu tun. Die Frage lautet nicht, ob es Engel gibt oder wie man Engel sichtet (Beobachtungen erster Ordnung), sondern warum und wozu jemand behauptet, dass er Engel gesehen habe (Beobachtungen zweiter Ordnung) und welche Formen er hierfür benutzt. Im Folgenden werden verschiedene zeitgenössische (z. B. Kognitionswissenschaft) und historische Wissenschaften (z. B. Scholastik) daraufhin beobachtet, wie sie die Kategorie ‚Engel' bilden.[3] Wer aber die Beobachtungen anderer zugrunde legt, hat keinen materialiter abgegrenzten Gegenstandsbereich und bleibt gezwungen, vorläufig anzugeben, was er meint, was andere mit ‚Engel' meinen und was nicht.

2. Das Motiv ‚Engel', kognitionswissenschaftlich

Phänotypisch werden geflügelte menschenähnliche Wesen als Engel bezeichnet – im Unterschied zu geflügelten Tieren (Vögel, Pegasus). Bereits das Merkmal ‚Mensch mit Flügeln' macht das Motiv religiös auffällig. Die Kognitionswissenschaftler erforschen, wie solche Abweichungen von Erwartungen (ein Mensch hat normalerweise keine Flügel) gestaltet sein müssen, damit sie einerseits interessant genug sind, um ein Motiv zu bilden und in Mythen weitererzählt zu werden, und andererseits nicht zu phantastisch sind, um sie überhaupt noch weitererzählen zu können. Ein ‚Engel', der nur aus einem Flügel besteht, wäre zu simpel, einer, der nur an Donnerstagen als Tier-Maschine-Monster in Bibliotheken erscheint, zu kompliziert.[4] Die Vorstellungen von Engeln reichen

3 Für eine systematische Entfaltung möglicher Kategorienbildung (semantisch, soziologisch, historisch und ontologisch) vgl. Colpe 1988; Juschka 2004.

4 Im zweiten Fall ist die Figur so komplex, dass ihre Beschreibung bereits zu einer eigenen Geschichte wird. Das schränkt ihre Kombinierbarkeit mit anderen Geschichten ein. In der Kognitionswissenschaft werden diese Erwartungen, mit denen wir unsere Umwelt quasi scannen, als Formulare (*templates*) und Abweichungen (*violations*) bezeichnet. Beide sind notwendig, damit übernatürliche Begriffe (*supernatural concepts*) entstehen. Man kann empirisch testen, wie viel Abweichung eine Figur verträgt, damit sie von Versuchspersonen noch nacherzählt werden kann (Boyer 2001: 90–101). In dieser Sicht sind Engel und

in der Religionsgeschichte dementsprechend von Wesen, die nur aus Flammen oder Flügeln (Seraphen) bestehen, bis hin zu Tier-Maschinen-Chimären (Cheruben),[5] aber all diese sonderausgestatteten Wesen verschiedenster Mythen haben doch eines gemeinsam: Sie können mit Menschen interagieren, müssen aber bedingt anthropomorph aussehen, wenn sie anthropomorph handeln.[6] Engel erfüllen dieses Formular. Religionspsychologisch werden Engel auch erklärt als Einüben von Sozialität: Indem es unsichtbare Begleiter (Fee, Schutzengel) imaginiert (Taylor 1999: 89), bildet das menschliche Gehirn bereits im Kindesalter die Fähigkeit aus, von außen aus auf sich selbst zu blicken.

3. Das Wort ‚Engel', sprachwissenschaftlich

Der faktische Wortgebrauch kann als ein erster Ausgangspunkt für religionswissenschaftliche Untersuchungen genommen werden: Immer wenn eine Person mit Flügeln auftaucht, sprechen Leute von ‚Engel'. Dabei darf nicht vergessen werden, dass das Vorkommen von ‚Engeln' an einen theologischen Interpretationshorizont gebunden ist, ohne den es eben keine ‚Engel', sondern Genii, Geister, göttliche Wesen o.Ä. wären. Die Wortverwendung hat allerdings die Tendenz zu inflationieren. Bei einer Wortfeldanalyse von ‚Engel' kommen allerlei nicht primär physisch identifizierte Bedeutungen hinzu, z.B. ‚unsichtbare Helfer' oder ‚himmlische Begleiter'. Und blickt man auf die Verwendung von ‚Engel' in der Esoterik, werden auch Elfen, Außerirdische und Verstorbene mit einbezogen,[7] und zwar auch dann, wenn sie einen andersartigen religionsgeschichtlichen Hintergrund haben: Elfen sind Erdgeister aus der nordischen Mythologie, Engel sind himmlische Geister aus der biblischen

Geister optimale Mischungen aus Vertrautheit und Überraschung und kommen u.a. deshalb in fast allen religiösen Erzählungen vor.

5 Die biblischen Schilderungen von Seraphen (Jes 6) nehmen Motive aus dem ägyptischen Kulturkreis auf (Uräusschlangen), die von Cheruben aus dem mesopotamischen, später persischen Kulturkreis (Palastwächter).

6 In dieser Kognitionstheorie wird die Tendenz, nichtmenschliche Handelnde zu projizieren, mit der evolutionär tradierten Vorsicht erklärt, hinter einem Geräusch besser ein Tier als nur den Wind zu vermuten („hyperactive agent-detection", Boyer 2001: 167 f.). Menschen unterstellen eher ‚jemand' als ‚etwas'.

7 Vgl. nur Fox 2000, wo Tiergeister und Waldfeen als Untergruppe von Schutzengeln gesichtet werden. Zu einer theologischen Kritik der Engelesoterik vgl. Ruster (2010).

Mythologie. Solche Unschärfen gab es seit jeher: Auch Putten wurden seit dem Barock zu den Engeln gezählt, obwohl sie thematisch nie in die Szenen gehörten und nur als Zierfiguren firmierten. Sie entstanden aus einem Rückgriff der italienischen Renaissance-Künstler auf die pagan-griechischen Eroten, welche auf den christlichen Särgen aus der Antike zu sehen waren.[8]

Man kann als nächstes versuchen, ‚Engel' über die Etymologie zu bestimmen. *Angel* (engl.)/*ange* (frz.)/Engel (dt.) sind Lehnworte für das lateinische *angelus*, welches aus dem griechischen *aggelos* abgeleitet ist.[9] Dieses wiederum ist die wörtliche Übersetzung von *mal'ak*, der Bezeichnung in der Hebräischen Bibel für Boten ganz allgemein. Mit dem Zusatz *mal'ak Jhwh* wird eine eigene Figur bezeichnet: ein Gesandter Gottes, der gezielt spricht und wirkt. Aus theologischen Gründen hat die griechische Bibel (Septuaginta) diese Nachrichtenüberbringer nicht mit dem üblichen *daimon* übersetzt, denn Dämonen – in der Antike noch neutral für Geister verwendet[10] – genossen kultische Verehrung und widersprachen so dem Alleinverehrungsgebot des israelitischen Gottes. ‚Engel' im biblischen Sinne steht für ein Wesen, das von Gott gesandt ist, und deshalb ist es meist determiniert, d. h. tritt in der Einzahl auf und ist *der* Herrenengel, nicht *ein* Engel des Herrn. Dann wäre Engel eher ein Name, weniger ein Begriff. Die biblische Tradition und auch die daraus sich entwickelnden Engelslehren des Judentums, Christentums und des Islams haben die Tendenz, die Herkunft *von Gott* deutlich zu betonen, aber diesen Botschafter doch nicht zu einem zweiten Wesen, dem Mittler schlechthin neben Gott, werden zu lassen. In letzterem Fall würde der Engel mit der Einzigkeit Gottes oder dem eingeborenen Sohn Christus

8 Mitte des 4. Jahrhunderts kam es zur ‚Umnutzung' der kleinen Begleiter Dionysos' zu Zierfiguren für Christus. Die Assoziation legte sich nahe, weil der eine als Weingott verehrt, der andere als Weinstock symbolisiert wurde (Hafner 2003a; Hansmann 2000).

9 Im klassischen Griechisch ist *aggelos* der einfache, meist menschliche Bote (vgl Homer: Illias 1,334; 7,274). Für den biblischen Gebrauch siehe ThWNT; für den frühchristlichen Gebrauch siehe Lampe 1969. Das Wort ‚Evangelium' (Gut-Botschaft) hat denselben Stamm.

10 Die Septuaginta verwendet *daimones*, um die hebräische Bezeichnung für Fremdgötter und Götzen(bilder) wiederzugeben (*schedim*). Damit werden erst im rabbinischen und christlichen Sprachgebrauch Dämonen zu etwas Bösem. So schreibt der christliche Philosoph Justin um 150 n.d.Z., die Dämonen seien eigentlich die antiken Götter, die sich nicht damit abfinden können, dass sie gestürzt wurden (Justin 1913: Erste Apologie).

konkurrieren.[11] Um das zu vermeiden, wurde von verschiedenen Theologen immer wieder betont, dass Engel zu einem bestimmten Zweck, sozusagen als Augenblicksengel, erschaffen werden.[12]

An vielen Herrenengel-Stellen (Gen 16,7 ff; 21,17 ff.; 22,11 ff.; Ex 3,2 ff.; 23,29 ff.) gehen das angelische und das göttliche Subjekt in der Erzählung so ineinander über, dass dem Leser verschleiert wird, wer im Moment spricht und handelt: Der Engel erscheint im Dornbusch, aber Gott spricht aus ihm. Religionsgeschichtlich kann man in diesen im 4. Jahrhundert v.d.Z. endredigierten, aber einige Jahrhunderte älteren Texten Reste des mesopotamischen Polytheismus sehen. Theologisch meldet sich hier der Anspruch, dass der exklusive Gott der Israeliten keine Mittlerwesen braucht, er ist sein eigener Bote. Allerdings kann er ohne Boten nicht auskommen, würde dies doch seine Transzendenz in Zweifel stellen. Religionsphilosophisch entzündet sich hier eine Reflexion, die bis ins 19. Jahrhundert zu Schelling anhält: ob das Absolute sich einem Relativen gegenüber in absoluter oder relativer Form mitteilt und ob diese Form ein Subjekt ist, das nur aus Oberfläche besteht, das heißt nur objektiv vorkommt (Schelling 1992 [1831/32]: 652–672).

4. Der Stufenbegriff ‚Engel', platonisch

Im Laufe der Systematisierung biblischer Figuren wurde der Begriff „Engel" auch auf andere Wesen angewandt, wie zum Beispiel auf die Cheruben, die Himmelsscharen (*zebaoth*) oder die Weltenherrscher (*kyriotêtes*). Weil dies logisch inkonsistent erschien, musste der spätantike Theologe Pseudo-Dionysios erklären, dass *aggelos* zugleich eine allgemeine Bezeichnung (für Übermenschliches) und eine Spezialbezeich-

11 Dass dies häufiger vorgekommen ist, als es die klassische Dogmatik vermuten lässt, zeigen die vielen Texte des 2. Jahrhunderts, in denen Christus als Engel vorgestellt wird: AscJes, EvThom, EvHebr, Herm, Apk (= Himmelfahrt des Jesaja, Thomas-Evangelium, Hebräer-Evangelium, Hirt des Hermas, Offenbarung des Johannes).

12 In der jüdischen und islamischen Mystik wird dieser Gedanke konsequent entfaltet: Wo immer in der Schöpfung Schönheit aufblitzt, sich Harmonie zeigt, ein guter Gedanke gefasst wird, da entstehen Engel und tragen dies noch einmal vor Gott. Für diese Vorstellung wird Qur'an 35,1 herangezogen: „Lobpreis sei Gott, dem Schöpfer der Himmel und der Erde, der die Engel zu Boten machte, mit Schwingen, zwei, drei oder vier! Er fügt zur Schöpfung hinzu, was er will. Gott ist aller Dinge mächtig" (Übersetzung Bobzin).

nung (für einfache Engel) sei. In der neuplatonischen Logik wird unterstellt, dass alle himmlischen Wesen zusammen das Angelische, das heißt die vom höchsten göttlichen Einen stufenweise herabfließende Geistigkeit seien. Der Begriff sage daher zweierlei aus: Einerseits zeige er den Unterschied des göttlichen Wissens in sich von dem an, was nach unten geoffenbart wird; andererseits deute er an, dass das Angelische in verschiedene Ordnungen unterteilt werden kann, von den gottnahen Cheruben ganz oben bis hin zu den menschennahen Engeln ganz unten (Pseudo-Dionysios 1986: 41 f.). In der spätantiken Reflexion handelt es sich also keinesfalls nur um einen Sammelbegriff für übermenschliche Geflügelte, sondern um einen analogen Begriff, der sich mit seinem Inhalt dehnt und gleichzeitig die möglichen Inhalte begrenzt/definiert. Weil die platonische Logik vorschreibt, dass alles Denken in einem Dreischritt aus Von-anderen-Entgegennehmen, In-sich-Verarbeiten, An-andere-Weitergeben (Verstandesvermögen/Verstandenes/Verstandesakt) besteht, müssen die Engelsordnungen triadisch gegliedert sein.[13] Und da sie dies in perfekter Weise tun, ergibt sich eine 3 x 3 Ordnung, mit der die ganze Vielfalt der übermenschlichen Wesen, die in der Bibel genannt werden, sortiert werden kann: Cheruben/Seraphen/Throne – Herrschaften/Kräfte/Mächte – Prinzipien/Erzengel/Engel.

Diese absteigende Reihung, ‚Hierarchie', wird in der Kunstgeschichte zum geradezu kanonischen Neuner-Schema,[14] sei es in den strengen Kreisen des byzantinischen Hofrituals, sei es in den lockeren Streumustern der Barockfresken.[15] Sie wird besonders dort bevorzugt, wo man die Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen durch ein Glissando aus möglichst feinen Stufen glätten will.

5. Der Wesensbegriff ‚Engel', scholastisch

Weil die Individualität von Engeln theologisch immer fragwürdig war (ein Engel kann streng genommen nicht ‚Ich' sagen), hat man im Hochmittelalter an ‚Engel' diskutiert, was ein Gruppenbegriff überhaupt sei. Steine lassen sich unter einen groben Generalbegriff zusammenfassen,

13 Auf die Arbeitsteilung der Engel weist besonders hin Agamben 2007: 37–47.

14 Das 9er-Schema hat sich unter 5er- und 7er-Schemata und gegen gnostische 8er- oder 12er-Schemata durchgesetzt.

15 Eine gute Einführung in die Ikonographie der Engel bietet Giorgi (2004); umfassend der Katalog der großen Engel-Ausstellung in Freising: Franzl (2010).

weil sie ihre Eigenheit nicht reproduzieren können; Tiere sind unter einem Artbegriff subsumierbar (*genera*); Menschen sind Gattungswesen, besitzen aber aufgrund ihrer seelisch-körperlichen Verfassung eigene Individualitäten. Weil bei den Engeln, die als reine Geistwesen definiert werden, die körperliche Individuation ausfällt, ist jeder einzelne Engel eine eigene Art (*species*, Wesensform) (Thomas v. Aquin 1936: I,50; Hafner 2009: 130–132). Mit anderen Worten: man braucht viele Menschen, um ‚Menschheit' darzustellen, aber man braucht nur einen Engel, um seine Engelart darzustellen. Unterschiede beziehen sich dann nicht nur auf die Tätigkeit (Dienste, *munera*), sondern auch auf die Ausstattung (*natura*). Ein Engel unterscheidet sich ontologisch demnach vom anderen wie der Mensch vom Tier. Sind Cheruben dann überhaupt mit einem Gruppenbegriff zu bezeichnen? Wie unterscheiden sich Cheruben von Seraphen? Man kann solche Fragen als mittelalterliche Spitzfindigkeit abtun, jedoch haben diese Klassifikationsprobleme dazu geführt, dass sich Begrifflichkeiten schärften. Wie geht man mit ‚Gegenständen' um, die weder eine empirische Vielfalt (wie Steine und Menschen) noch eine transzendente Einheit (Gott), sondern eine transzendente Vielfalt (Engel) bilden?

6. Zwischenwesen ‚Engel', komparatistisch

Will man sich bei der Kategorienfindung nicht zu sehr von theologischen Reflexionen leiten lassen, muss man die verschiedenen mythologischen Systeme sozusagen aus der Vogelschau betrachten. Man kann dann Gruppierungen vornehmen, die zwar nicht das jeweilige religiöse Selbstverständnis wiedergeben, aber die Texte vergleichbar machen.

Viele Religionen kennen neben den Hochgöttern und den Menschen Wesen, die zwischen beiden stehen, eventuell zwischen beiden vermitteln: Ahnen, Seelen, Geister, Dämonen, Engel, Mächte. Sie alle sind unter den Bereich „Grenzgänger" oder „Zwischenwesen" zu fassen (Ahn 1997; Lang 2001). Mit einem solch abstrakten Begriff lassen sich religiöse Vorentscheidungen (gute Engel, böse Dämonen) vermeiden.[16] „Zwischen" bedeutet, den Abstand zu transzendenter werdenden Hochgöttern zu überbrücken. Es gibt in der Religionsgeschichte Bei-

16 Diese Kategorien findet sich bereits bei den Neuplatonikern, welche nach der Etablierung des Christentums eine systematische Beschreibung und Bewahrung des Platonismus versuchten (Sallustius, Jamblichus, Apuleius).

spiele, dass sich aus einer Göttergruppe[17] einer der Götter zum Hochgott entwickelt. Die Genealogien werden hierarchisch geordnet, Hauptkulte von Nebenkulten unterschieden. Darüber hinaus kann ‚Göttlichkeit' als Eigenschaft abstrahiert werden, die sich ungleich verteilen lässt. Über diese Kategorie lässt sich die Spannbreite von hoch- und niedrigtranszendenten Wesen systematischer und weiter ausziehen. Zeus/Jupiter avancierte von einem Protagonisten innerhalb der Götterfamilie (*theos*) zu *dem* höchsten Gott, dann zum Begriff für das Göttliche (*theion*) schlechthin.[18] In der Spätantike entstehen durch dieses tertium comparationis fein gestufte Ketten. Der Bezug auf ein göttliches Prinzip führt dazu, dass Götter insgesamt abstrakter und für die Anliegen der einfachen Beter schwerer erreichbar werden. Niedrig transzendente Wesen, d. h. Archonten, Engel und andere Zwischenwesen, kompensieren dies, indem sie ein ununterbrochenes Glissando zwischen der Hochtranszendenz und den Menschen (oder auch geographisch zwischen Kultzentrum und Provinztempel) garantieren.[19]

Zwischen Göttergesellschaften und dienenden Engeln liegt die Übergangsvorstellung des himmlischen Thronrats, wo ‚Göttersöhne' als eine Art Minister Gott beraten. Sie dienen nicht nur als Wächter oder Lobsänger, sondern tragen selbstständige Züge, sind aber bereits deutlich depotenziert. Die Engel stellen die himmlische Gegenposition zu Gottes Meinung dar (so die Funktion Satans in Hiob 1 f.) oder dienen als Vertreter der Völker. In dieser Funktion werden sie geschildert in den jüngeren Texten der Hebräischen Bibel und deren Umkreis (ca. 3.–1. Jahrhundert v.d.Z.), zum Beispiel in Ps 82,1 („Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht") oder in den Auseinandersetzungen von Engeln mit Gott laut *dem* Engelbuch der Religionsgeschichte, dem äthiopischen Henochbuch (1Hen 1–12).

Aus solchen Betrachtungen lassen sich religionsübergreifende Funktionen erschließen, z. B. die Pluralität im Göttlichen darzustellen. Dies kann durch aufgestiegene (Heroen, Halbgötter, Wächter) oder

17 Die Vertreter der sogenannten Animismus-These vermuten vor den relativ geordneten Göttergenealogien einen vorrationalen Glauben an unpersönliche, unberechenbare und nur durch Magie beherrschbare Ahnenseelen, dann eigenständige Geister. Vgl. Frazer (1989).

18 Zu den Arten der Divinisierung von Menschen bzw. der Erhöhung von Göttern vgl. Rüpke (2001: 126); Latte (1960: 357–359).

19 Diese These der Auffüllung findet sich immer wieder, z. B. bei Heiler (1979: 4749) oder Gladigow (2003: 7). Zum Begriff „niedrig bzw. hochtranszendent" vgl. Hafner (2003b).

durch emanierte Zwischenwesen (Hypostasen, Sephirot, Boten) geschehen. Eine weitere Funktion wäre, die Entfernung vom Göttlichen darzustellen (Monstren, Leviathane, Dämonen) (Lang 2001: 420). Rein formal ergeben sich Gliederungen in hohe (Thronrat der Hochtranszendenz, Gottessöhne, Lobsänger), mittlere (selige Geister, Bewohner eigener Welten) und niedere Mittlerwesen (Schutzengel, Wüstengeister, an Personen oder Orte gebunden).[20]

7. Archetypen ‚Engel', religionsphänomenologisch

Mit dem Vergleichsgesichtspunkt „Zwischenwesen" lassen sich in den Religionen viele Parallelen zu Engeln finden, die nicht nur Ähnlichkeiten im Erscheinungsbild (geflügelte Begleiter), sondern in ihrer Stellung im Transzendenzgefüge aufweisen: übermenschliche, nicht- oder halbgöttliche Wesen, die individuell (bestimmten Menschen, Familien, Orten) zugeordnet sind. Zum Beispiel

- die *fravashis* im Zoroastrismus: geflügelte, kriegerische Geister von verstorbenen Heroen, die in Gruppen auftreten und die Anhänger der persischen Religion beschützen,
- die *apsaras* in der vedischen Religion: Wassergeister, die sich mittels Flügeln fortbewegen und den Menschen Weisungen von den Göttern bringen,
- die *ka*s in der ägyptischen Religion: eine – von dem an den Körper gebundenen *ba* freie – Außenseele jedes Menschen, die meist als Vogel dargestellt wird,
- die *daimones* in der griechischen Religion: Mittlerwesen, in der pythagoräischen Literatur eng mit dem Begriff der *psyche* (Seele) und ihrem postmortalen Leben verbunden; sie bilden „das Mittlere" – wie Platon definiert (Symposion 202e) – zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, welches das Sehnen einzelner Menschen nach dem Oben entzündet und deren Opfer dorthin bringt; umgekehrt bringen sie den Willen des Zeus hinab,
- die *genii* in der Religion der Römer: Götter, die für den Schutz von einzelnen Personen und deren Zeugungskraft zuständig sind (von *generare* = zeugen, meist als geflügelter Jüngling dargestellt), ihren

20 Solche Schematisierungen treffen allerdings nicht auf Religionen mit apersonaler Transzendenz oder äquitheistischen Mythologien zu, in welchen Götter sich mannigfaltig und universal manifestieren (Michaels 1998: 222–230).

Eingebungen soll der Mensch nachgeben, weil der *genius* die göttliche Repräsentation des gesamten Lebens ist,
- die *alfar* (Elfen, Elben) in der nordischen Mythologie: dunkle oder lichte Waldgeister bzw. ein menschenähnliches, halbgöttliches Geschlecht, meist in Gruppen als unheimliche Verfolger oder hilfreiche Begleiter, vor allem in Bezug auf die Fruchtbarkeit wirkend,
- die *dschinni* im Islam: von den Engeln unterschiedene Feuergeister, die paarweise – ein guter und ein böser Dschinn – den Menschen in seiner Rechtleitung, vor allem in seiner Koranlektüre, stören oder bekräftigen.

Wenn sich diese äußerlich ähnlichen Figuren in den Texten der Menschheit finden lassen, liegt die Vermutung nahe, dass ähnliche Erfahrungen dahinter stehen. Dies wiederum erklärten die Vertreter der Religionsphänomenologie (z. B. J. Wach, Fr. Heiler, M. Eliade) mit einer anthropologischen Konstante. Als Ermöglichungsbedingung dieser faktischen Überzeugungen muss der Mensch (hier: als Gattungsbegriff) auf eine Art und Weise vor-geprägt sein, dass er Zwischenwesen erwartet und dann auch sieht oder hört. Diese Prägung kann ein sozial-historisches oder ein transzendentales Apriori sein, je nachdem, ob es als Mythologem in Traditionen weitergegeben oder als Archetyp in der Verfasstheit des Geistes grundgelegt ist (Rosenberg 1967).[21] In dieser Konzeption sind Engel ein zeitloses Objekt, eine material-apriorische Form, *mit* der Menschen religiöse Erfahrungen beschreiben, ja erst machen können. Dieses Urbild ‚Engel' liegt logisch vor allen Erfahrungsberichten und ist nicht erst eine spätere Zusammenfassung ähnlicher Erfahrungsberichte. Problematisch daran ist, dass solche metahistorischen Grundgegebenheiten nicht verifizierbar sind, da sie vom Begriff her nicht-empirisch sind.

8. Funktion ‚Engel', systemtheoretisch

Religionen, in denen sich eine Reflexionstheorie ausgebildet hat, benutzen möglichst generalisierte Begriffe. Diese dienen nicht dazu, Wirklichkeit abzubilden, sondern eine Schneise in sie zu schlagen, damit die Vielfalt an Information und Irritation bearbeitet werden kann. Das ist vor allem dann der Fall, wenn sich soziale Systeme organisieren (Kirchen,

21 Theoretische Reflexionen zu „nichtdinglichen Grundgegebenheiten" und zum Apriori-Problem bei Colpe (1990: 40–49).

Schulen, Orden) und prinzipiell vorgehen. Während auf lebensweltlicher Ebene der Menschen versucht wird, eine Vielfalt von ähnlichen Phänomenen zu gruppieren und dann in Kategorien *einzuteilen*, treffen soziale Systeme Unterscheidungen (Luhmann 1992: 167 f.; 1994). Religionswissenschaft kann man auch dadurch betreiben, dass man beobachtet, wie sich das religiöse System[22] selbst unterscheidet, Begriffe entwickelt und welche Funktionen zur Selbsterhaltung notwendig sind. Die erste Unterscheidung ist die Selbstdifferenzierung des Systems von der Umwelt in ‚relevant/nicht-relevant'– im Falle von Religionen ‚religiös/nicht-religiös', wobei die negierte Seite noch unbestimmt bleibt. Damit dieser Unterschied für das System erlebnis- und handlungsleitend wirkt, darf er nicht wie eine willkürliche Grenzziehung erscheinen und muss religiös aufgeladen (codiert) werden. Die Differenz wird als Dualität von transzendent/immanent (oder: übernatürlich/natürlich, unfasslich/vertraut) formuliert. Mit Hilfe dieses Schemas wird nicht nur die Gesamtheit aller Dinge gerastert und auf die eine oder andere Seite der Unterscheidung gebucht, sondern die gesamte vorfindliche Welt kann als eine wirkliche Welt (Diesseits) von einer zweiten (höheren, noch wirklicheren) Welt (Jenseits) unterschieden und damit relativiert werden. Religion ist demnach Possibilisierung, Vermöglichung, von Welt. Diese Welt steht der hiesigen konträr gegenüber: Was hier endlich, leiblich, wankelmütig ist, ist dort unendlich, leiblos, unbeirrbar. Die menschliche Welt wird in einer übermenschlichen Welt gespiegelt. Ihre Funktion ist auf dieser Stufe, eine ideale Vergleichsgruppe zu den irdischen Wesen darzustellen.[23] Und doch verbleibt diese ideale Welt – aufgrund ihrer konträren Kontraposition – relativ zum Immanenten.

Daher unterscheiden einige Religionen von dieser ersten Transzendenz (Himmel, Paradies, Engel) eine absolute, immanenzunabhängige Transzendenz, welche die Einheit der Differenz aus Transzendenz und Immanenz darstellt. Diese hat die Funktion, als Klammerbegriff (Kontingenzformeln wie ‚Schöpfer' oder ‚Brahma') das faktische Verwenden religiöser Unterscheidungen vom Verdacht zu befreien, dass sie historisch zufällig oder psychologisch willkürlich seien, und sie stattdessen einer höheren Notwendigkeit (Berufung folgen, Heilsplan erfüllen,

22 Luhmann aggregiert alle Weltreligionen, Spiritismen, magischen Heilverfahren zu *einem* System, weil alle derselben Differenzierungslogik folgen. In allen Fällen bleibt Religion als Religion erkennbar (Luhmann 2000: 345–347).

23 Das christliche Credo beginnt mit dem Artikel vom Schöpfer der „visibilia et invisibilia".

heilige Tradition fortsetzen) zu unterstellen.[24] Die Funktion der ersten, ‚niedrigen' Transzendenz (Engel) wird dann neu bestimmt, nämlich die höhere Transzendenz vor direkter Beobachtung (d. h. Kontingentsetzung) zu schützen. Dies kann mythologisch verschiedene Formen annehmen: Engel absorbieren die Aufmerksamkeit bei Theophanien (Jes 6, Ez 1); sie treten als Wächter auf, die den Zutritt verwehren; sie zeigen, wie man Gott richtig verehrt.

Das ist die Systemstelle der Engel. Sie werden in Religionen, die ‚niedrige' und ‚hohe' Transzendenz unterscheiden (wie Judentum, Christentum, Islam) als *transzendent, und doch nichtgöttlich* gedacht.[25] Engel dienen in der religiösen Semantik dazu, eine Überwelt vorzustellen, die aber weder eine komplette Negation noch eine bloße Fortsetzung der hiesigen Welt ist, sondern eine ähnliche, bessere Welt. Dies inspiriert die religiöse Phantasie und erlaubt eine kontrollierte Inflation von religiösem Wissen.

Literatur

Agamben, Giorgio. 2007. Die Beamten des Himmels. Über Engel. Frankfurt a.M./Leipzig.

Ahn, Gregor. 1997. Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen, in: Ders./ Manfried Dietrich (Hg.), Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen. Münster, 1–48.

Becker, Wibke. 2011. Leid am Kreuz? Viel zu grausam!, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 33/2011: 6.

Boyer, Pascal. 2001. Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London.

Colpe, Carsten. 1988. Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion, in: Hartmut Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin, 131–154.

Colpe, Carsten. 1990. Über das Heilige. Frankfurt a.M.

Fox, Sabrina. 2000. Wie Engel uns lieben. Wahre Begebenheiten mit Schutzengeln. München.

24 Daher heißen diese Klammerbegriffe bei Luhmann „Kontingenzformeln" (eigentlich: Kontingenzabsorptionsformeln, denn sie reduzieren den Verdacht, dass hier kontingent kommuniziert wird), Luhmann (2000: 147–186); Hafner (2006: 139–228).

25 Das einzige christliche Dogma zu den Engeln (IV. Lateranum 1215) betont, dass Engel geschaffen (d. h. nicht gottgleich) sind. Die zentralen Erzählungen im Koran zu den Engeln betonen ihre Unterordnung unter Gottes Geheiß.

Franzl, Klaus Peter u. a. (Hg.). 2010. Engel. Mittler zwischen Himmel und Erde. Berlin/München.
Frazer, James George. 1989. Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker (Originaltitel: The Golden Bough [1922]). Hamburg.
Giorgi, Rosa. 2004. Bildlexikon der Kunst, Bd. 6: Engel, Dämonen und phantastische Wesen. Berlin.
Gladigow, Burkhard. 2003. Plenitudo deorum. Fülle der Götter und Ordnung der Welt, in: Armin Lange u. a. (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. Tübingen, 3–33.
Grün, Anselm. 1997. 50 Engel für das Jahr. Ein Inspirationsbuch, Freiburg i.Br.
Hafner, Johann Ev. 2003a. Art. „Putten", in: Ders./Rupert Scheule (Hg.), Himmel Heilige Hyperlinks (CD-ROM). Darmstadt.
Hafner, Johann Ev. 2003b. Gott ist nicht der Himmel. Die Notwendigkeit einer nichtgöttlichen Transzendenz, in: Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.), Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie. Darmstadt, 143–175.
Hafner, Johann Ev. 2009. Angelologie. Paderborn.
Hansmann, Wilfried. 2000. Putten. Worms.
Heiler, Friedrich. 1979. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, 2. Auflage.
Jaspers, Kristina, Rother, Nicole (Hg.). 2003. Flügelschlag. Engel im Film (Katalog zur Ausstellung des Filmmuseums Berlin). Berlin.
Juschka, Darlene M. 2004. Cane Toads, Taxonomies, Boundaries, and the Comparative Study of Religion, in: MTSR 16: 12–23.
Justin der Märtyrer. 1913. Die beiden Apologien. Übers. v. Gerhard Rauschen. Kempten/München.
Kramer, Anne. 2006. Das Kino als Ort der Engel. Die Funktion von Engelsgestalten im Film. Berlin/Münster.
Lampe, Geoffrey W.H. 1969. A Patristic Greek Lexikon. Oxford.
Lang, Bernhard. 2001. Art. „Zwischenwesen", in: HrwG 5: 414–440.
Latte, Kurt. 1960. Römische Religionsgeschichte. München.
Luhmann, Niklas. 1992. Beobachtungen der Moderne. Opladen.
Luhmann, Niklas. 1994. Die Unterscheidung Gottes, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4. Opladen, 236–253.
Luhmann, Niklas. 2000. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
Michaels, Axel. 1998. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München.
Pseudo-Dionysios Areopagita. 1986. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingel. und übers. v. Günter Heil. Stuttgart.
Religionsmonitor 2008. 2007. Hg. v. d. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh.
Rosenberg, Alfons. 1967. Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes, München.
Rüpke, Jörg. 2001. Die Religion der Römer. Eine Einführung. München.
Ruster, Thomas. 2010. Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte. Kevelaer.
Schelling, Friedrich W.J. 1992. Urfassung der Philosophie der Offenbarung (1831/32). Hamburg.

Taylor, Marjorie. 1999. Imaginary Companions and the Children who Create Them. New York.
Thomas von Aquin. 1936. Summe der Theologie, Bd. 4: Schöpfung und Engelwelt. Salzburg/Leipzig.

II.4 Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft

Gregor Ahn

1. Komparatistik in der Religionswissenschaft

Kaum eine Alltagspraxis scheint auf den ersten Blick selbstverständlicher als das Vergleichen. Anhand empirischer Kategorien – wie z. B. Maßeinheiten – vergleichen wir ständig Größen, Mengen, Preise und Qualität. Anhand von fluiden Kategorien, die sozialen Aushandlungen unterworfen sind, entscheiden wir, welche Bücher wir lesen, welche Musik wir hören, welche Filme wir sehen oder wie wir uns in Interessenkonflikten zu verhalten haben. Das Vergleichen konkurrierender Optionen stellt daher ein unverzichtbares Instrumentarium für alltägliche Prozesse der Entscheidungsfindung dar.

Für die Wissenschaften ergibt sich ein ähnliches, wenn auch leicht modifiziertes Bild. Auf der einen Seite gehören umfassende taxonomische Strukturmuster – wie etwa die Einteilung von Gattungen und Arten in der Biologie und die linguistische Unterscheidung von Sprachfamilien – zum Standardrepertoire vieler Disziplinen; doch auf der anderen Seite sind die Kriterien für derartige Klassifikationen häufig nicht trennscharf, so dass – wie etwa im Fall bestimmter Pilze und Algen – Zuordnungsprobleme entstehen und von einzelnen Fachwissenschaftlern inzwischen eine Revision dieser traditionellen Nomenklaturcodes gefordert wird.

Auch die Religionsforschung steht vor vergleichbaren Problemen, wenn es darum geht, ein wissenschaftstheoretisches Fundament für die Komparatistik zu bieten und Rituale oder ‚Gottesvorstellungen' unterschiedlicher Religionen und Kulturen adäquat zu beschreiben. Da es objektives Verstehen nicht geben kann, sondern alle Erkenntnis immer nur standpunktgebunden und interessengeleitet erfolgen kann (vgl. Stolz 1988: 39), sind Kulturen und Religionen nicht mehr an sich zugänglich, sondern lediglich über das eigene, aus dem jeweiligen Kontext erwachsene Bild der ‚Anderen', das ebenso exotisierend und vereinnahmend wie abwertend und ausgrenzend ausfallen kann. Frühere

Versuche, eine umfassende Komparatistik anhand von objektivierbaren Kriterien in die Religionswissenschaft einzuführen, wie sie vor allem von der Religionsphänomenologie unternommen wurden, sind deshalb als gescheitert anzusehen (vgl. Smith 1982). So ging die Religionsphänomenologie etwa von einer allen Menschen gemeinsamen religiösen Anlage aus, die sich in einer allgemein auftretenden, wenn auch unterschiedlich ausgeprägten Seelenvorstellung manifestiere (vgl. van der Leeuw 1933). Tatsächlich bietet aber die Beobachtung von divergierenden Postmortalitätsvorstellungen in unterschiedlichen Religionen keine empirische Basis für den Rückschluss auf ein allen Kulturen zugrunde liegendes Phänomen ‚Seele', so dass dieser homogenisierende Zugriff sich als nicht haltbar erweist.

Doch implizieren die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis, die eigene Standpunktgebundenheit und die Erkenntnis, dass alle Formen von Vergleich immer historisch gewachsen und somit kontingent sind (vgl. Luhmann 1995: 31–54), keineswegs die Unmöglichkeit jeglichen Vergleichs. Vielmehr lassen sich heuristische, auf den jeweiligen Untersuchungshorizont abgestimmte und anhand der Auseinandersetzung mit objektsprachlichen Äußerungen gewonnene, also aus dem Datenmaterial erhobene und stetig verbesserte Kriterien für eingegrenzte Untersuchungsradien generieren, die nicht nur komparatistische Aussagen zulassen, sondern gerade über die Komparatistik weiterführende Erkenntnisse zu den jeweils untersuchten religionsgeschichtlichen Szenarien ermöglichen (vgl. dazu die neueren Ansätze in Tenbruck 1992; Holdrege 2000; Freidenreich 2004; Jensen 2004). Ein gutes Beispiel dafür bietet etwa die Analyse der sozialen und kulturellen Konstruktionen von Tod und Postmortalität, die eben nicht mit der Annahme einer alle Menschen verbindenden Seelenvorstellung operiert, sondern das Augenmerk differenzhermeneutisch auf die spezifischen Eigenarten der untersuchten Konstellationen richtet und die stetig fortgeschriebenen Narrative im Umgang mit Sterben, Tod und postmortaler Fortexistenz thematisiert (vgl. Ahn et al. 2011).

Ganz analog lässt sich auch der Topos ‚Gottesvorstellungen' für solch eine nach zeit- und kulturspezifischen Besonderheiten fragende, differenzhermeneutisch arbeitende Komparatistik operationalisieren, die die z. T. enorm divergierenden kulturellen Konstruktionen von Göttern in den Blick nimmt. Ein nicht unbeachtliches Problem stellt dabei allerdings die für die europäische Religions- und Geistesgeschichte lange Zeit prägende Verknüpfung von Gottesbegriff und Religionsverständnis dar, die mitunter erhebliche Vereinnahmungen von Konzepten anderer

Kulturen zugunsten eines vermeintlich einheitlichen Religionsbegriffs nach sich gezogen hat.

2. Gottesvorstellungen und Religionsbegriff

Diese enge Verbindung von Gottesvorstellungen und Religionsverständnis ist nicht zufällig, sondern in einem sich über mehr als zwei Jahrtausende erstreckenden Prozess gewachsen. Bereits in der Frühphase der Entstehungsgeschichte des Christentums hatten die sog. Kirchenväter (vor allem Laktanz und Augustinus) den ursprünglich ritualistisch geprägten lateinischen Begriff *religio* übernommen, aber inhaltlich an ein aus dem nachexilisch-hellenistischen Judentum stammendes Konzept angebunden, das die Verehrung eines einzigen, transzendenten, d. h. jenseits allgemeiner menschlicher Erfahrung angesiedelten Gottes beinhaltete. Diese Ausrichtung des Religionsbegriffs am Gottesverständnis zog seit etwa dem 16. Jahrhundert eine ursprünglich auf Philo von Alexandrien zurückgehende und nun von europäischen Gelehrten wiederentdeckte Klassifikation der Religionen aller damals bekannten Kulturen in monotheistische und polytheistische – also an der Verehrung von einem Gott resp. vielen Göttern orientierte – Glaubensformen nach sich (vgl. Ahn 1997). Als aber seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der Etablierung der Anthropologie und der Indologie als Universitätsfächern zunehmend Ethnien bekannt wurden, deren Ritualpraktiken nicht auf Vorstellungen von personalen Gottheiten beruhten oder denen – wie im Fall des frühen Buddhismus – personale Götter zwar bekannt waren, ohne aber letztlich erlösungsrelevant zu sein, wurde auch der an Gottesvorstellungen orientierte westliche Religionsbegriff nochmals abstrahiert und um nicht-personale Konzeptionalisierungen des Göttlichen erweitert. „Heiligkeit", so formulierte es 1913 der schwedische Religionshistoriker und spätere Erzbischof von Uppsala, Nathan Söderblom, in seinem berühmt gewordenen Artikel „Holiness" für die *Encyclopedia of Religion and Ethics*, „ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott" (Söderblom 1977: 76). Söderblom hatte damit auf den Punkt gebracht, was in der Religionsforschung seiner Zeit bereits seit längerem in der Luft gelegen hatte. Nur vier Jahre zuvor war der britische Anthropologe Robert R. Marett für einen ganz ähnlichen Ansatz eingetreten (vgl. Marett 1909 sowie dazu Kippenberg 1994: 73 f.); und wiederum vier Jahre später, 1917, griff der Marburger Religionshistoriker und Theologe Rudolf Otto diese Idee

mit seinem Buch *Das Heilige* auf, das im Laufe der nächsten Jahrzehnte zu einer der auflagenstärksten religionswissenschaftlichen Publikationen des 20. Jahrhunderts avancierte. Der Rekurs auf das ‚Heilige', ‚Transzendente', ‚Numinose' (R. Otto) oder eine als übernatürlich verstandene ‚Macht' strahlte von diesen Publikationen nicht nur massiv in die theologische Religionsforschung aus, sondern wirkt bis zum heutigen Tag im allgemeinen öffentlichen Diskurs als häufig entscheidende Grundlage des Religionsverständnisses nach (vgl. Ahn 1997).

Dass der Religionsbegriff nachhaltig von christlich-europäischen Gottesvorstellungen geprägt wurde, ist in der Forschung seit langem bekannt. Allerdings ist erst in den letzten Jahrzehnten allmählich aufgedeckt worden, wie abhängig umgekehrt auch die Wahrnehmung der Gottesvorstellungen anderer Kulturen von diesem Religionsverständnis ist. In seinem Aufsatz „Der Polytheismus" hat der italienische Religionshistoriker Angelo Brelich 1960 auf den verblüffenden Tatbestand aufmerksam gemacht, dass die überwiegende Mehrheit der Forschungsbeiträge sich mit den drei großen monotheistischen Religionen befasst, obwohl doch die polytheistischen Religionsformen die quantitativ mit Abstand umfassendste Gruppierung in der Religionsgeschichte darstellen. Diese Anregung Brelichs hat der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow aufgegriffen und in mehreren innovativen Publikationen nicht nur die forschungsgeschichtliche Problematik vertieft, sondern anhand einer eingehenden Analyse von Gottesvorstellungen typologische Strukturmuster polytheistischer Religionen schwerpunktmäßig für den Alten Orient und die griechisch-römische Antike herausgearbeitet (vgl. Gladigow 1983; 1993; 1997a; 2002).

Doch verbirgt sich hinter der Gegenüberstellung von monotheistischen und polytheistischen Religionsformen zugleich noch ein tiefer reichendes systematisches Problem, denn anders als der Begriff ‚Monotheismus' stellt ‚Polytheismus' nicht die Selbstbezeichnung der mit diesem Ausdruck umschriebenen Religionsformen dar. Als ‚polytheistisch' werden Religionen bezeichnet, in denen im Gegensatz zum Monotheismus eine Vielzahl von Gottheiten anerkannt und verehrt wird. ‚Polytheismus' ist daher als ein analytischer Gegenbegriff zu ‚Monotheismus' konzipiert, der allerdings nicht von einer neutralen Positionierung aus gewonnen wurde, sondern im Rahmen einer Ausgrenzungsstrategie eines ‚monotheistischen' Eingottglaubens gegenüber einem als ‚polytheistisch' charakterisierten Umfeld geprägt und in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte auch so rezipiert wurde. Strukturell

wird für diesen Entwurf des Polytheismus-Begriffs also eine monotheistische Gotteskonzeption vorausgesetzt, von der die als polytheistisch bezeichneten Religionsformen überhaupt erst abgehoben werden können. Diese Generierung der Monotheismus-Polytheismus-Begrifflichkeit aus der Innenperspektive und dem Selbstverständnis des sich als monotheistisch verstehenden Christentums heraus zieht natürlich erhebliche inhaltliche Konsequenzen für die Beschäftigung mit den als polytheistisch klassifizierten Religionsformen nach sich. Denn dass auch für diese Religionen – ähnlich wie für die monotheistischen Religionen – die Gottesfrage am Anfang und im Zentrum ihrer ‚Theo-logien' steht, ist eine Annahme, die zunächst nur auf der unhinterfragten Selbstverständlichkeit des geläufigen Paradigmas beruht (vgl. Ahn 1993; 2003). Tatsächlich wird damit der Blick auf die für diese Religionsformen eigentlich ausschlaggebenden Systematisierungsleistungen verstellt, die ganz anderen kategorialen Prinzipien folgen können und etwa auf komplexen Reflexionen zu einem gerechten Tatenausgleich beruhen können – das Weltordnungsprinzip Ma'at ist dabei ein illustratives Beispiel für die altägyptische Religionsgeschichte (vgl. Assmann 1990) oder der auf Karma beruhende Kreislauf der Geburten für hinduistische und buddhistische Religionsformen (vgl. Keyes/Daniel 1983).

Forschungsgeschichtlich ist es dabei aufschlussreich, dass die Ausformulierung des monotheistischen Gottesverständnisses innerhalb der christlichen Theologie keineswegs einheitlich erfolgte und sich auch hier im Rückgriff auf neoplatonische Denkmuster Modelle eines nicht-personal vorgestellten Göttlichen etablieren konnten. Um die Wende zum 19. Jahrhundert wurde ein solches Konzept sehr prominent von dem protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher (2008 [1830/31]:32–40) vertreten, für den Religion auf einem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" beruht; zugleich stellen Gottesvorstellungen für Schleiermacher nur „Epiphänomene" dar, d. h. nachrangige Konzepte gegenüber der von ihm als ursprünglich empfundenen unpersönlichen Gottesvorstellung (Gladigow 1997b: 23). Die mit der nachhaltigen Schleiermacher-Rezeption im deutschen Kulturprotestantismus einhergehende Etablierung einer nicht-personalen Konzeptionalisierung des Gottesbegriffs diente dabei als Wegbereiter für die etwa ein Jahrhundert später einsetzende Erweiterung des Religionsbegriffs um nicht-personale Vorstellungen einer transzendenten göttlichen Macht. Dass die zu dieser Zeit überwiegend christlich-theologisch geprägte Religionsforschung die nicht auf personalen Gottesvorstellungen beruhenden Konzeptionen der von den Anthropologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts ent-

deckten Ethnien und des Theravada-Buddhismus in den Religionsbegriff zu integrieren vermochte und dieser neue, erweiterte Religionsbegriff solch eine breite und langfristige Resonanz finden konnte, liegt wesentlich in dieser innertheologischen Entwicklung einer nicht-personalen monotheistischen Gottesvorstellung begründet.

3. Komparatistik anhand von Gottesvorstellungen

Der Vergleich und die Klassifikation von Religionen anhand von Gottesvorstellungen ist für die massiv von der affirmativen oder kritischen Auseinandersetzung mit dem Christentum geprägten westlichen Wissenschaften eine gängige Verfahrensweise. Die bereits skizzierte Geschichte des Religionsbegriffs ist dafür ein markantes Beispiel; doch auch weit verbreitete Modelle der Religionsgeschichtsschreibung bedienten sich lange Zeit dieser keineswegs selbstverständlichen Kriteriologie. Einen zentralen Ausgangspunkt stellte in diesem Kontext die Frage dar, wie es in Israel zur Ausbildung eines monotheistischen Gottesbildes kommen konnte, obwohl für die altorientalische Umwelt Palästinas vorwiegend polytheistische Götterpantheen signifikant waren. Da es sich bei dieser Thematik um einen Kerninhalt christlich-theologischen Selbstverständnisses handelte, entzündete sich daran eine kontrovers geführte Debatte, in deren Verlauf aus unterschiedlichsten Interessen stark divergierende Thesen vorgetragen wurden (vgl. Stolz 1996).

Darüber hinaus dienten Gottesvorstellungen im Kontext evolutionistischer Szenarien, die die gesamte Menschheitsgeschichte umspannten, als Indikatoren für die vermeintlich erreichten Kulturstufen; für einige britische Anthropologen des späten 19. Jahrhunderts wie Edward B. Tylor und Robert R. Marett befanden sich die prä-theistischen Gottesvorstellungen (Animismus resp. Prä-Animismus/Dynamismus) der von ihnen thematisierten Ethnien auf der untersten Stufe der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung, deren weitere Etappen polytheistische und monotheistische Religionsformen bildeten (vgl. Kippenberg 1997: 80–98; 179–182). Die Konzeptionalisierung von Göttern wurde damit unmittelbar als Maßstab für den Vergleich und die Bewertung von Kulturen herangezogen.

In all diesen Fällen wurde eine zentrale, aus dem europäischen Religionsverständnis resultierende Voraussetzung unterstellt und nicht weiter hinterfragt – nämlich die, dass alle Religionen auf Vorstellungen von Gott, Göttern oder Gottheiten (resp. Transzendentem) beruhen.

‚Götter' werden dabei als eine vermeintlich gesicherte Befundlage für die Diagnose und Klassifikation von Religionen benutzt; sie erscheinen ‚reifiziert', d. h. als Sachverhalte, die an religiösen Konstellationen beobachtet werden können, nicht als Konstruktionen einer aus der europäischen Geistesgeschichte erwachsenen Perspektive auf Religion(en).

Bezeichnenderweise weist dieser Gottesbegriff daher auch erhebliche definitorische Unschärfen auf. Ursprünglich als christlich-theologische Bezeichnung für eine personal vorgestellte transzendente Entität in trinitarischer Gestalt geprägt, fand das Konzept in einer ersten Verallgemeinerungsstufe Anwendung zur Charakterisierung der polytheistischen Pantheen der griechisch-römischen und der alten vorderorientalischen Kulturen. Die zwölf olympischen Götter des homerischen Griechenlands, die einerseits personal, andererseits übernatürlich vorgestellt wurden, können als Prototypen dieses Strukturmusters angesehen werden. Doch schon bei einer näheren Betrachtung der altgriechischen Götterwelt ergeben sich erste Unstimmigkeiten: Denn wie sollen andere, ebenfalls als personal und übernatürlich beschriebene Wesen der griechischen Mythologie klassifiziert werden? Ist die von Homer im 5. Buch der Odyssee beschriebene Nymphe Kalypso, die nach dem Krieg um Troja den Helden Odysseus auf ihrer Insel gefangen hält und erst vom Götterboten Hermes im Auftrag des Götterrates der Olympier aufgefordert werden muss, Odysseus und seine Gefährten nicht weiter an der Heimreise zu hindern, als Nymphe oder als Göttin zu sehen? Der griechische Originaltext weist Kalypso übrigens beide Prädikate zu (z. B. Homer, Odyssee 5,150; 5,97); folgt man dieser Zuschreibung, dann wächst nicht nur die Götterwelt des antiken Griechenlands und vieler anderer vergleichbarer Kulturen um hunderte von mythologischen Wesen, sondern es entsteht noch ein weiteres systematisches Problem bei der Rückübertragung dieses erweiterten Gottesverständnisses auf monotheistische Religionen: denn analog müssten nun, um ein Beispiel aus dem christlichen Kulturraum anzuführen, auch die Engel und die Heiligen, denen Personalität und übernatürliche Wirkkraft zugeschrieben wird, mit unter die Götter gerechnet werden.

Offenbar gibt es also keine eindeutige und konsensfähige Definition dessen, was unter Gottesvorstellungen gefasst werden soll. Vielmehr handelt es sich bei dem Begriff ‚Gott' – ebenso wie bei anderen komplexen abstrakten Termini – um ein Sprachspiel (im Sinne Wittgensteins), also um eine Chiffre, eine Worthülse, der in sozialen Aushandlungsprozessen Bedeutung zugesprochen wird, so dass im Zuge einer stetigen Rezeption und Wiederverwendung des Begriffs vielfach nuancierte und

u. U. sogar einander widersprechende Semantiken mit diesem „leeren Signifikant" (vgl. Nehring 2006) verbunden werden können. Mit ‚Gott', ‚Götter' oder auch ‚Gottesvorstellungen' ist daher kein kulturübergreifender Sachverhalt angesprochen, sondern eine eurozentrische Kategorie, ein perspektivisches Suchmuster, mit dessen Hilfe eine Vielfalt von Zuschreibungsprozessen, die sich bei der Beschäftigung mit wissenschaftlichen Analysen und außerwissenschaftlichen Einschätzungen von Religionen beobachten lassen, sichtbar gemacht werden kann (zum ebenfalls diskursiven Religionsbegriff vgl. bereits Kippenberg 1983).

Diese Beobachtung der Kontingenz von Gottesvorstellungen als zeit- und kulturspezifischen Produkten und die Reflexion auf die westlich-europäische Genese des Konzepts erweisen zwar den reifizierenden Rekurs auf ‚Götter', der diese zu essentiellen Markern für Religion stilisiert, als inadäquat und unangemessen, machen die Kategorie ‚Gottesvorstellungen' damit aber keineswegs gänzlich fragwürdig oder unbrauchbar. Vielmehr können einerseits die vielen Beispiele dieser historischen Setzungen von Gottesvorstellungen selbst zum Gegenstand der Untersuchung erhoben werden, und andererseits behält die Kategorie ‚Gottesvorstellungen' zumindest als heuristischer Suchfilter, der mit dem gesamten Spektrum der für Götterkonstruktionen signifikanten Deutungsvarianz rechnet und auf Reifikationen und vorschnelle definitorische Abgrenzungen verzichtet, ebenso ihren Wert für die religionsgeschichtliche Datenerhebung wie für eine mit konstellationsbedingten Differenzen rechnende Komparatistik.

Insofern setzt dieser Ansatz zugleich eine Fülle neuer Untersuchungsperspektiven frei. Statt sich selber in unlösbare Normierungsprobleme etwa bei der Frage zu begeben, ob Engel als Götter zu verstehen seien oder warum der Geist des verstorbenen und nach 1 Sam 28 von der ‚Hexe von Endor' in einem Nekromantieritual aus der Scheol heraufbeschworenen Propheten Samuel nicht als Gott zu charakterisieren sei, lassen sich jenseits solcher simplifizierenden Klassifikationen wesentlich differenziertere Ergebnisse für spezifische Konstellationen, aber auch für religionshistorische Entwicklungen erzielen: So lassen sich mit einem solchen Fokus ebenso das klassisch-theologische Thema der Entstehung und Weiterentwicklung des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses behandeln wie auch neuere, aus den Postkolonialismusstudien entwickelte Fragestellungen, die sich z. B. mit der Legitimation kolonialer Machtansprüche im Rückgriff auf einen (abwertenden) Vergleich der Gottesvorstellungen beschäftigen oder untersuchen, wie wissenschaftliche Konstruktionen der Götterwelt vergangener Kulturen von heute

lebenden Nachfahren aufgegriffen und als Bausteine für ihre eigene moderne Identitätsbildung verwendet werden. Erst wenn weder Götter als feste Entitäten vorausgesetzt werden noch auch von der Unveränderbarkeit von Gottesvorstellungen ausgegangen wird, können die vielfältigen und stetigen Konstruktions- und Zuschreibungsprozesse, die immer neu ausgehandelten Narrative von ‚Gott', ‚Göttin', ‚Gottheit' usw. thematisiert werden, die sich in wechselnden religiösen Konstellationen ereignen (für das Fallbeispiel einer hinduistischen Göttin vgl. Pintchman 2001; Coburn 2001).

Auch der Blick auf Kulturen und Religionen der Vergangenheit ist damit für die Untersuchung von Götterkonstruktionen keineswegs verstellt. Natürlich kann zwar keine Aussage darüber getroffen werden, ob es sich z. B. aus der Sicht der alten Ägypter bei Horus, Seth, Isis und Osiris um ‚Götter' (im Sinne des uns geläufigen Begriffs) gehandelt hat, aber die vielfältigen Narrationen um diese Gestalten, die altägyptischen Thematisierungen dessen, was in unseren heutigen, weiten Diskurshorizont ‚Göttervorstellungen' fällt, stellen nach wie vor einen sinnvollen und wichtigen Gegenstand der ägyptologischen und religionswissenschaftlichen Analyse dar (vgl. Hornung 1971; Assmann 1990). Das Fallbeispiel der Rezeption der mythologischen Narrative um Isis, Osiris und Seth illustriert dabei eindrucksvoll den Konstruktionscharakter dieser in höchst unterschiedlichen Kontexten verorteten Gottesvorstellung: Während für die altägyptische Religionsgeschichte eine Pluralität von miteinander verwobenen, aber um unterschiedliche Themen kreisenden Erzählsträngen (eine Gatten-Geschichte um Isis und Osiris; ein Bruderkonflikt zwischen Osiris und Seth; eine Mutter-Kind-Geschichte zwischen Isis und Horus) feststellbar ist, wurden diese narrativen Muster erst von dem hellenistischen Historiker Plutarch (ca. 45–125) in den später als Osiris-Mythos benannten, übergreifenden Handlungszusammenhang eingebettet (vgl. Assmann 1984: 149–151). Die europäische Antikenrezeption wiederum versetzt diesen Narrativ in ganz andere, eigene Kontexte – exemplarisch sei hier nur die bekannte Verarbeitung des Sujets in Emanuel Schikaneders Libretto zu Mozarts Oper „Die Zauberflöte" angeführt, in der Isis und Osiris als mythologische Bezugsgrößen in einem freimaurerischen ‚Weihespiel' inszeniert werden. Hier wie auch in anderen Fällen erscheinen Isis und Osiris als Chiffren, als leere Signifikanten, die in unterschiedlichen Kontexten immer wieder neu mit semantischen Zuschreibungen versehen werden. Zugleich werden Isis und Osiris auf all diesen Rezeptionsebenen als Götter apostrophiert (vgl. z. B. Zauberflöte 2. Akt 1. Auftritt); nicht nur die Namensbezeichnungen ‚Isis' und ‚Osiris'

dienen als Chiffren, die mehr oder minder lose mit dem überlieferten Handlungsnarrativ verbunden sind, sondern auch die Konstruktion dieser Gestalten als ‚Götter' geht mit jeweils kontextspezifischen semantischen Zuschreibungen einher.

Ganz analoge Konstruktionen von Gottesvorstellungen lassen sich aber auch an einer Vielzahl von anderen religionsgeschichtlichen Beispielen aufzeigen. Im Fall des Zoroastrismus, einer um etwa 1000 v. u. Z. im Ostiran entstandenen Religion, deren Anhänger heute weltweit verstreut in kleinen Gemeinschaften leben, kann z. B. eine erhebliche Veränderung der Gottesvorstellungen im Laufe der ca. 3000-jährigen Entwicklung dieser Gemeinschaft aufgezeigt werden: Während für die Entstehungsphase ein Konzept charakteristisch ist, das sich am ehesten (was in der Forschung jedoch sehr umstritten ist) als ein strikt dualistisch geprägter Polytheismus lesen lässt (vgl. Stausberg 2002a: 91–99), kam es nach mehrfachen Modifikationen und Fortschreibungen in den folgenden Jahrhunderten durch den Anpassungsdruck nach der islamischen Eroberung des Iran zunächst zu einer zoroastrischen Selbstbeschreibung als Buchreligion. In der Neuzeit artikulierten Zoroastrier in Indien (Parsi) in Auseinandersetzung mit den christlichen Religionsformen der Kolonialmächte und angeregt durch die philologischen Entdeckungen des deutschen Indologen Martin Haug im 19. Jahrhundert eine Identitätskonstruktion, die auf der Annahme basierte, dass der Zoroastrismus die älteste aller monotheistischen Religionen darstelle (vgl. Stausberg 1997; 2002b: 100–102). Interessant an diesem Fallbeispiel sind neben der erheblichen inhaltlichen Varianz des Gottesverständnisses vor allem auch die zwischen Kolonialmacht, westlicher Wissenschaft und zoroastrischer Selbstbeschreibung beobachtbaren Wechselwirkungen. Zugleich ermöglicht der Rekurs auf Gottesvorstellungen ähnlich wie schon bei der europäischen Rezeption des Osiris-Mythos auch im Fall der zoroastrischen Religionsgeschichte eine sehr komplex verlaufende diachrone Komparatistik.

Gottesvorstellungen (im Sinne kontextgebundener Götterkonstruktionen) bleiben daher ein nach wie vor ergiebiges Thema vergleichender Religionswissenschaft. Allerdings hat die Behandlung dieser Thematik eine neue und zeitgemäße Gestalt gewonnen. Der Fokus ist dabei von der Annahme, Götter (resp. die Abstraktion personifizierter Göttergestalten als ‚Heiligkeit', ‚Transzendenz' oder ‚Macht') bildeten einen konstitutionellen Bestandteil von Religionen, zur Untersuchung der stetigen Konstruktion von Formationen solcher Gestalten von Göttlichkeit verschoben worden. Gottesvorstellungen sind damit für

Religionen nicht unwichtiger geworden, doch ihre Thematisierung generiert nun differenziertere Ergebnisse.

Literatur

Ahn, Gregor. 1993. ‚Monotheismus' – ‚Polytheismus'. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: Manfried Dietrich / Oswald Loretz (Hg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992. Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1–24.

Ahn, Gregor. 1997. Religion I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 28, Berlin, New York, 513–522.

Ahn, Gregor. 2003. Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. Zürich, 1–10.

Ahn, Gregor / Sebastian Emling / Tim Graf / Simone Heidbrink / Ann-Laurence Maréchal / Nadja Miczek / Katja Rakow. 2011. Diesseits, Jenseits und Dazwischen? Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität, in: Gregor Ahn / Nadja Miczek / Katja Rakow (Hg.), Diesseits, Jenseits und Dazwischen? Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität. Bielefeld, 11–41.

Assmann, Jan. 1984. Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.

Assmann, Jan. 1990. Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.

Brelich, Angelo. 1960. Der Polytheimus, in: Numen 7: 123–136.

Coburn, Thomas B. 2001. What is a „Goddess" and what does it Mean to „Construct" One?, in: Tracy Pintchman (Hg.), Seeking Mahadevi. Constructing the Identities of the Hindu Great Goddess. New York, 213–222.

Freidenreich, David M. 2004. Comparisons Compared. A Methodological Survey of Comparisons of Religions from „A Magic Dwells" to *A Magic Still Dwells*, in: MTSR 16: 80–101.

Gladigow, Burkhard. 1983. Strukturprobleme polytheistischer Religionen, in: Saeculum 34: 292–304.

Gladigow, Burkhard. 1993. Gottesvorstellungen in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.), HRWG 3, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 32–49.

Gladigow, Burkhard. 1997a. Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, in: ZfR 5: 59–77.

Gladigow, Burkhard. 1997b. Friedrich Schleiermacher (1768–1834), in: Axel Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, 17–27.

Gladigow, Burkhard. 2002. Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: Manfred Krebernik / Jürgen van Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients. Münster, 3–20.

Holdrege, Barbara. 2000. What's Beyond the Post? Comparative Analysis as Critical Method, in: Kimberley C. Patton / Benjamin C. Ray (Hg.), A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age. Berkeley, 77–91.

Hornung, Erik. 1971. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt.

Keyes, Charles F. / Daniel, E. Valentine (Hg.). 1983. Karma. An Anthropological Inquiry, Berkeley.

Kippenberg, Hans G. 1983. Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München, 9–28.

Kippenberg, Hans G. 1994. Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten, in: ZfR 2: 69–89.

Kippenberg, Hans G. 1997. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München.

Luhmann, Niklas. 1995. Kultur als historischer Begriff, in: Ders., Gesellschaftsstrukur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt a.M., 31–54.

Marett, Robert R. 1909. The Tabu-Mana-Formula as a Minimum Definition of Religion, in: ARW 12: 186–194.

Nehring, Andreas. 2006. Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Gütersloh, 809–821.

Pintchman, Tracy. 2001. Introduction. Identity Construction and the Hindu Great Goddess, in: Tracy Pintchman (Hg.), Seeking Mahadevi. Constructing the Identities of the Hindu Great Goddess. New York, 1–17.

Jensen, Jeppe Sinding. 2004. Why Magic? It's just Comparison, in: MTSR 16: 45–60.

Smith, Jonathan. 1982. In Comparison a Magic Dwells, in: Ders., Imagining Religion. From Babylon to Jonestown. Chicago, London, 19–35; 139–141.

Schleiermacher, Friedrich. (1830/31) 2008. Der christliche Glaube, Erster und Zweiter Band, hg. von Rolf Schäfer, Berlin, New York.

Söderblom, Nathan. 1913. Das Heilige (Allgemeines und Ursprüngliches), in: Carsten Colpe (Hg.), Die Diskussion um das „Heilige". Darmstadt, 76–116 (Übers. 1977; Orig. 1913: Holiness. General and Primitive, in: ERE 6, 731–741).

Stausberg, Michael. 1997. John Wilson und der Zoroastrismus in Indien: eine Fallstudie zur interreligiösen Kritik, in: ZfR 5: 87–114.

Stausberg, Michael. 2002a. Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln.
Stausberg, Michael. 2002b. Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 2, Stuttgart.
Stolz, Fritz. 1988. Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen.
Stolz, Fritz. 1996. Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt.
Tenbruck, Friedrich H. 1992. Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: Joachim Matthes (Hg.), Zwischen den Kulturen. Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Göttingen, 13–35.
van der Leeuw, Gerardus. 1933. Phänomenologie der Religion, Tübingen.

II.5 Vorgeschichtliche Religionen: Quellen und Deutungsprobleme

Bernhard Maier

1. Der Begriff ‚Vorgeschichte' und seine Problematik

Der Begriff ‚Vorgeschichte' (englisch *prehistory*) entstand im 19. Jahrhundert in Abkehr von der bis dahin vorherrschenden biblischen Chronologie und im Gefolge des Aufschwungs der Geologie, Evolutionslehre und Archäologie. Üblicherweise bezeichnet man damit den gesamten Zeitraum vom Auftreten der Hominiden (oder des Homo Sapiens) bis zur Entstehung der Schrift in den altorientalischen Hochkulturen. Er erstreckt sich dementsprechend in Altägypten und im Zweistromland bis ins frühe dritte, in Griechenland bis ins späte zweite und in Mitteleuropa bis ins späte erste Jahrtausend v. Chr. Wenn in Handbüchern und Nachschlagewerken von ‚vorgeschichtlichen Religionen' die Rede ist, dann beziehen sich die betreffenden Angaben also auf einen Zeitraum, der vorsichtigen Schätzungen zufolge wenigstens achtmal so lang ist wie die Religionsgeschichte im üblichen Sinn dieses Wortes. Gleichwohl spielt dieser lange Zeitraum in der religionswissenschaftlichen Forschung und Lehre zumeist nur eine sehr bescheidene Rolle. Ein Grund dafür besteht vermutlich darin, dass die in der Religionswissenschaft vorherrschenden empirisch-sozialwissenschaftlichen und historisch-philologischen Interpretationsansätze einerseits auf diese frühe Zeit nicht anwendbar sind, andererseits jedoch für die geschichtliche Zeit und die Gegenwart eine solche Fülle von Daten (aber auch Problemen) bereitstellen, dass der/die Einzelne mit ihrer Bewältigung in der Regel voll ausgelastet ist. Ein weiterer Grund besteht wohl darin, dass allzu kühne Thesen der frühen Religionswissenschaft über den ‚Ursprung der Religion' heute so diskreditiert sind, dass viele diesen Bereich lieber meiden, als sich dem Vorwurf eines überkommenen Evolutionismus oder der methodischen Naivität auszusetzen. Hinzu kommt, dass viele naturwissenschaftliche Methoden der vor- und frühgeschichtlichen Archäologie, die – wie z. B. die DNA- oder die Strontiumisotopen-Analyse

– erst in den letzten Jahren entwickelt wurden, in der Religionswissenschaft bislang nur wenig rezipiert werden.

Dass ‚vorgeschichtlich' nach dem oben Gesagten nicht ‚außer'-, oder ‚ungeschichtlich' (im Sinne von ‚statisch' oder ‚gleichförmig') bedeutet, liegt auf der Hand. Davon abgesehen sei aber auch noch angemerkt, dass die im 19. Jahrhundert vorherrschende Vorstellung eines schroffen Gegensatzes oder eines tiefen Grabens zwischen ‚Vorgeschichte' und ‚Geschichte' heute nicht zuletzt deswegen überholt ist, da man einerseits die Methoden der Erforschung schriftloser Kulturen verfeinert und erweitert hat, andererseits die Reichweite und Zuverlässigkeit von Schriftquellen auch in der Religionsgeschichte vielfach skeptischer beurteilt. Um nun dem Leser einen ersten Überblick über die Quellen der vorgeschichtlichen Religionen und die damit verbundenen Fragen zu geben, erörtert die folgende Einführung zunächst anhand einer – zwangsläufig gedrängten und selektiven – chronologischen Übersicht einige charakteristische methodische Probleme. Im Anschluss daran wird versucht, ein kurzes Fazit im Hinblick auf die Berücksichtigung vorgeschichtlicher Religionen im Kontext der allgemeinen Religionswissenschaft zu ziehen (zum Thema ‚vorgeschichtliche Religionen' im Allgemeinen: Mahlstedt 2004; Wunn 2005; Bradley 2005; Gamble 2007; Scarre 2009).

2. Chronologische Übersicht über die Quellen und ihre Probleme

2.1 Paläolithische Gräber

Die wohl ältesten Spuren religiöser Vorstellungen und Handlungen des Menschen stammen mehrheitlicher Forschungsmeinung zufolge aus der Altsteinzeit oder dem Paläolithikum, genauer gesagt aus dem Zeitraum zwischen 80000 und 40000 v. Chr., an dessen Ende der Übergang von den Kulturen des Mittelpaläolithikums zu jenen des Jungpaläolithikums und die allmähliche Verdrängung des Neandertalers (*Homo neanderthalenis*) durch den modernen Menschen (*Homo sapiens*) steht (Conard 2005). Dass es in dieser frühen Zeit so etwas wie Religion gegeben habe, erschließt man – letztlich nur hypothetisch und in der Regel per Analogie zu späteren geschichtlichen Epochen – aus planvoll angelegten Gräbern, die man als Indizien für soziale Kohärenz und gemeinschaftlich vollzogene Riten, aber auch als Hinweise auf Vorstellungen von einem Leben

nach dem Tod bzw. der Einbettung des individuellen menschlichen Lebens in größere Zusammenhänge wertet (allgemein dazu Gallou 2006; Baray 2007; Pearson 2009; Tillier 2009).

Bereits 1886 hatten Archäologen in einer Höhle bei Spy d'Omeau in Belgien die Skelette zweier Neandertaler entdeckt, aus deren Fundlage man sogleich auf eine Bestattung und damit auf eine religiöse Motivation der betreffenden Handlungen schloss. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stieß man auf weitere mutmaßliche Bestattungen von Neandertalern in Frankreich, so etwa unter den Felsschutzdächern von La Chapelle-aux-Saints im Département Corrèze und von La Ferrassie in der Dordogne. An der Ostgrenze des bis dahin bekannten Verbreitungsgebietes des Neandertalers fanden russische Archäologen 1938 in der usbekischen Teschik-Tasch-Höhle das Skelett eines acht- bis zehnjährigen Kindes im Fundzusammenhang mit sechs Hornpaaren sibirischer Steinböcke. Hinzu kommen weitere Funde aus jüngerer Zeit, darunter 1957–1961 die archäologische Ausgrabung von zehn Neandertaler-Skeletten in der Shanidar-Höhle im Norden des Irak sowie 1979 die Entdeckung einer Neandertaler-Bestattung im so genannten Roche à Pierrot bei Saint-Césaire in Südfrankreich.

Mit der allmählichen Verdrängung des Neandertalers durch den Homo sapiens mehren sich auch die Spuren ritueller Bestattungen, die sich dem Jungpaläolithikum zuordnen lassen. In Deutschland gehört dazu etwa das 1914 entdeckte Doppelgrab von Bonn-Oberkassel, in dem neben den Überresten eines Hundes und weiterer Tiere auch die Skelette eines vermutlich um 12000 v. Chr. hier beigesetzten ungefähr fünfzigjährigen Mannes und einer 20 bis 25 Jahre alten Frau gefunden wurden. Zu den spektakulärsten Funden der jüngsten Vergangenheit zählt die 2005 gelungene Entdeckung einer Doppelbestattung zweier um 27000 v. Chr. unter dem Schulterblatt eines Mammuts beigesetzter Neugeborener auf dem Wachtberg in Krems an der Donau. Zu den bekanntesten, immer wieder in der Literatur zitierten mesolithischen Bestattungen in Deutschland zählen 33 menschliche Schädel (von vier Männern, zehn Frauen und neunzehn Kindern), die man 1908 in zwei mit Rötel eingefärbten Mulden in der Großen Ofnethöhle bei Nördlingen entdeckte. Sie waren um 12000 v. Chr. in der Weise in der Höhle deponiert worden, dass sie nach Westen in Richtung des Ausgangs und der untergehenden Sonne blickten.

Wie bereits diese wenigen Beispiele zeigen, sind die unmittelbaren Überreste vorgeschichtlicher Religionen dem heutigen Religionswissenschaftler fast ausschließlich durch die archäologische Fachliteratur

zugänglich. Eine erste Schwierigkeit besteht bereits in der unsicheren Materialgrundlage, da viele Entdeckungen vor der Mitte des 20. Jahrhunderts nach heutigen Maßstäben so unzureichend dokumentiert sind, dass nicht nur viele elementare Fragen offen bleiben, sondern oft auch die Zuverlässigkeit der vorhandenen Angaben fraglich erscheint. Mitunter ist allerdings auch bei den technisch perfektionierten Grabungen der jüngsten Vergangenheit die Deutung des Befundes durchaus umstritten, und neue Informationen können zur Revision bestehender Überzeugungen führen. Ein typisches Beispiel dafür ist die Interpretation des 1968 entdeckten vorgeschichtlichen Grabes 4 von Shanidar, bei dem man die erhöhte Konzentration von Blütenstaub im Erdreich zunächst als Hinweis auf Blumen oder Blüten als Grabbeigabe deutete, später jedoch auch die Möglichkeit in Betracht zog, dass diese pflanzlichen Reste auf eine spätere Störung des Grabes zurückgehen könnten. In ähnlicher Weise ist man sich bei dem oben erwähnten Skelett aus der Teschik-Tasch-Höhle nicht sicher, ob die Lage der – teilweise angenagten – Knochen außerhalb ihres anatomischen Verbands den ursprünglichen Zustand und damit die Vorgänge bei der Bestattung oder aber eine spätere Störung des Grabes durch Raubtiere widerspiegelt. Im Übrigen sind selbstverständlich auch bei einem archäologisch eindeutigen Befund oft ganz unterschiedliche Interpretationen möglich, etwa wenn bei den Schädeln der Großen Ofnethöhle eine Enthauptung sowohl vor als auch nach dem Tod der betreffenden Personen denkbar erscheint.

Abgesehen von solchen Erwägungen funktioniert die religionswissenschaftliche Interpretation solcher Funde aber natürlich überhaupt nur dann, wenn man schon beim Neandertaler und dem frühen Homo Sapiens dieselben kognitiven Fähigkeiten voraussetzen darf wie beim heutigen Menschen. Diese Grundannahme erscheint – im Hinblick auf religiöses Verhalten – beim derzeitigen Stand unserer Kenntnis zwar durchaus statthaft, doch beruht die religionswissenschaftliche Deutung ja in der Regel noch auf zwei weiteren, davon abgeleiteten Prämissen, nämlich dem Fehlen einer nicht-religiösen Erklärung und dem Vorliegen eindeutig religiöser Analogien aus späterer Zeit. Diese beiden Annahmen sind jedoch zumindest insofern problematisch, als einerseits nicht-religiöse Erklärungen nur scheinbar religiös motivierter Handlungen angesichts unserer spärlichen Kenntnisse der Vorgeschichte nie auszuschließen sind, andererseits Analogien aus der Frühgeschichte oder der modernen Religionsethnologie nie mehr als eine bloße Möglichkeit sein können. So etwa *könnte* die Verwendung von Rötel in Gräbern auf die Verbindung von ‚Blut' und ‚Leben' hinweisen, aber auch ganz anders motiviert sein.

Vergleichbare Vorbehalte gelten für religionswissenschaftliche Deutungen von Zeugnissen vorgeschichtlicher Kunst, die – neben Gräbern und Bestattungen – eine weitere wichtige Quellengattung bilden.

2.2 Paläolithische Kunst

Zu den berühmtesten vorgeschichtlichen Kunstschöpfungen, die man gemeinhin als Ausdruck religiöser Anschauungen wertet, zählt eine Reihe erkennbar ähnlicher, auch als Venusfigurinen bezeichnete Frauenstatuetten (Bailey 2005; Renfrew 2007). Am Anfang dieser Tradition stehen zum einen die 2008 entdeckte Venus vom Hohlen Fels auf der Schwäbischen Alb, die vermutlich zwischen 38000 und 33000 v. Chr. aus Mammut-Elfenbein geschnitzt wurde, zum anderen die 1988 gefundene, aus grünem Serpentin gefertigte Venus vom Galgenberg bei Stratzing in Niederösterreich, die wohl aus der Zeit um 30000 v. Chr. stammt. Die wohl bekannteste der mittlerweile über zweihundert, von Europa bis nach Sibirien verbreiteten Figurinen ist die 11 Zentimeter hohe, aus Kalkstein gefertigte Venus von Willendorf, die schon 1908 bei Bauarbeiten der Donauuferbahn in der Wachau gefunden wurde. Charakteristisch für die meisten dieser ausschließlich jungpaläolithischen Frauenstatuetten sind stark ausgeprägte weibliche Merkmale, eine weitgehende Vernachlässigung des Gesichts sowie die Hervorhebung des Bauches und der Schenkel, wodurch viele von ihnen hochschwanger oder stark übergewichtig wirken.

Mit Nachdruck ist jedoch auch hier darauf hinzuweisen, dass Deutungen, die von der Bedeutung ähnlicher Figuren in späteren Kulturen ausgehen, grundsätzlich mit einem Fragezeichen zu versehen sind und gerade die Interpretation von Artefakten angesichts unserer unzulänglichen Kenntnis des kulturellen Umfelds leicht in die Irre führen können. So etwa entdeckte man 1975 in der Höhle von La Roche-Cotard am rechten Ufer der Seine ein vermutlich von Neandertalern zwischen 33000 und 30000 v. Chr. bearbeitetes flaches Stück Flint, bei dem man ein 7,5 Zentimeter langes Knochenstück in der Weise in eine vermutlich natürliche Höhlung gesteckt und verkantet hatte, dass es bei dem heutigen Betrachter den Eindruck eines menschlichen Gesichts mit Nase und Augen vermittelt. Es ist jedoch keineswegs sicher, ob dies wirklich der ursprünglichen Absicht des Bearbeiters entspricht oder ob es sich nicht vielmehr um einen Gegenstand mit uns heute unbekannter praktischer

Funktion (etwa als Gewicht mit Vorrichtung zur Befestigung einer Schnur) handelt.

Als letzte und jüngste mutmaßliche Äußerung jungpaläolithischer Religionen sind hier schließlich die bekannten Höhlenmalereien zu erwähnen (Anati 2008; Lewis-Williams 2008; Bradley 2009; Bahn 2010). Ihre Erforschung beginnt 1879 mit dem Fund von Tierbildern in der elf Jahre zuvor entdeckten Höhle von Altamira etwa 30 Kilometer westlich von Santander. In ihrer Bedeutung zunächst verkannt, fanden diese Bilder erst seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts infolge der Entdeckung vergleichbarer Darstellungen zunehmende Beachtung. Auf die Entdeckung der bekannten Höhlen von Trois-Frères (1910) und Lascaux (1940) folgten zuletzt die spektakulären Funde in der Cosquer-Höhle (1991), in der Chauvet-Höhle (1994) sowie in der Cussac-Höhle (2000). Sämtliche bisher bekannten mittel- und westeuropäischen Höhlenmalereien erstrecken sich nach Ausweis der Radiokohlenstoffdatierungen über mehrere aufeinander folgende jungpaläolithische Kulturen und über einen Zeitraum von etwa 32000–12000 v. Chr.

Die zeitliche Abfolge der Entdeckungen ist nun insofern interessant, als man gerade auf dem Gebiet der Höhlenmalereien sehr gut den Einfluss zeitbedingter, mit dem Zeitgeist wechselnder Grundanschauungen auf die Interpretation dieser Denkmäler verfolgen kann. Ausgehend von der evolutionistischen Annahme, Magie sei grundsätzlich älter als Religion, deutete man die Bilder zunächst gerne als Ausdruck einer altsteinzeitlichen Jagdmagie, die das ausreichende Vorhandensein des Wildes oder das Gelingen der Jagd befördern sollte. Mit dem wachsenden Interesse an soziologischen Interpretationen und einem Interesse an Übergangsriten sah man in ihnen jedoch alsbald Überreste von Initiationsriten, mit denen Heranwachsende in die Gemeinschaft der Jäger aufgenommen wurden. Namentlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts berief man sich zudem gern auf die Theorie des Totemismus, die den Kult bestimmter Tiere darauf zurückführte, dass man sie als Ahnen verehrt habe. In den 1950er und 1960er Jahren dagegen führte das Interesse an Ethnomedizin, veränderten Bewusstseinszuständen und einer rituellen Verwendung von Drogen dazu, dass man die Höhlenmalereien mit den religiösen Vorstellungen von Schamanen zu erklären suchte, wie sie Reisende und Ethnographen seit dem späten 17. Jahrhundert vor allem bei den indigenen Völkern Sibiriens und Innerasiens beobachtet hatten. Lässt man sämtliche Deutungen paläolithischer Höhlenbilder der Reihe nach Revue passieren, wird also immer wieder deutlich, wie jeweils vorherrschende Vorlieben und vorgefasste Meinungen die Deutung des Befundes beeinflusst haben.

Dabei übersah man häufig den Umstand, dass die zum Vergleich herangezogenen ethnischen Religionen der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit ebenfalls eine Geschichte haben und nicht etwa von jeher in der uns bekannten Form praktiziert wurden. Außerdem unterschätzte man vielfach die methodische Schwierigkeit, dass uns viele inzwischen untergegangene oder stark veränderte Religionen schriftloser Völker der Neuzeit nicht unmittelbar, sondern nur durch die zeitspezifische Brille ihrer jeweiligen Beobachter zugänglich sind, was das Risiko von Fehlschlüssen stark erhöht.

2.3 Neolithische Gräber und Kultstätten

Wohl um 10000 v. Chr. vollzog sich im Vorderen Orient der Übergang zum Neolithikum, der durch den Wechsel von der aneignenden Wirtschaftsweise der umherschweifenden Jäger und Sammler mit ständig wechselnden Lagerplätzen zur sesshaften Lebensweise der in dörflichen Gemeinschaften organisierten Bauern gekennzeichnet ist. Infolge ihrer neuen, auf Haustier- und Vorratshaltung gegründeten Wirtschaftsweise erlangten die frühen Ackerbauer nicht zuletzt eine größere Unabhängigkeit von der natürlichen Umgebung, die zu einem verstärkten Bevölkerungswachstum, der allmählichen Ausbreitung neolithischer Lebens- und Wirtschaftsformen auch nach Europa und der Herausbildung arbeitsteiliger Gemeinschaften führte (Bellwood 2005; Hanks 2009). Hatten im Paläolithikum noch unterschiedliche Formen des Menschen gleichzeitig und teilweise nebeneinander existiert, so wurde die Neolithisierung der Alten Welt nach dem Aussterben des Neandertalers um 25000 v. Chr. ausschließlich vom Homo sapiens getragen.

Zu den bis heute eindrucksvollsten Grabanlagen des europäischen Neolithikums zählen die zwischen 5000 und 2000 v. Chr. aus gewaltigen Steinblöcken gefügten, seit dem 19. Jahrhundert so genannten Megalithgräber, die vor allem im Mittelmeerraum, an der Süd-, West- und Nordküste der Iberischen Halbinsel, in Westfrankreich sowie in Großbritannien und Irland vorkommen (Darvill/Malone 2003; Midgley 2005; Jones 2007; Scarre 2007). Zu den bekanntesten irischen Beipielen zählt das rekonstruierte und öffentlich zugängliche Hügelgrab von Newgrange im Tal der Boyne, wo alljährlich zur Wintersonnenwende die Strahlen der aufgehenden Sonne durch eine kleine Öffnung über der Eingangstür in den Gang dringen und von dort bis in den Innenraum wandern.

Schon im 7. Jahrtausend v. Chr. war auf der anatolischen Hochebene etwa 40 Kilometer südöstlich der Stadt Konya die jungsteinzeitliche Siedlung Çatalhöyük entstanden, deren 1961–1965 entdeckte Wandmalereien man als Darstellungen neolithischer mythologischer Vorstellungen und religiöser Riten deutete (Hodder 2010). Ungefähr zeitgleich mit den megalithischen Grabanlagen des Mittelmeerraums entstanden einige der ältesten architektonisch gestalteten Kultstätten, die wir heute kennen. Eindrucksvolle Überreste davon findet man etwa auf den Inseln Malta und Gozo etwa 100 Kilometer südöstlich von Sizilien, wo zahlreiche Tempelanlagen aus der Zeit zwischen 3800 und 2500 v. Chr. teilweise bis zu einer Höhe von sechs Metern erhalten geblieben sind (Trump 2002; Skeates 2010). Galten diese so genannten Megalithtempel Maltas noch vor zwanzig Jahren als die ältesten Bauwerke ihrer Art, so stieß man 1994 bei Ausgrabungen auf einem Höhenzug etwa 15 Kilometer nordöstlich von Şanlıurfa (dem antiken Edessa) im Südosten der Türkei auf die Überreste eines ausgedehnten Bergheiligtums, das allem Anschein nach noch vor der Sesshaftwerdung des Menschen und dem Übergang zu Ackerbau und Viehzucht von Wildbeutern dort errichtet wurde. In das ausgehende Mesolithikum um 11000 v. Chr. datiert man die Anfänge einer umfangreichen, bislang nur zu einem sehr kleinen Teil freigelegten Tempelanlage mit bis zu 50 Tonnen schweren, mit Tierreliefs und abstrakten Zeichen verzierten monolithischen Pfeilern, die man aus bis zu 500 Metern entfernten Steinbrüchen herbeigeschafft hatte (Schmidt 2007). Hätte man die Errichtung einer solchen Anlage noch vor wenigen Jahrzehnten nur einer sesshaften jungsteinzeitlichen Bevölkerung zugetraut, so geben die Funde vom Göbekli Tepe dazu Anlass, unsere bisherigen Vorstellungen von den Ursprüngen ortsfester Kultstätten, aber auch von den organisatorischen Leistungen und kulturschöpferischen Fähigkeiten der frühen Wildbeutergruppen zu überdenken.

2.4 Bronzezeitliche Kulte und Riten

Schon in der Jungsteinzeit hatte man verschiedentlich rein vorkommende Metalle wie Gold, Silber und Kupfer verarbeitet. Eine sehr viel einschneidendere kulturelle Neuerung bezeichnete indessen die Erfindung der Bronze, die als eine Legierung aus 90 % Kupfer und 10 % Zinn einerseits die Herstellung sehr viel härterer und damit wirkungsvollerer Werkzeuge und Waffen erlaubte, andererseits durch die ungleiche Ver-

teilung der dafür erforderlichen Metallvorkommen neue Anforderungen an die Organisation weiträumiger Kommunikations- und Handelswege stellte. Als dritte und letzte Stufe im Dreiperiodensystem beginnt die Bronzezeit in Mesopotamien, Kleinasien, Syrien-Palästina, Ägypten und dem frühen Griechenland in einem relativ geringen zeitlichen Abstand zur Entstehung der ersten Schriftkulturen. Ganz im Dunkel der Vorgeschichte liegt demgegenüber die Mittel- und Nordeuropäische Bronzezeit, deren Beginn man auf ungefähr 2200–1800 v. Chr. datiert (Kristiansen/Larsson 2005; Kohl 2007).

Ähnlich wie im Neolithikum scheinen auch die regionalen Kulturen der Europäischen Bronzezeit dem Aspekt der Fruchtbarkeitsförderung und, damit verbunden, dem Lauf der Sonne und dem Kreislauf der Jahreszeiten ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Dies belegt in eindrucksvoller Weise als eines der spektakulärsten Überbleibsel frühbronzezeitlicher religiöser Vorstellungen die 1999 von Raubgräbern auf dem Mittelberg bei Nebra in Sachsen-Anhalt entdeckte Himmelsscheibe von Nebra (Meller 2004, Gleirscher 2007). Dabei handelt es sich um eine etwa 2,3 Kilogramm schwere, annähernd kreisrunde Bronzeplatte mit eingelegten Goldapplikationen. Wohl zwischen 2100 und 1700 v. Chr. hergestellt und um 1600 v. Chr. zusammen mit anderen Bronzeobjekten vergraben, zeigt die Scheibe mit Hilfe der eingelegten Goldbleche einen nächtlichen Sternenhimmel, auf dem zwischen den Abbildungen eines Vollmonds und einer zunehmenden Mondsichel deutlich die sieben Plejaden als eine Ansammlung eng beieinander stehender goldener Punkte zu erkennen sind. Sehr wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine Art Kalender zur Bestimmung der Zeiten für Aussaat und Ernte, da die Beobachtung der Plejaden zu diesem Zweck auch aus Mesopotamien und dem frühen Griechenland gut bezeugt ist.

Eine herausragende Rolle spielten mit dem Aufschwung der Metallverarbeitung Fernhandelswege, wie man sie für die Bronzezeit immer, so etwa im Umfeld der bekannten Anlage von Stonehenge im südwestenglischen Wiltshire feststellen kann (Darvill 2006; Burl 2007). Dort stieß man 2003 bei Bauarbeiten im nahe gelegenen Boscombe Down auf ein mit reichen Beigaben versehenes Grab aus der Frühen Bronzezeit, in dem um 2300 v. Chr. sieben Personen – drei erwachsene Männer, ein Jugendlicher und drei Kinder – beigesetzt worden waren. Dabei ergaben chemische Untersuchungen am Zahnschmelz der drei Erwachsenen, dass diese ihre frühe Kindheit nicht in der Umgebung von Stonehenge, sondern in Norwestengland oder in Wales verbracht haben müssen. Noch überraschender war das Ergebnis entsprechender Unter-

suchungen an dem Skelett eines 35–45 Jahre alten Toten, das ein Jahr zuvor bei Amesbury ungefähr fünf Kilometer südöstlich von Stonehenge zutage gekommen war. Hier ergab die Analyse des Zahnschmelzes, dass der Tote aus dem Gebiet der heutigen Schweiz, Österreich oder dem bayerischen Alpenvorland nach Stonehenge gekommen sein muss.

Mit rund 100 Objekten enthält das Grab von Amesbury fast zehnmal so viele Beigaben wie vergleichbare Bestattungen jener Epoche und ist damit bis heute das am reichsten ausgestattete Grab der Frühen Bronzezeit Englands. Die Vermutung liegt nahe, dass die hier beigesetzte Person zu einer gesellschaftlichen Oberschicht gehörte, die sich durch die Beherrschung besonderen (technischen) Wissens im Zusammenhang mit der Metallverarbeitung, vielleicht aber auch durch herrschaftliche oder priesterliche Funktionen innerhalb einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft auszeichnete. Spekulationen über die Existenz einer solchen priesterlichen Schicht hatten sich bereits zuvor immer wieder an archäologischen Funden entzündet, so etwa an den so genannten Goldhüten der Späten Bronzezeit, die vielleicht als zeremoniale Kopfbedeckungen im Zusammenhang mit der Ausübung eines Sonnenkults eine rituelle Überhöhung ihrer Träger zum Ausdruck bringen sollten (Schmidt 2002).

3. Fazit

Wie die hier in der Reihenfolge ihres Alters angeführten Bespiele gezeigt haben dürften, liegen aus der Vorgeschichte zahlreiche Hinweise auf religiöse Handlungen vor, die jedoch in der Regel nur mit großer Vorsicht und in sehr allgemeiner Weise unter Berücksichtigung religionsethnologischer und -soziologischer Gegebenheiten nach dem Grundsatz der Analogie interpretiert werden können. Im allgemeinen ist wohl – wie man dies ja auch in der Frühgeschichte und bei modernen schriftlosen Ethnien beobachten kann – von einer engen Wechselbeziehung zwischen den Religions-, Gesellschafts- und Wirtschaftsformen auszugehen, da die religiösen Handlungen jener Zeit vermutlich auf die Sicherung der Lebensgrundlagen und die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung abzielten. Sie begleiteten dementsprechend wohl vor allem jene kritischen Zeitpunkte, die über das Überleben der oft kleinräumig organisierten Gemeinschaften entscheiden konnten. Dies waren im Falle der Jäger und Sammler der Kontakt mit dem Jagdwild, im Falle der sesshaften Ackerbauer dagegen die Bestellung der Felder und das

Einbringen der Ernte. Eine zentrale Bedeutung für das neolithische Weltbild erhielt daher vermutlich der Kreislauf der Jahreszeiten mit dem am Sonnenlauf gemessenen beständigen Wechsel von Aussaat und Ernte, Entstehen und Vergehen. Eine religiöse Bedeutung besaß die Sonne aber vermutlich nicht nur in Verbindung mit ihrer Funktion als Zeitmesser, sondern auch als Spenderin der Wachstum und Gedeihen fördernden Wärme, wie man dies anhand entsprechender mythologischer Vorstellungen noch in den frühen Schriftkulturen beobachten kann.

Sehr wahrscheinlich spielte auch die Erde in der religiösen Vorstellungswelt jener Zeit eine wichtige Rolle. Dass man sich die Erde insgesamt als eine Göttin vorstellte oder als eine ‚Mutter Erde' kultisch verehrte, erscheint jedoch fraglich, zumal verschiedene Anhaltspunkte auf eine religiöse Bedeutung nicht der Erde im Allgemeinen, sondern nur des jeweiligen Siedlungsgebietes hinweisen. So schließt man nicht zuletzt aus den zahlreich erhaltenen neolithischen Bodendenkmälern auf ein Bemühen der frühen Ackerbauer, den von ihnen besiedelten Territorien einen dauerhaften Stempel aufzudrücken. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang die starke Betonung der Vorstellung einer Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, wie man sie aus dem repräsentativen Charakter der Grabmonumente und ihrer häufigen Lokalisierung an den mutmaßlichen Grenzen von Stammesgebieten erschließen kann. Dass unsere Kenntnis vorgeschichtlicher religiöser Vorstellungen und Handlungen gleichwohl immer nur punktuell ist und keineswegs die Rekonstruktion von ‚Religionen' im Sinne zusammenhängender Systeme erlaubt, sei abschließend noch einmal betont.

Literatur

Anati, Emmanuel. 2008. Prehistoric Art and Ideology. British Archaeological Reports / International Series. Oxford.

Bahn, Paul G. 2010. Prehistoric Rock Art. Polemics and Progress. Rhind Lectures, vol. 2006. New York.

Bailey, Douglass W. 2005. Prehistoric Figurines. Representation and Corporeality in the Neolithic. London.

Baray, Luc. 2007. Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale; actes du colloque interdisciplinaire de Sens 12–14 juin 2003. Dijon.

Bellwood, Peter. 2005. First Farmers. The Origins of Agricultural Societies, Malden, Mass.

Bradley, Richard. 2005. Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe. London.

Bradley, Richard. 2009. Image and Audience. Rethinking Prehistoric Art. Oxford.
Burl, Aubrey. 2007. A Brief History of Stonehenge. A Complete History and Archaeology of the World's most enigmatic Stone Circle. London.
Conard, Nicholas J. 2005. Vom Neandertaler zum modernen Menschen. Ostfildern.
Darvill, Timothy. 2006. Stonehenge. The Biography of a Landscape. Stroud.
Darvill, Timothy / Caroline Malone. 2003. Megaliths from Antiquity. Cambridge.
Gallou, Chrysanthi, Mercourios Georgiadis. 2006. The Archaeology of Cult and Death. Proceedings of the Session the Archaeology of Cult and Death Organized for the 9th Annual Meeting of the of the European Association of Archaeologists. Budapest.
Gamble, Clive. 2007. Origins and Revolutions. Human Identity in earliest Prehistory. Cambridge.
Gleirscher, Paul. 2007. „Zum Bildprogramm der Himmelsscheibe von Nebra. Schiff oder Sichel?", in: Germania 85: 23–33.
Hanks, Bryan K. 2009. Social Complexity in Prehistoric Eurasia. Monuments, Metals, and Mobility. Cambridge.
Hodder, Ian. 2010. Religion in the Emergence of Civilization. Çatalhöyük as a Case Study. Cambridge.
Jones, Carleton. 2007. Temples of Stone. Exploring the Megalithic Tombs of Ireland. Cork.
Kohl, Philip L. 2007. The Making of Bronze Age Eurasia. Cambridge World Archaeology. Cambridge UK, New York.
Kristiansen, Kristian / Thomas B. Larsson. 2005. The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations. Cambridge.
Lewis-Williams, J. D. 2008. The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art. Twenty-book Collection. London.
Mahlstedt, Ina. 2004. Die religiöse Welt der Jungsteinzeit. Stuttgart.
Meller, Harald. 2004. Der geschmiedete Himmel. Die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren. Stuttgart.
Midgley, Magdalena S. 2005. The Monumental Cemeteries of Prehistoric Europe. Stroud.
Pearson, Mike Parker. 2009. The Archaeology of Death and Burial. Stroud.
Renfrew, Colin. 2007. Image and imagination. A Global Prehistory of Figurative Representation. McDonald Institute Monographs. Cambridge.
Scarre, Christopher. 2007. The Megalithic Monuments of Britain and Ireland. London.
Scarre, Christopher. 2009. The Human Past. World Prehistory and the Development of Human Societies, 2nd edn. New York.
Schmidt, Klaus. 2007. Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger; die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe. München, 3. Auflage.
Schmidt, Mark. 2002. Von Hüten, Kegeln und Kalendern oder Das blendende Licht des Orients. Ethnographisch-archäologische Zeitschrift: 499–541.
Skeates, Robin. 2010. An Archaeology of the Senses. Prehistoric Malta. Oxford.

Tillier, Anne-Marie. 2009. L'homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la Préhistoire. Paris.
Trump, David. 2002. Malta. Prehistory and Temples, 1st edn. Malta.
Wunn, Ina. 2005. Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit. Stuttgart.

II.6 Das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung

Manfred Hutter

Für das Jahr 2010 kann man davon ausgehen, dass rund 8.5 % der Gesamtbevölkerung Asiens Christen sind, d. h. rund 280 Millionen Menschen (für diese und die folgenden statistischen Angaben vgl. Melton/Baumann 2010: passim; vgl. ferner Prudhomme/Zorn 2002: 621 f.). Hinsichtlich der christlichen ‚Weltbevölkerung' sind dies knapp 15 %. Nur in zwei Ländern Asiens ist das Christentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen quantitativ die dominierende Religion, nämlich in den Philippinen (ca. 89 % der 93 Mio. Einwohner) und im jungen Staat Timor Leste (ca. 85 % von 1,2 Mio. Einwohnern). Ein prozentuell deutliches fassbares Segment der Gesamtbevölkerung machen Christen etwa im Libanon (33 % der 4 Mio. Einwohner) oder in der Republik Südkorea (41 % der 48 Mio. Einwohner) aus. Betrachtet man größere regionale Räume hinsichtlich der Verbreitungsstatistiken, so fallen Unterschiede ins Gewicht: Sowohl in Westasien (mit einem Christenanteil von 5,7 %) als auch in Süd- und Zentralasien (3,9 %) hat der Anteil der Christen an der Bevölkerung der Region im letzten Jahrzehnt abgenommen, in Ostasien (9 %) und Südostasien (26,6 %) hingegen ließ sich im gleichen Zeitraum ein starkes Wachstum feststellen. Abgesehen von Südostasien, wo neben den Philippinen und Ost-Timor mit einer klaren christlichen Bevölkerungsmehrheit auch in einigen anderen Ländern (Indonesien, Vietnam, Malaysia, Singapur) Christen ein deutlich sichtbares Bevölkerungssegment ausmachen, kann man an Hand solcher Zahlen fragen, ob es notwendig oder lohnenswert ist, sich mit dem Christentum in Asien als religionswissenschaftlichem Forschungsgegenstand zu beschäftigen bzw. in welcher Weise der Blick auf das Christentum in Asien religionswissenschaftliche Erkenntnis zu fördern vermag. Die Beschäftigung mit der Christentumsgeschichte in Asien ist dabei mehr als ‚nur' die Erforschung der Geschichte der Christen in einzelnen Ländern, sondern es geht auch um Fragen nach überregionalen Zusammenhängen bzw. den Auswirkungen der kulturellen und/oder politischen Kontexte auf mögliche Entwicklungen des Christentums als

‚asiatischer' Religion (analog zur Entwicklung z. B. eines ‚europäischen Islam' oder eines ‚europäischen Buddhismus'). Da in der Forschung solche Fragen zum asiatischen Christentum als Gegenstand der Religionswissenschaft bislang eher wenig beachtet wurden, mag in diesem Band exemplarisch auf drei Bereiche hingewiesen werden: (a) die Spannung zwischen der Sichtweise des Christentums als Religion der Kolonialzeit und zugleich als Religion, die Anschluss an die westliche Welt ermöglicht; (b) die Spannung zwischen Christentum als religiöser Option nationaler Minderheiten und eines national-religiösen Diskurses; (c) Religionswandel von einer ‚West-Kirche' zu einer ‚Welt-Kirche' durch Asiatisierung.

1. Religion zwischen kolonialer Koppelung und Anschluss an die ‚moderne' Welt

Die Erforschung des asiatischen (und im Allgemeinen außereuropäischen) Christentums ist lange nur als Appendix der europäischen Kirchen- und Missionsgeschichte – und nicht in der Religionswissenschaft – geschehen; im Mittelpunkt stand das Wirken der europäischen Missionare, nicht das Ergebnis des Wirkens, die Reaktion, die Taten bzw. das Engagement der ‚Missionierten'. Die Spannungen, die zwischen den Christen und der indigenen Bevölkerung bzw. deren Führungspersonen aufgrund der teilweise bestehenden Verbindung zwischen Christentum und Kolonialherren entstehen konnten, blieben häufig unbeachtet. Auch die Rolle der einheimischen Multiplikatoren für die Verbreitung des Christentums trat kaum in den Vordergrund der Betrachtungsweise (vgl. Koschorke 2002: 11). Genauso ist zu bedenken, dass man die Geschichte des Christentums bis ins 20. Jahrhundert eher als wenig erfolgreiche Missionsgeschichte und misslungenen Anhang der europäischen Kirchen- und Kolonialgeschichte sehen kann (Huber 2005: 30–38; Moffett 2005: 634–644; vgl. allgemein auch Osterhammel 1998: 64–68). Erst seit dem späten 19. Jahrhundert begann nämlich die römisch-katholische Kirche, eigenständige lokale Kirchenstrukturen zu etablieren, so 1886 auf Sri Lanka oder 1891 in Japan, wo 1927 der erste Japaner zum Bischof geweiht wurde. Nach dem zweiten Weltkrieg geschah Vergleichbares beispielsweise in China (1946), Taiwan (1952), Indonesien (1961) und Myanmar (1966). Im Rahmen der so genannten Edinburgh Konferenz im Jahr 1910 wurde auch für die protestantischen Kirchen die

Mission in Asien ein vorrangiges Ziel; dabei reagierte man auf Veränderungen in Korea, Japan, China und Indien, um das nationale Erwachen mit Religion zu koppeln, damit der Nationalismus nicht ‚christentumsfeindlich' werde. Die historischen Ursachen, durch die das Christentum im Zusammenhang mit kolonialer Expansion europäischer Machtinteressen nach Asien gekommen ist, prägten ein Bild des Christentums, dass es als ‚europäische Kolonialreligion' erscheinen ließ; auch wenn dieses Urteil in generalisierter Form unzutreffend war, konnten die beiden großen westeuropäischen Ausprägungen des Christentums diese Einschätzung von Seiten indigener Bevölkerungsteile sowie nationalistischer Führer in Asien nähren: Die römisch-katholischen lokalen Kirchen verstehen sich als Teil der römisch-katholischen Welt-Kirche, die jedoch bis ins 20. Jahrhundert weitgehend auch als eine West-Kirche beschrieben werden muss. Protestantische Gemeindetheologie ihrerseits konnte zwar prinzipiell lokalen Kirchengemeinden mehr Eigenständigkeit zubilligen. Die Organisationsform hemmte aber die ‚Entwestlichung', da die lokalen Gemeinden bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eng mit der jeweiligen (europäischen) Missionsgesellschaft verbunden waren, von der die jeweilige lokale Kirche gegründet worden war. Über die Bindung der lokalen Kirche an ihre Missionsgesellschaft entstand daher eine Art ‚Religionskolonialismus'. Somit schufen beide europäisch-missionarischen Kirchen in Asien Gemeinden eines europäisch ausgerichteten Christentums, das in der Wahrnehmung aufkommender nationalistischer Bestrebungen mit Misstrauen als eine ‚ausländische' Religion beäugt wurde. Aus diesem Grund sollten sich auch missionarische Erwartungen, dass Asien im 20. Jahrhundert schnell und erfolgreich zum Christentum bekehrt werden könnte, als Fehleinschätzung erweisen.

Gleichzeitig darf eine gegenteilige Wahrnehmung nicht übersehen werden. Christentum gilt für manche Angehörige der Mittelschicht als jene ‚moderne' Religion, von der man seit etwa drei bis vier Jahrzehnten erwartet, durch Konversion oder Sympathie Anschluss an westliche Kultur zu bekommen. Insofern ist die Option für das Christentum in asiatischen Ländern teilweise mit sozialem Aufstieg und Prestige verbunden, was wohl auch ein Grund für die hohe Zahl von katholischen Theologiestudenten sein dürfte; während in Europa nur 10 Theologiestudenten auf 100.000 Katholiken kommen, sind es in Asien 24,6 Studierende (vgl. Prudhomme/Zorn 2002: 651; ferner Koschorke 2006: 25–30). Innerhalb der protestantischen Kirchen ist dieser Unterschied zwischen ‚westlichen' und ‚asiatischen' Kirchen zwar nicht so groß, weist aber tendenziell in die gleiche Richtung. Für die Entwicklung

der kirchlichen Strukturen bedeutet dies, dass höhere kirchliche Ämter nicht mehr von westlichen Missionaren besetzt sind, und manche asiatische Länder (besonders Indien, Südkorea oder die Philippinen) entsenden katholische bzw. protestantische Missionare in andere Länder Asiens. Dieses ‚Oberschichten'-Christentum gewinnt dabei auch weltweit zunehmenden Einfluss. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab es in der römisch-katholischen Kirche Asiens 15 Kardinäle, die 10 Prozent der Wahlberechtigten für die Papstwahl stellen. Im ‚Ökumenischen Rat der Kirchen', dem protestantische, anglikanische, altkatholische und orthodoxe Mitgliedskirchen angehören, waren im Jahr 1999 zwanzig Prozent asiatische Kirchen vertreten. Somit sind asiatische Kirchen inzwischen in ihrer offiziellen Repräsentation in den Weltkirchen in einem Maße vertreten, das größer ist als der prozentuelle Anteil der Gläubigen an der Gesamtzahl der Christen weltweit – zweifellos ein Ausdruck der zunehmenden Bedeutung des Christentums in Asien für die Globalisierung des Christentums.

Damit bietet das ‚etablierte' und organisierte Christentum einen gesellschaftlichen Faktor, der jedoch bis in die 1980er Jahre eher auf ein traditionelles, d. h. mit den Formen der ‚West'-Kirche verbundenes Christentum ausgerichtet war. Im politischen Kontext von Ländern wie Südkorea, Taiwan, Singapur oder den Philippinen unterstützen kirchliche Kreise dabei auch an westlichen Wirtschafts- und Modernisierungsmodellen ausgerichtete Ziele, die nicht immer mit Menschenrechten oder Demokratiebewegungen kompatibel waren (vgl. zu den Wechselwirkungen von Christentum, Demokratie und (moderner) Politik etwa Bautista/Lim 2009; Arotçarena/Jobin/Sabouret 2009). Durch solche Verflechtungen zwischen den Kirchen und der Politik lieferte das Christentum zwar teilweise einen Beitrag zum wirtschaftlichen Aufschwung, ließ sich dabei aber auch politisch vereinnahmen. Diese Verbindung von kolonialer Geschichte und Christentum, aber auch die teilweise daraus resultierende Rolle von Teilen des Christentums für die Modernisierung von asiatischen Staaten macht deutlich, dass in der Frage der Wechselwirkungen zwischen Europa und Asien im Modernisierungsdiskurs die Religionswissenschaft erfolgreich zur Forschung beitragen kann und muss. Dabei sind nicht nur ‚Modernisierungen' und Neuerungen in asiatischen Religionen – wie beispielsweise Strömungen des ‚Neo-Hinduismus' in Indien oder des ‚protestantischen Buddhismus' auf Sri Lanka – ohne den Einfluss des Christentums und der Kolonialzeit undenkbar (vgl. z. B. Thomas 1989: 13–55; Harris 2006: 161–212);

das Christentum bleibt auch wegen seiner Beziehung zur West-Kirche für manche ein Ausdruck für eine Verbindung mit der ‚modernen' Welt.

2. Christentum als religiöse Option nationaler Minderheiten in Spannung zum national-religiösen Diskurs

Die ‚politische' Verbindung des Christentums steht in einer unmittelbaren Spannung zur De-Kolonialisierung und Entstehung von Nationalstaaten bzw. von nationalistischen Tendenzen. Dadurch erfährt die Verbindung zwischen Christentum und ‚westlicher' Welt ihre Grenzen, da die Nationenbildung auch durch Parameter wie (fiktive) ethnische oder religiöse Einheit bestimmt wird. Indem sich die entstehenden Nationalstaaten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – in je unterschiedlicher Weise – an buddhistischen, konfuzianistischen, säkularen oder sozialistisch-marxistischen Modellen orientierten, wurde das Christentum als Faktor marginalisiert. Die Idee eines Nationalbewusstseins war dabei im klassischen Asien kaum vorhanden, sondern ist ein Produkt des Kolonialismus und der europäischen Aufklärung, die nicht nur auf Asien gewirkt hat (Safman 2007: 31; vgl. Hutter 2003); auch die Verbindung ‚Religion' und ‚Staat' ist letztlich ein Modell, bei dessen europäischer Entwicklung das Christentum eine Rolle gespielt hat. Als in den entstehenden Nationalstaaten manche Länder ihren Nationalismus mit der Bevorzugung der ethnisch dominierenden Bevölkerungsgruppe kombinierten, erreichten Christen in diesem Prozess der Nationenbildung die dominierenden kulturellen und politischen Gruppen teilweise nicht mehr, sondern das Christentum wurde primär eine religiöse Option unter den indigenen Bevölkerungsgruppen bzw. unter (innerasiatischen) ‚Migranten'. So zeigt sich, dass Konversionen zum Christentum innerhalb der Gesellschaftsschichten keineswegs gleichwertig sind. Unschwer fällt auf, dass Dalits in Indien durch die Hinwendung zum Christentum eine Verbesserung ihrer Randstellung erhoffen, in Indonesien finden sich Erfolge der christlichen Mission nicht auf den beiden hochkulturell geprägten Inseln Java oder Bali, sondern in den östlichen Bereichen der Inselwelt, genauso wie in Thailand oder Myanmar die ethnische (und politisch dominierende) Mehrheitsbevölkerung der Thai bzw. Burmesen sich gegenüber christlichen Missionsversuchen ablehnend verhalten, während unter einzelnen Bergvölkern im Norden beider Länder sowohl katholische als auch protestantische Missionare Konvertiten gewinnen

können. Solche Beispiele erwecken den Eindruck, dass in asiatischen Ländern marginalisierte Gruppen leichter vom Christentum erreicht werden als Angehörige der jeweiligen ‚etablierten' bzw. normgebenden Kultur. Dies bestätigt auch der Blick auf einen zweiten Typ von ‚Konvertiten', nämlich Personen mit Migrationshintergrund (vgl. Prudhomme/Zorn 2002: 620; Salemink 2009: 44–52): In Taiwan weisen chinesische Migranten, die vom Festland auf die Insel gekommen sind, deutlich höhere Konversionsraten auf als Taiwanesen, in Malaysia finden christliche Missionare praktisch von Malaien überhaupt keine Akzeptanz, können jedoch das Christentum erfolgreich unter chinesisch- bzw. indisch-stämmigen Bevölkerungsgruppen, die Nachkommen von kolonialzeitlichen Migranten sind, verbreiten. Dabei wird dem Christentum die Fähigkeit zugeschrieben, besser Anschluss an die ‚Modernität' zu gewähren, als man dies der ursprünglichen Religion zutraut, die entweder in einer chinesisch-traditionellen Dorfreligiosität bzw. in einem südindisch geprägten ‚Volkshinduismus' besteht. Genauso lässt sich für chinesische bzw. vietnamesische (Wirtschafts-)Migranten in Thailand feststellen, dass auch bei ihnen die Option für das Christentum einem national geprägten Thai-Buddhismus vorgezogen wird.

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese religiöse Option, die Minderheiten oder Migranten im Christentum finden, in den meist multiethnischen Ländern Asiens nicht friktionsfrei ist. Die Marginalisierung von Minderheiten, die nicht nur die sozio-politische und wirtschaftliche Situation der christlichen Gruppen betrifft, schafft nämlich durch den Faktor ‚Religion' in jenen Fällen eine zusätzliche Marginalisierung, wenn sich Nationalstaaten zugleich eine eindeutige religiöse oder weltanschauliche Identifikation geben (vgl. Ganesan 2007: 16 f.): Pakistan, Brunei oder Malaysia verstehen sich etwa als muslimisch geprägte Staaten, Nepal und zunehmend Indien als von Hindu-Werten dominierte Gemeinwesen, Sri Lanka, Thailand oder Myanmar leiten ihre nationale Identität und Integrität von ihrer jeweiligen Buddhismusinterpretation her. Aber auch bei sozialistisch geprägten Staatsideologien wie in Vietnam oder in China spielt die Religion der jeweiligen Minderheiten im politischen Umgang mit ihnen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Somit weichen Minderheiten nicht nur vom national favorisierten ethnischen *mainstream* ab, sondern sind – soweit sie Christen sind – auch Angehörige einer Religion, die der zentralen religiösen bzw. ideologischen Prägung des Staates zuwiderläuft, so dass eine doppelte Marginalisierung entsteht.

In aller Kürze seien solche Spannungspotenziale am Beispiel des Christentums in Myanmar (zur Verbreitung siehe Huber 2005: 167–

173; Moffett 2005: 322–335, 573–580) wenigstens etwas konkreter angedeutet. Etwa 5 Prozent der 49 Mio. Einwohner sind Christen, rund 89 Prozent kann man statistisch dem Buddhismus zuweisen. Auch wenn die erste katholische Missionstätigkeit bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts nachweisbar ist, setzte die protestantische Mission erst im Jahr 1813 durch Adoniram Judson von der American Baptist Mission und 1856 durch katholische Missionsgesellschaften ein. Geographisch, ethnisch und kulturell war dabei Myanmar im 19. Jahrhundert durchaus vielfältig; während der Süden eine gemeinsame soziale Organisation besaß, die wirtschaftlich vom Nassreis-Anbau geprägt war und eine relativ einheitliche Sicht des Theravada-Buddhismus hatte, war das Hochland im Norden des Landes von Waldwirtschaft und Trockenreis-Anbau abhängig. Beide Wirtschaftsformen ergaben innerhalb des Hochlands nicht nur eine Differenz zur Sozialstruktur im Süden, sondern auch unterschiedliche Sozialgefüge für die einzelnen Ethnien, die sich mit dem Theravada-Buddismus des Südens des Landes nicht vollkommen zur Deckung zu bringen ließen, denn lokale nichtbuddhistische Traditionen waren im Hochland wesentlich deutlicher in das gesellschaftliche Leben verwoben als im Süden. Die schrittweise Kolonisierung Myanmars im 19. Jahrhundert durch die anglo-burmesischen Kriege führten schließlich dazu, dass die Briten (ab 1885) die Grenzgebiete Myanmars als *ethnic states* organisierten – für Chin, Kachin, Kayah, Mon, Karen, Shan und Arakanesen. Christliche Missionare wurden in diese *ethnic states* entsandt, um die ethnischen Gruppen gegenüber dem Hegemonieanspruch der Burmesen aus dem Süden und dem Zentrum des Landes zu schützen. Dazu trug nicht nur die Bildungsarbeit der Missionare bei, die die Verschriftlichung der einzelnen lokalen Sprachen ermöglichte, sondern auch die erfolgreiche Bekehrung zum Christentum vieler Chin, Kachin und Karen. Dadurch entstanden in den *ethnic states* eigenständige ‚nationale' Identitäten der einzelnen ethnischen Gruppen (Safman 2007: 56). Unmittelbar nach der Erlangung der Unabhängigkeit von Gesamt-Myanmar von der britischen Kolonialherrschaft im Jahr 1948 setzten aber in diesen *ethnic states* Separatismusbewegungen ein. Weder als Christ noch als Angehöriger einer lokalen ethnisch geprägten Variante des ‚Buddhismus' besaß man eine enge religiöse Verbindung mit dem staatsideologisch genutzten burmesischen (Theravada)-Buddhismus und als eigenständige ethnische Gruppe wollte man sich nicht in den Minderheitenstatus in einem von ethnischen Burmesen dominierten Staatswesen drängen lassen. Diese Spannungen sind auch nach mehr als einem halben Jahrhundert und dem Druck einer Militärregierung nicht verschwunden, obwohl

diese ihre Interpretation des burmesischen Buddhismus durch die Finanzierung von Pagodenbauten als Ausdruck der ‚Burmesierung' und der Kontrolle des Zentrums über den Rand für die Einheit des Staates einzusetzen versucht (vgl. Steinberg 2007: 124 f.).

Solche strukturellen Prozesse der Verflechtung von Minderheitenreligion, ethnischer Marginalisierung und Politik sind dabei als Arbeitsbereich für die Vergleichende Religionswissenschaft von Relevanz. Religionen spielen in Integrationsprozessen für das Zusammenleben von multiethnischen Gesellschaften eine nicht zu unterschätzende Rolle, da Religion auch ein Identitätsmarker werden kann, durch den sich eine Gruppe von anderen unterscheidet, wodurch ethnische oder andere Differenzen verstärkt werden. Dass dabei das Christentum – aus der ‚Minderheitensituation' – in Asien an solchen Prozessen mitwirkt, ist eine Facette, die der religionswissenschaftlichen Berücksichtigung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte Asiens einen wichtigen Platz einräumt.

3. Religionswandel von einer West-Kirche zu einer Welt-Kirche durch Asiatisierung

Während die beiden ersten Abschnitte stärker die Bedeutung des Christentums für die Interaktion zwischen Religionen und gesellschaftlichen Gruppen und Entwicklungen als Teilaspekt von Religionswissenschaft betreffen, soll dieser Abschnitt den Blick auf eine weitere Forschungsoption lenken. Religionen, die außerhalb ihres Ursprungsgebietes Fuß fassen wollen, unterliegen einem Wandel. Zwar haben katholische Missionare bereits im 16. Jahrhundert in Indien, China und Vietnam versucht, lokale religiöse Symbole oder Praktiken des Ahnenkults in die Verkündigung des Christentums zu integrieren, der so genannte Ritenstreit hat diese Anfänge einer ‚Asiatisierung' jedoch unterbunden (vgl. z. B. Huber 2005: 93 f. für Indien, 197 f. für Vietnam, 208–212 für China). So dauerte es bis zum Missionsrundschreiben „Maximum illud" von Papst Benedikt XV. (1914–1922), das die Notwendigkeit der Einwurzelung des Christentums in die umgebende Kultur akzeptierte. Auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) formulierte die römisch-katholische Kirche mit dem Konzilsdokument „Gaudium et Spes" schließlich weitere Grundlagen, die die Adaptation von kulturellen Symbolen für die christliche Verkündigung ermöglichten. Innerhalb des

Protestantismus eröffnete im Jahr 1972 die Ökumenische Weltmissionskonferenz in Bangkok Möglichkeiten, eine kontextuelle Theologie zu entwickeln, d. h. die Inkulturation des Christentums voranzutreiben. Denn die Kirchen in Asien (aber auch in Afrika, Lateinamerika oder Ozeanien) sollen nicht ‚schlechte Kopien' westlicher christlicher Modelle sein, sondern das Christentum als eine Religion präsentieren und praktizieren, die kein ‚europäischer' Fremdkörper in einer ‚außereuropäischen' Umwelt mehr ist. Dies betrifft dabei nicht nur Formen der Adaptation im Bereich der Ritualistik, sondern genauso in der christlichen visuellen und auditiven Kunst (vgl. Sundermeier 2007: 89 ff.; Huber 2005: 67–69). In dieser Entwicklung einer kontextuellen ‚asiatischen' Theologie, die sich bemüht, die christliche Botschaft mit der einheimischen Kultur und Gesellschaft zu verbinden, aber dennoch den eigenen katholischen oder protestantischen dogmatischen Kern nicht aufzugeben, waren zunächst Theologen in Indien federführend (vgl. beispielsweise die reichhaltigen Informationen über indische Theologen bei England 2002: 237–369).

Diese ‚Asiatisierung' des Christentums kann man mit den beiden Begriffen Akkomodation bzw. Inkulturation präzisieren (Sundermeier 2007: 103–106; Koschorke 2006: 19–24): Bei Akkomodation (bzw. ‚Einheimischwerdung'; ‚Anpassung') geht es darum, das Christentum den Lebensbedingungen und der Kultur des ‚Zielvolkes'/‚Ziellandes' anzupassen und so den universellen Anspruch des Christentums zu zeigen. Denn bis weit ins 20. Jahrhundert hinein entsprachen die Formen des Christentums in den jeweiligen asiatischen Ländern der Form und der Gottesdiensttradition jenes europäischen Landes, das die Heimat des Missionars oder der Missionsgesellschaft war. Mit dem Begriff Inkulturation hingegen wird die Legitimität dieser ‚Einheimischmachung' sowie die dafür notwendige Vorgehensweise bezeichnet. Die theologische Implikation von Inkulturation, denen zufolge das Christentum in den verschiedenen Kulturen der Menschheit eingewurzelt werden soll, so wie das Göttliche sich im Menschen Jesus inkarniert habe, stehen dabei für die religionswissenschaftliche Analyse der Formen des asiatischen Christentums nicht im Mittelpunkt des Interesses.

Akkomodation – man kann auch sagen Kontextualisierung oder Asiatisierung des Christentums – bringt deutlich die Bezugnahme des Christentums auf die sozialen und geschichtlich relevanten Phänomene der Gesellschaft zum Ausdruck, was der Religionswissenschaft ein weites Betätigungsfeld der Untersuchung der ‚Weltreligion' Christentum eröffnet. Daraus ergibt sich Folgendes (vgl. Hutter 2009: 1 f.): Man kann

nicht übersehen, dass sich seit den 1960er Jahren das Christentum religionsgeographisch verändert hat. Zunächst wird man feststellen, dass die ‚West-Kirche' zu einer ‚Welt-Kirche' geworden ist, was sich statistisch darin widerspiegelt, dass seit jener Zeit die Zahl der Christen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien größer ist als die Zahl der Christen in Europa, Nordamerika und Australien. Ferner ist zu beobachten, dass Gemeinden aus dieser ‚Welt-Kirche' seit dem gleichen Zeitraum als ‚Migrationskirchen' mit asiatisch-kulturellem Hintergrund in Europa und Amerika Fuß gefasst haben. Und schließlich ist zu sagen, dass asiatische Christen aufgrund der Begegnung mit der West-Kirche und in Reaktion auf die West-Kirche ihr eigenes Gepräge entwickeln. Eine solche ‚Einheimischmachung' lokaler Kirchen ist kein religionsgeschichtliches Novum, da die Geschichte letztlich jeder Religion analoge Prozesse der Entwicklung kennt. Für das Christentum in Asien bedeutet dies zumindest, dass wir es nicht mit einem monolithischen Block als ‚europäische Kopie' zu tun haben.

4. Zusammenfassung

Das Christentum ist – wie alle anderen Religionen – in seiner Vielfalt ein Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft: eine in früheren Jahrzehnten oft pragmatisch praktizierte Arbeitsteilung, derzufolge das Christentum Sache der (katholischen oder evangelischen) theologischen Fakultäten und die ‚nicht-christlichen' Religionen Gegenstand der Religionswissenschaft waren, ist überholt, weil wissenschaftlich nicht begründbar. Religionswissenschaftliche Forschung und Lehre, die – wie im Falle des Autors – einen regionalen Schwerpunkt auf Religionen in Asien legt, um aus diesen empirisch untersuchten Religionen Materialien und Schlussfolgerungen für allgemeine und vergleichende religionswissenschaftliche Theoriebildungen zu gewinnen (vgl. auch Kleine 2010: 37 f.), sollte daher Formen innerchristlicher Pluralität (in Asien) nicht unbeachtet lassen. Nur die Berücksichtigung dieser Pluralität macht es möglich, Kontakte verschiedener religiöser Gruppen miteinander oder mit der Gesellschaft als Ganzer religionswissenschaftlich ausgewogen zu analysieren. Pointiert hat unlängst auch der Theologe Hans Waldenfels (2008; vgl. Hutter 2009: 3) die berechtigte Forderung nach einer religionswissenschaftlichen Präzisierung und Erarbeitung einer ‚Ethnologie des Christentums' erhoben. Für den deutschsprachigen Raum besteht hier gegenüber der englischsprachigen Forschung (vgl. Cannell 2006;

Engelke/Tomlinson 2006; Bautista 2009) zweifellos noch Nachholbedarf. Mit dieser Forderung ist eine Beschreibung der Vielfalt christlicher Erscheinungsformen und Varianten verlangt, die durch die Übernahme und Aneignung lokaler Elemente in das ‚theologische Grundsystem' des Christentums entstanden sind. Solche Ausdrucksformen des religiösen Lebens und der religiösen Gemeinschaft asiatischer – oder allgemeiner formuliert ‚außereuropäischer' – Christen sind dabei aus eurozentrischer Perspektive häufig noch ein ‚unbekanntes', manchmal sogar ein ‚unsichtbares' Christentum.

Für die Religionswissenschaft, die als akademische Disziplin grundsätzlich den Anspruch erhebt, ‚alle' Religionen zu erforschen, bleibt ein ergiebiges Aufgabenfeld für die Beschäftigung mit den Formen ‚ethnischen Christentums' (oder präziser: ‚ethnischer Christentümer') und der Religionsbegegnung zwischen ‚Christentum' und ‚asiatischen Religionen und Kulturen' offen. Dabei sollte die Analyse der außereuropäischen Christentumsgeschichte als Religionsgeschichte mehr sein als ein bloßes Aneinanderreihen von z.B. ‚Christentum auf Bali', ‚Christentum in China', oder von ‚Christentum im Südpazifik', da es – wie in religionswissenschaftlicher Forschung allgemein – um die Identifizierung verbindender Themen bzw. gemeinsamer Erfahrungen in unterschiedlichen Regionen sowie um die Beschreibung übergeordneter Strukturen gehen soll (vgl. auch Koschorke 2002: 12). Damit verbunden sind aber auch Fragestellungen einer ethnischen Diaspora-Forschung für das Christentum, die noch am Anfang stehen. Dazu gehört auch die religionswissenschaftliche Untersuchung zu christlichen Migrantengruppen aus Asien in Europa (vgl. Jacobsen/Raj 2008) – beispielsweise zu koreanischen (Jeong 2008: 57–65) oder tamilischen (Lüthi 2003: 302–304) Christen in Deutschland oder der Schweiz, aber auch das ‚innerasiatische' Wirken etwa von philippinischen christlichen Migranten in Malaysia, Singapur oder Japan bzw. von Missionsaktivitäten koreanischer Christen in muslimisch geprägten Ländern. Dadurch entstehen religiöse transnationale Wechselwirkungen, Interaktionen und Spannungen, in denen ‚Christentümer' wichtige Faktoren sind, die Forschungsaufmerksamkeit erfordern.

Literatur

Arotçarena, Guillaume / Paul Jobin / Jean-François Sabouret (Hg.). 2009. Démocratie, modernité et Christianisme en Asie. Paris.

Bautista, Julius. 2009. About Face. Asian Christianity in the Context of Southern Expansion, in: Julius Bautista / Francis Khek Gee Lim (Hg.), Christianity and the State in Asia. London, 201–215.

Bautista, Julius / Lim, Francis Khek Gee (Hg.). 2009. Christianity and the State in Asia. Complicity and Conflict. London.

Cannell, Fenella (Hg.). 2006. The Anthropology of Christianity. Durham.

Engelke, Matthew / Tomlinson, Matt (Hg.). 2006. The Limits of Meaning: case studies in the anthropology of Christianity. Oxford.

England, John C. u. a. 2002. Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources. Vol. 1. New York.

Ganesan, N. 2007. State-society Relations in Southeast Asia, in: N. Ganesan / Kyaw Yin Hlaing (Hg.), Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore, 10–29.

Harris, Elizabeth J. 2006. Theravāda Buddhism and the British Encounter. London.

Huber, Friedrich. 2005. Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien. Leipzig.

Hutter, Manfred. 2003. Art. „Politik und Religion. Religionswissenschaftlich", in: RGG^4 6. Tübingen, 1453–1454.

Hutter, Manfred. 2009. Identität und ethnisches Christentum. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Erforschung und Präsenz christlicher Gemeinden außereuropäischen Ursprungs im deutschsprachigen Raum, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland / deutschsprachigen Raum. 20. Ergänzungslieferung. München, 1–6.

Jacobsen, Knut A. / Raj, Selva J. (Hg.). 2008. South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America. Farnham, Surrey.

Jeong, Yang-Chun. 2008. Koreanische Immigrationsgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt.

Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte", in: ZfR 18: 3–38.

Koschorke, Klaus. 2002. Einführung / Introduction, in: Klaus Koschorke (Hg.): Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums. Wiesbaden, 9–31.

Koschorke, Klaus. 2006. „Christentumsgeschichte Asiens – Trends, Themen, Perspektiven", in: Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 16: 8–34.

Lüthi, Damaris: 2003. Heimatliche Konventionen im Exil bewahren: Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern, in: Martin Baumann / Brigitte Luchesi / Annette Wilke (Hg.), Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum. Würzburg, 295–322.

Melton, J. Gordon / Martin Baumann. 2010. Religions of the World. Second Edition. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. 6 Bde. Santa Barbara, CA.

Moffett, Samuel H. 2005. A History of Christianity in Asia. Vol. 2: 1500–1900. New York.

Osterhammel, Jürgen. 1998. Die Entzauberung Asiens. München.
Prudhomme, Claude / Zorn, Jean-François. 2002. Christliche Kirchen als kleine Minderheiten in einem demographisch dominanten Asien, in: Jean-Marie Mayeur (Hg.), Krisen und Erneuerung (1958–2000). Freiburg, 617–676.
Safman, Rachel M. 2007. Minorities and State-building in Mainland Southeast Asia, in: N. Ganesan / Kyaw Yin Hlaing (Hg.), Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore, 30–69.
Salemink, Oscar. 2009. Is Protestant Conversion a Form of Protest? Urban and Upland Protestants in Southeast Asia, in: Julius Bautista / Francis Khek Gee Lim (Hg.), Christianity and the State in Asia. London, 36–58.
Steinberg, David I. 2007. Legitimicy in Burma/Myanmar. Concepts and Implications, in: N. Ganesan / Kyaw Yin Hlaing (Hg.), Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore, 109–142.
Sundermeier, Theo. 2007. Christliche Kunst – weltweit. Eine Einführung. Frankfurt.
Thomas, M. M. 1989. Christus im neuen Indien. Göttingen.
Waldenfels, Hans. 2008. Unterwegs zu einer Ethnologie des Christentums, in: Gregor M. Hoff / Hans Waldenfels (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart, 149–166.

II.7 Hörfunk und Fernsehen – Dimensionen und Zugänge für die religionswissenschaftliche Forschung

Oliver Krüger

Trotz aller Unkenrufe sind der Hörfunk und das Fernsehen mit Abstand die bedeutendsten Medien in den hochentwickelten Industriegesellschaften. In Deutschland hat sich das durchschnittliche Zeitbudget der täglichen Mediennutzung von 1964 bis 2010 von 3,14 Stunden auf 9,43 Stunden erhöht. Davon entfallen heute 220 Minuten auf den TV-Konsum, 187 Minuten auf das Radio, 83 Minuten auf die Internetnutzung und 23 bzw. 22 Minuten auf die Lektüre von Zeitungen und Büchern (Engel/Ridder 2010:11). Eine gewisse Verlagerung auf internetbasierte Podcasts (*playable on demand broadcasts*), bei der Radio- und Fernsehbeiträge zeitweise oder permanent im Internetangebot der Medienanstalten abrufbar sind, zeichnet sich allerdings ab.[1]

Empirische Forschung beginnt mit der Dimensionalisierung des Feldes anhand der besonderen Interessen unserer religionswissenschaftlichen Problemlagen. Zunächst müssen hier – als erste Dimension – die Medieninstitutionen selbst ins Visier genommen werden: Welche gesetzlichen, ökonomischen und institutionellen Rahmenbedingen bestehen und wer sind die Akteure der Medienproduktion? Die zweite Dimension sind die Programme selbst. An dieser Stelle können wir zum einen die ‚religiösen Programmanteile' identifizieren. Davon ist zum anderen die Berichterstattung und Dokumentation *über* Religionen und das Aufgreifen religiöser Sujets in fiktionalen Formaten zu unterscheiden. Die dritte Dimension betrifft schließlich die Konsumentenseite, also die Nutzung von Medien und die Rezeption von Medieninhalten.[2]

1 Jüngste, repräsentative Daten des *Nielsen Social Media Report* (2011) legen nahe, dass es nicht zu einer generellen Verdrängung der klassischen Sendestruktur des Fernsehens mit festem Programmablauf durch individuell abrufbare Podcasts im Internet kommen wird. US-amerikanische Jugendliche verbringen täglich nur 23 Minuten mit dem Internet, während der TV-Konsum konstant bei über 3 Stunden liegt. Vgl. http://blog.nielsen.com, 01.09.2011.

2 Einen speziellen Bereich der religionsrelevanten Nutzung technischer Medien bildet die so genannte instrumentelle Transkommunikation innerhalb des re-

Diese drei Dimensionen im Verhältnis von Religionen und Hörfunk/Fernsehen, die nachfolgend erörtert werden, ergänzen sich gegenseitig und erleichtern die systematische Entwicklung von konkreten Forschungsfragen. Hierbei muss berücksichtigt werden, dass die Kommunikationsstruktur von Fernsehen und Radio nicht einem simplen Sender-Empfänger-Modell entspricht. Der ‚implizite', also vom Produzenten mitgedachte Zuschauer ist als kommunikatives Gegenüber stets einbezogen, auch wenn seine tatsächliche Reaktion erst über verzögerte kommunikative *turns* in der Einschaltquote oder im Kommentar sichtbar wird (Keppler 2001:125).

1. Die Medieninstitutionen: Hörfunk und Fernsehen

Mit dem Aufbau des Rundfunks nach dem 2. Weltkrieg wurden den christlichen Großkirchen in Deutschland außergewöhnliche Privilegien zugestanden. Die Kirchen verfügen daher über ein so genanntes Drittsenderecht, d. h. dass sie in eigener Verantwortung Sendungen produzieren können und diese dann innerhalb der öffentlich-rechtlichen Programme ausgestrahlt werden müssen. Im Allgemeinen sind die Sendeanstalten verpflichtet, die gegenseitige Achtung und Toleranz zwischen den Völkern, Kulturen und Rassen zu fördern und den religiösen Frieden nicht zu stören. In den einzelnen Rundfunkgesetzen und Staatsverträgen der Bundesländer fällt die Rolle der Kirchen in der Programmgestaltung jedoch unterschiedlich aus: Während sie im Gesetz über den *Westdeutschen Rundfunk* von 1954 nicht erwähnt werden, sehen die Staatsverträge des *Bayerischen Rundfunks* vor, dass den Religionsgemeinschaften auf Wunsch angemessene Sendezeiten einzuräumen sind (Bernard 1999:363 f; Dörger 1983:87–89).

Die beiden christlichen Großkirchen und teils auch die jüdischen Kultusgemeinden sind in den Aufsichtsgremien der neun Landesrundfunkanstalten der *ARD*, des *Deutschlandfunks*, der *Deutschen Welle* und des *ZDF* mit Delegierten vertreten, die für die Programme aller Sparten, einschließlich der Fernsehprogramme, verantwortlich zeichnen. Bis auf *Radio Bremen* verfügen im Moment alle öffentlich-rechtlichen Fernsehanstalten über eigene Redaktionen, Programmgruppen oder Ressorts,

zenten Spiritismus. Hier werden das Tonbandgerät bzw. der modifizierte Radio- oder Fernsehempfänger als Kontaktmittel ins Jenseits verstanden (Krüger 2012: 316–320).

die sich mit der Religionsthematik in mehr oder weniger deutlicher Anlehnung an eine christliche Perspektive auseinandersetzen. Die besonderen Rahmenbedingungen des Rundfunks in Deutschland haben zur Folge, dass die kirchliche Programmgestaltung nicht missionarisch auftreten darf. Im Allgemeinen muss der Kirchenfunk „die Vielfalt der Erscheinungen kirchlichen Lebens möglichst angemessen und in ökumenischer Offenheit widerspiegeln" (SCHULTZ 1961:1219).

Die Gestaltung der Rundfunk- und Fernsehbeiträge wird von kirchlicher Seite auch stark von eigenen Medienhäusern geprägt, die für öffentliche und private Sender entsprechende Formate produzieren.[3] Medienpreise, journalistische Foren und orientierende Programmhinweise spiegeln die weiteren Facetten kirchlicher Medienarbeit wider.[4]

2. Religionsrelevante Programme

2.1 Religiöse Programmvielfalt

Ab den 1990er Jahren kann eine Dynamisierung des religiösen Programmangebotes im deutschsprachigen Fernsehen und Hörfunk beobachtet werden. Neben die Programme der Kirchenfunkredaktionen in den öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten sind nun eine Reihe religiöser Spartenkanäle getreten.

Hörfunk

Um den Kern der wöchentlichen protestantischen Gottesdienst- und katholischen Messfeierübertragungen haben sich eine Reihe weiterer, religionsbezogener Sendeformate im öffentlichen Hörfunk ausgebildet wie etwa „Morgenandachten" (*WDR*), informative Magazinsendungen (z. B. „Diesseits von Eden", *WDR 5*), kindgerechte Formate („Habakuk", *WDR 5*) und Gesprächssendungen.

Neben den öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten sind die christlichen Kirchen in Deutschland in einzelnen Privatradios aktiv, die in

3 Bedeutend sind hier die *TELLUX-Holding*, die *EIKON gGmbH*, die *Cross Media Medienproduktion*, der *Sankt Michaelsbund* und die *Evangelischen Medienhaus GmbH*.

4 So der Geisendoerferpreis (http://www.gep.de/geisendoerferpreis/index.html), die Tutzinger Medientage und die Berliner Mediengespräche. Programmhinweise vermitteln die Internetportale der katholischen (http://www.kirche.tv) und evangelischen (http://www.tv-ev.de) Fernseharbeit. Alle Internetadressen dieses Beitrages wurden am 01.07.2011 abgerufen.

Deutschland seit 1983 entstanden und heute insgesamt ca. 250 landesweite und lokale Hörfunksender umfassen. Bemerkenswert ist dabei, dass unter den elf bundesweit gesendeten Privatprogrammen fünf von christlichen Gemeinschaften betrieben werden.

Auf katholischer Seite bildet *Radio Vatikan* (seit 1931) mit internationalem Programm nur eines von drei größeren, deutschsprachigen Hörfunkwerken. Stärker auf Lebensfragen im Rahmen einer traditionellen, katholischen Spiritualität ist das 1996 gegründete *Radio Horeb* ausgerichtet. Eher liberal gibt sich das seit Pfingsten 2000 etablierte *Domradio* in Trägerschaft des Bistums Köln. Die Programme bestehen aus religions- und gesellschaftsrelevanten Berichten, Dokumentationen und Gesprächssendungen sowie aus liturgischen Elementen (Gebete, Übertragungen von Messfeiern).

Das wohl umfangreichste religiöse Rundfunkprogramm in Deutschland produziert der 1959 in Wetzlar gegründete *Evangeliums-Rundfunk* (heute: *ERF Medien e.V.*) mit seinen ca. 230 festangestellten und rund 800 freien Mitarbeitern aus den evangelischen Landeskirchen und Freikirchen. Zwar betreibt der *ERF* auch eigene Sender, jedoch werden vor allem Sendungen für private Radio- und Fernsehstationen in Deutschland und Europa produziert. Das Engagement versteht sich als missionarischer Verkündigungsauftrag. Auch Freikirchen (*Radio Neue Hoffnung*), Adventisten (*Stimme der Hoffnung*) und neuere Religionsgemeinschaften (z.B. das *Universelle Leben*) unterhalten deutschsprachige Radioprogramme. Vereinzelt bieten nicht-religiöse Privatradios, wie der Stuttgarter Sender *bigFM*, pastorale Gesprächssendungen an.

Fernsehen

Nach einer längeren Phase der gelegentlichen Übertragung von Gottesdiensten etablierte sich in den 1970er Jahren das bis heute bestehende System, dass jeden Sonntag abwechselnd ein evangelischer und ein katholischen Gottesdienst aus großen und kleinen Gemeinden des gesamten Bundesgebietes von den öffentlich-rechtlichen Fernsehsendern übertragen werden. Das pastorale Format der Übertragungen wurde sukzessiv ausgebaut: Im Anschluss an den Gottesdienst können sich die Zuschauer direkt per Telefon, Brief oder E-Mail bzw. Chat an Vertreter der jeweiligen Gemeinde wenden oder den meditativen *Godpod* (ZDF) online abrufen (Kranemann 2007:182–188; Bernard 1999:363 f.).

Die nach der *Tagesschau* älteste Sendereihe überhaupt ist im deutschen Fernsehen das als Fernsehkurzpredigt gestaltete *Wort zum Sonntag* (seit

1954). In Analogie dazu bietet der *SWR* seit 2007 auf seinem Internetangebot ein hör- und lesbares *Islamisches Wort* an. Das *ZDF* startete im gleichen Jahr ebenfalls als Online-Angebot das wöchentliche *Forum am Freitag* (inzwischen auch im *ZDF Infokanal* verfügbar).

Neben den Gottesdienstübertragungen und dem *Wort zum Sonntag* greifen ca. 15 wöchentliche Magazinsendungen, Dokumentationsreihen und Talkshows christliche Themen, Fragen und Probleme in den öffentlich-rechtlichen Sendern auf. Sie verstehen sich schon seit den 1990ern weniger als Verkündigungssendungen, sondern wollen die Kirche(n) und inzwischen auch eine weiter gefasste ‚Spiritualität' mit ihren Antworten mitten im Leben und der Gesellschaft zeigen (z. B. *Gott und die Welt* in der *ARD* oder *sonntags* im *ZDF*).

Abseits der Sendungen der privilegierten Großkirchen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk konnten sich einige religiöse Spartenkanäle etablieren. Vorreiter war in dieser Hinsicht das katholische *EWTN-TV* (*Eternal Word Television Network*), das inzwischen über 140 Millionen Haushalte in 144 Ländern erreicht. Seit September 1999 strahlt der ebenfalls spendenfinanzierte, römisch-katholisch ausgerichtete Sender *K-TV* (*Kephas-TV*) sein Programm aus, inzwischen via Satellit, Kabel und Internet. Im Zentrum der beiden Kanäle stehen Vorträge und Predigten katholischer Geistlicher, Filmbeiträge über Heilige und Katholiken in aller Welt, Rosenkranzgebete und Übertragungen der Heiligen Messe. Nachrichtensendungen und Kinderprogramme ergänzen das Programm.

Auf protestantischer (vor allem freikirchlicher) Seite ist das Programm von *Bibel TV* (seit 2002), *BW Family.tv* (seit 2006) und *ERF Fernsehen* (seit 2009) durch Gebets- und Musiksendungen, pastorale Lebensberatungen, Talkshows, Dokumentationen und Nachrichtensendungen geprägt. Ergänzt wird dieses jüngst expandierende Spektrum religiöser Spartenkanäle durch *Hope Channel TV* der Siebenten-Tags-Adventisten und den drei Satellitenkanälen des *Universellen Lebens* (Krüger 2011:170–173).

2.2 Religionen als Gegenstand von Radio- und Fernsehprogrammen

Religionen in Nachrichten, Dokumentationen und Infotainment

Da eine scharfe Trennung zwischen explizit religiösen Programmen und den Berichten *über* Religionen nicht in jedem Einzelfall möglich ist (Mohr 2008:130 f), muss der wissenschaftliche Fragehorizont damit sowohl zum Beispiel die Religionsberichterstattung der *Tagesschau* wie

auch von *IdeaTV*, der Nachrichtensendung von *ERF Fernsehen*, umfassen. Inwiefern religiöse Werthaltungen bei der Auswahl, Präsentationen und ggf. Kommentierung der Gegenstände von Berichterstattungen Berücksichtigung finden, muss hier wie dort im Einzelnen erörtert werden.

Über die knappe Berichterstattung in Nachrichtensendungen hinaus nehmen Fernsehdokumentationen und Radiofeatures einen zentralen Platz in der Vermittlung von Wissen über Religionen ein. Im Vordergrund stehen hier historische Produktionen (vor allem Ägypten), exotisch reizvolle Thematiken insbesondere mit Bezug auf den Buddhismus (Tibet/Nepal) und dramatisierende Darstellungen des Islam. Ein im deutschen Sprachraum ausgeprägter Sonderfall von Fernsehdokumentationen liegt mit den Filmen über ‚Sekten', Satanismus und christlichen Freikirchen vor. Hier werden mit abwertenden Titeln und einseitigen Schilderungen die Richtlinien einer objektiven Berichterstattung zugunsten von publikumswirksamen Dramatisierungen preisgegeben.[5] Mohr ordnet die dokumentarischen Fernsehproduktionen dem so genannten *infotainment* bzw. *edutainment* zu, da hier nicht die wissenschaftliche Dokumentation, sondern die attraktive Aufbereitung für größere Zuschauergruppen im Vordergrund stehe (Mohr 2008:130 f). Bedeutend für den Vertrieb dieser Filme ist die religionspädagogische Zweitverwertung über die Ausleihdienste der Landes- bzw. Kreismedienstellen, die die lokalen Schulen mit Lehrmaterial versorgen.

Vorwiegend auf Unterhaltung sind Talkshows und radiophone Gesprächssendungen ausgerichtet. Die Debatte um ‚Sekten' und um ‚den Islam' scheinen dabei die einzigen Religionsthemen zu sein, mit denen sich Fernseh-Talkshows konstant über Jahrzehnte hinweg befassen.[6] Daneben reden mehr oder weniger religiöse Protagonisten – häufig auch der Dalai Lama – in deutschen Talkshows über ihre Lebensansichten (Kurzke 2009).

Fiktionale Sendeformate

Kenntnisse über Religionen werden jedoch nicht nur über Berichte vermittelt, sondern ebenso über fiktionale Formate. Im Radio betrifft dies zunächst das Hörspiel. Udo Tworuschka verweist darauf, dass sich bei

5 Hier sei nur beispielhaft auf die fünfteilige Serie *Sekten – unauffällig aber allgegenwärtig* (1997), *Pakt mit dem Teufel* (1993) und *Jesus' Junge Garde* (2005) verwiesen.

6 Abgesehen natürlich von den christlich orientierten Talkshows der religiösen Spartenkanäle.

einer Durchsicht im Deutschen Rundfunkarchiv allein schon 47 Beiträge zu den Stichworten Hörspiel und Islam finden ließen und Hörfunkadaptionen von Büchern wie *Theos Reise* von Catherine Clément (*WDR* 1998) auf ein großes öffentliches Interesse stießen (Tworuschka 2006:226ff).

Im Fernsehen werden religiöse Figuren und Sujets abgesehen von der Ausstrahlung von Spielfilmen vor allem in Serien thematisiert. Konzentriert treten sie in den zahlreichen Pfarr- und Nonnenserien auf, aber auch als Teil von Milieustudien in den *Tatort*-Folgen. Familienserien wie die *Die Lindenstraße* (*ARD*, seit 1985) oder die Daily-Soap *Gute Zeiten, schlechte Zeiten* (*RTL*, seit 1992) greifen vereinzelt Themen wie den Islam in Deutschland oder ‚Sekten' auf.

3. Mediennutzung und Rezeption

Bisher wurden die Produzenten und die Produkte von Hörfunk und Fernsehen betrachtet. Die dritte Dimension bilden die Nutzung von Medien und die Rezeption von Medieninhalten. Heidi Campbell hat mit Bezug auf Aspekte der praktischen Mediennutzung das Modell des *social shaping of technology* fruchtbar angewandt. Unter einer pragmatischen Perspektive werden Fragen behandelt, wie die Amischen oder ultraorthodoxe Juden das Telefon für sich nutzbar machen können, obwohl der Einsatz dieser Technologien ihren traditionellen Doktrinen widerspricht (Campbell 2010:41–63).

Im weiteren Sinne ist in diesem Zusammenhang jedoch auch die Nutzung religiöser und religionsbezogener Programmangebote durch unspezifizierte Zuschauer bzw. Zuhörer zu beachten. Im Unterschied zur klassischen Medienwirkungsforschung betrachtet die Rezeptionsforschung nun die faktischen Rezeptionsprozesse von Medientechnik und Medieninhalten. Welche Spielräume der Rezeption werden in welchen Kontexten wie genutzt? Es muss grundsätzlich von einer Vielfalt faktischer Rezeptionsweisen und Deutungen von Medieninhalten ausgegangen werden. Medienpraxis ist damit Teil der deutenden Alltagserfahrung (Keppler 2001:138–142). Im Rahmen des Medienprojektes der Tübinger Religionswissenschaft konnten die Forscher mittels einer Befragung zeigen, wie durch das Fernsehen verbreitete Stereotypen über den Islam in der Öffentlichkeit rezipiert wurden (Gietz/Haidt/Kuczera 1994:178–181). Wenn sich auch die Untersuchung der Wahrnehmung einer einzelnen Radio- oder Fernsehsendung als schwierig

erweist, so können doch allgemeine Motive und Muster analytisch erfasst werden: Inwiefern korrespondieren beispielsweise die von Fernsehserien- und Dokumentationen verbreiteten Bilder vom Satanismus mit den entsprechenden Vorstellungen in der Bevölkerung?

4. Der Stand der religionswissenschaftlichen Radio- und Fernsehforschung

Obwohl religiöse Radio- und Fernsehprogramme seit 90 bzw. 60 Jahren in Deutschland etabliert sind, ist dieses umfangreiche Feld von der Religionswissenschaft bis heute kaum bearbeitet worden. Im Rahmen des Hörfunks stehen hier vor allem die protestantischen Gemeinschaften im Fokus, die aufgrund ihres ausgeprägten Missionsverständnisses in der Radioarbeit auch ungleich aktiver als die katholischen und orthodoxen Kirchen sind (Krückeberg 2008:145–192). Ein Großteil der Publikationen über die kirchliche Rundfunkarbeit befasst sich mit theologisch-praktischen Fragen der Homiletik (insbes. Radiopredigten) und mit der historischen Entwicklung der kirchlichen Hörfunkarbeit in Deutschland und der Schweiz (Schieder 1995; Jecker 2009).[7]

Dass dieses umfangreiche Forschungsfeld in allerjüngster Zeit überhaupt von der Religionswissenschaft angegangen wird, ist vor allem Udo Tworuschkas (2006; 2008) Forderung eines *auditive turn* zu verdanken. Ganz praktisch ausgerichtet fragt Luise Thuß (2009), die in seinem pädagogischen Medienprojekt *Religiopolis* an der Universität Jena engagiert war, wie ‚Weltreligionen' im Radio dargestellt werden können. In diesen thematischen Rahmen fällt auch die Analyse ‚interreligiöser Rundfunksendungen' des *Bayerischen* und des *Hessischen Rundfunks* sowie des *Deutschlandradio Berlin* durch Hansjörg Biener (2001:506–509).

Die religionsbezogene Fernsehforschung wiederum leidet in Deutschland bis heute unter dem theologischen Konstrukt einer ‚Medienreligion'.[8] Hans-Jürgen Benedict (1976) und mit neuen Nuancierungen Horst Albrecht (1993), Arno Schilson (1997) u. a. entwickelten

7 Wertvoll sind die Überblicksarbeiten des Nürnberger Theologen Hansjörg Biener (1994; 1997) und seine seit 1984 erscheinende Zeitschrift *Medien aktuell: Kirche im Rundfunk* (online unter: http://www.asamnet.de/~bienerhj/medien-aktuell.html).

8 Ganz anders in den USA, wo sich das Forschungsgebiet seit den 1980ern etablieren konnte (Melton/Lucas/Stone 1997).

die im Rahmen protestantischer Kultur- und Medienkritik angesiedelte These, dass die heutigen Massenmedien eine Art Ersatz- und Konkurrenzreligion zur christlichen Botschaft darstellen. Unter diesen Vorzeichen wird das Verhältnis zwischen Fernsehen und Religion (im traditionellen Verständnis) als unvereinbarer Gegensatz gezeichnet – eine empirische Forschung über explizit religiöse Programminhalte wird damit marginalisiert wenn nicht gar verunmöglicht.

Es überrascht daher nicht, dass dieser Bereich von religionswissenschaftlicher Warte aus bisher kaum Beachtung fand. Das Medienprojekt Religionswissenschaft an der Universität Tübingen, das um 1990 von Studenten und Doktoranden um Hubert Mohr initiiert wurde, steht fast allein da. Systematisch und an den Methoden der Filmanalyse orientiert wurden hier die zwei Fernsehdokumentationen *Den Gottlosen die Hölle. Der Islam im zerfallenden Sowjetreich* (1991) und *Das Schwert des Islam* (1991) von Peter Scholl-Latour untersucht. Die Forschungsgruppe konnte demonstrieren, wie der Orient-Journalist ein diffamierendes Islambild von fanatischen und unkontrollierbaren Barbaren zeichnete und auf historisch überlieferte Stereotypen zurückgriff (Mohr 2006). Die zweite umfassendere Studie legte vor kurzem die kommunikationswissenschaftliche Forschungsgruppe *Religion im Fernsehen* an der Schweizer Universität Freiburg vor. Hier wurde mit Hilfe quantitativer und qualitativer Methoden untersucht, wie Religion, Religiosität und Religionsgemeinschaften im Schweizer Fernsehen in fiktionalen wie auch non-fiktionalen Formaten präsentiert wurden (Jecker 2011).

5. Forschungszugänge und Methoden

Die drei für religionswissenschaftliche Zwecke definierten Dimensionen des Feldes – die Medieninstitutionen, die Programme sowie Inhalte und schließlich die Nutzung und Rezeption – können es erleichtern, konkrete Forschungsfragen zu strukturieren und methodisch auszudifferenzieren. Untersuchungen in jeder der genannten Dimensionen erfordern aufgrund der bisher dürftigen Forschungslage eine vertiefte explorative Phase, um die vorliegenden Skizzen des Feldes (Krüger 2012: 304–316, 329–354) zu verfeinern.

Der Bereich der Medieninstitutionen kann einerseits durch Archivstudien und Feldrecherchen zur Klärung juristischer und ökonomischer Strukturen bewältigt werden. Die jüngst bestätigte Anerkennung der Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts – und das damit

verbundene Drittsenderecht – lassen auf eine dynamische Entwicklung und weitere Pluralisierung schließen, die auch aktuell berücksichtigt werden muss. In ökonomischer Hinsicht muss geklärt werden, wie die Programme finanziert werden. Welche Rolle spielen Zuwendungen der Kirchen und Spenden der Zuschauer in den religiösen Spartenkanälen?

Wie aber entstehen die Medienprodukte in den Redaktionen? Nachrichten sind keine Fakten, sondern stellen eine bestimmte Auswahl möglicher Botschaften in der ‚Sprache' und gemäß den Konventionen eines Mediums und eines Medienunternehmens dar (Tyson 2005:4961). Die höchst aufschlussreichen Produktionsabläufe im Medienapparat können durch teilnehmende Beobachtungen in den Redaktionen und während der journalistischen Recherche (evt. durch Praktika) sowie durch Experteninterviews untersucht werden. Tworuschka spricht an dieser Stelle von der „funkischen Konstruktion" (2006: 232–235). Wie wird eine Information zur Nachricht? Wie viel Zeit steht einem Journalisten für eine Story zur Verfügung? Welche Ressourcen nutzt der Journalist (eigene Recherchen oder Wikipedia)? Welche Rolle spielt der eigene religiöse (oder religionskritische) Standpunkt bei der Auswahl des Themas, der Interviewpartner (O-Töne), der eventuellen Bebilderung und musikalischen Untermalung (Hoover 1998; Tyson 2005; Katlewski 2008)? Analoge Fragen lassen sich auch im Hinblick auf fiktionale und dialogische Formate (Serien, Fernsehfilme bzw. Talkshows, Live-Interviews) entwickeln.

Die zweite Dimension der Programminhalte verlangt nach medienwissenschaftlichen Untersuchungsverfahren. Diese müssen mit Hilfe qualitativer oder quantitativer Inhaltsanalysen stets die sprachliche/textliche Ebene erfassen (Kromrey 2006; Mayring 2010).

In Bezug auf radiophone Inhalte muss berücksichtigt werden, dass religionsrelevanter Hörfunk mehr als pastorale Verkündigung mit erweiterten technischen Mitteln umfasst, also über die praktisch-theologischen Fragen der Homiletik hinausgeht. Hier gilt es, die Stellung der dialogischen Formen besonders zu thematisieren, seien dies nun Talksendungen oder die Fixierung auf O-Ton-Interviews (Personalisierung von Themen!) in redaktionellen Beiträgen (Tworuschka 2006: 230). Eine zweite Ebene, die in bisherigen Analysen vernachlässigt wurde, ist die musikalische Umrahmung und Untermalung von Wortbeiträgen (Laack 2007). Dies ist umso erstaunlicher, da Musikbeiträge stets einen beträchtlichen Teil der Sendezeit ausmachen und sogar Sender markant profilieren können (wie zum Beispiel beim freikirchlichen Jugendradio *Camillo 92,2*). Musik kann ein gefühlsmäßiges Bild eines Ereignisses,

eines Personenportraits oder eines dokumentarischen Berichtes vermitteln und die Wahrnehmung des gesamten Beitrages nonverbal entscheidend prägen (Tworuschka 2006: 233).

Im Bereich des Fernsehens muss natürlich die Bildebene mit entsprechenden Verfahren der Film- und Videoanalyse einbezogen werden (Korte 2010; Knoblauch 2008). Die exakte Analyse einer Sendung, eines einzelnen Beitrages oder eines Fernsehfilms besteht im Kern immer aus einem Sequenzprotokoll, das minutiös die Bildebene (Einstellung, Perspektive, Kamerabewegung, Beleuchtung), Dialog, Montage, Musik und Geräusche protokolliert. Nur wenn all diese Ebenen berücksichtigt werden, lässt sich eine schlüssige Aussage über den Inhalt formulieren. In größer angelegten Studien kommen eher quantitative Verfahren zur Anwendung. Beispielsweise hatte die Untersuchung über die Präsenz von Religionen im Schweizer Fernsehen in ausgewählten Stichprobenwochen alle „Religionsbezüge" (explizite wie auch Namen, Symbole, Architektur) des Fernsehprogramms erhoben (*tagging*) und inhaltsbezogen codiert (Trebbe 2011).

Der dritten Dimension, der Nutzung und Rezeption, kann mit dem bewährten ethnographischen Methodenapparat begegnet werden, der Beobachtungen und Interviews einschließt. Die qualitative Medienforschung hat dazu in jüngster Zeit verfeinerte Forschungsstrategien ausgearbeitet, die auch den vielfältigen Rezeptionsweisen von Medieninhalten z. B. in alltäglichen Gesprächen nachgeht (Ayaß/Bergmann 2011). Auch im Rahmen religionsbiographischer Fallstudien erscheint es vielversprechend, Aspekte von Medienerfahrungen mit einzubeziehen. Denn vielleicht diente eine Fernsehdokumentation oder ein Radiointerview als *eye opener*, als Schlüsselerlebnis, das eine religiöse Neuorientierung auslöste. Aussagen über die Nutzung von Hörfunk und Radio machen in diesem Zusammenhang natürlich nur Sinn in ihrem Verhältnis zu anderen Medien (Bücher, Film, Internet).

Statistische Angaben über deutsche Programme lassen sich auf der Datengrundlage der Arbeitsgemeinschaft Fernsehforschung generieren.[9] Die exakten und kontinuierlichen Einschaltquoten und Angaben zur Zuschauerbindung für bestimmte religionsrelevante Sendungen können meist bei den Redaktionen direkt erfragt werden.

9 Vgl. http://www.agf.de.

6. Ausblick

Die Verbindung der drei Dimensionen kann übergreifende Fragestellungen bewältigen. Auf diese Weise lassen sich generell ein Religionsprofil ausgewählter Medien und ein Medienprofil ausgewählter Religionsgemeinschaften erarbeiten. So könnte man zum Beispiel das Religionsprofil des Islam im Schweizer Fernsehen 2009/2010 (parallel zur Anti-Minarett-Initiative) erarbeiten.

Das Medienprofil einer Religionsgemeinschaft erhebt dagegen, wie ein bestimmtes Medium (wie Fernsehen), erstens von den Anhängern als Konsumenten genutzt wird und zweitens auf welche Art es aktiv zur Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft und zur Verbreitung der Botschaft verwendet wird. Welche Programme werden konsumiert? Auf welche Weise ist eine Gemeinschaft in den Medien aktiv?

Das Potential der gegenseitigen Ergänzung von Religionsprofilen und Medienprofilen liegt vor allem in der crossmedia-Perspektive, die die Nutzung und die Aktivitäten in verschiedenen Medien und ihre Wechselwirkungen gleichzeitig betrachtet.

Literatur

Albrecht, Horst. 1993. Die Religion der Massenmedien. Stuttgart.

Ayaß, Ruth / Jörg Bergmann (Hg.). 2011. Qualitative Methoden der Medienforschung. Mannheim.

Benedict, Hans-Jürgen. 1976. Vom Trost der christlichen Religion zur Tröstung durch die Massenmedien. In: *ThPr* 11/1976, 89–102.

Bernard, Jutta. 1999. Art. „Fernsehen", in: MLR I. Stuttgart, Weimar, 362–369.

Biener, Hansjörg. 2001. Interreligiöse Rundfunksendungen, in: Johannes Lähnemann (Hg.), Spiritualität und ethische Erziehung. Erbe und Herausforderung der Religionen. Hamburg, 504–518.

Campbell, Heidi. 2010. When Religion meets New Media. London.

Engel, Bernhard / Christa-Maria Ridder. 2010. Massenkommunikation 2010. Pressekonferenz, 9. September 2010, ARD/ZDF Medienkommission.

Dörger, Hans Joachim. 1983. Art. „Fernsehen", in: *TRE* 11. Berlin, New York, 87–91.

Gietz, Karl-Peter / Claudia Haydt / Natalie Kuczera. 1994. Das Bild des Islam auf der Straße. Versuch einer Rezeptionsanalyse, in: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hg.), Der Islam in den Medien. Gütersloh, 170–183.

Hoover, Stewart M. 1998. Religion in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse. Thousand Oaks.

Jecker, Constanze. 2009. SendungsBewusstsein. Kirchliche Kriegskommunikation und die Anfänge der Radio-Predigten in der Schweiz 1925–1945. Fribourg.

— (Hg.). 2011. Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven. Konstanz.

Katlewski, Heinz-Peter. 2008. Hörfunk, in: Klöcker / Tworuschka 2008, 114–124

Keppler, Angela (2001): Mediales Produkt und sozialer Gebrauch. Stichworte zu einer inklusiven Medienforschung. In: Tilmann Sutter / Michael Charlton (Hg.): Massenkommunikation, Interaktion und soziales Handeln. Opladen, 125–145

Klöcker, Michael / Udo Tworuschka (Hg.). 2008. Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf. Köln.

Knoblauch, Hubert et al. 2008. Video Analysis: Methodology and Methods. Frankfurt.

Korte, Helmut. 2010[4]. Einführung in die Systematische Filmanalyse. Ein Arbeitsbuch. Berlin.

Kranemann, Benedikt. 2007. Gottesdienstübertragung: Kirchliche Liturgie in medialer Öffentlichkeit, in: Jamal Malik / Jörg Rüpke / Theresa Wobbe (Hg.), Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual. Münster, 181–190.

Kromrey, Helmut. 2006[11]. Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung. Stuttgart.

Krückeberg, Siegfried. 2008. Die Hörfunkarbeit evangelischer Kirchen in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Erlangen.

Krüger, Oliver. 2011. Exkurs: Die Präsenz von Religionen im deutschen Fernsehen, in: Jecker 2011, 161–184.

—. 2012. Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven religionswissenschaftlicher und wissenssoziologischer Medienforschung. Bielefeld.

Kurzke, Daniela. 2009. Medialisierung des Dalai Lama. Vom Bauernjungen zum buddhistischen Superstar. Eine kurze Übersicht, in: Maud Sieprath (Hg.), Religion und Massenmedien. Berlin: Weißensee, 231–247.

Laack, Isabel. 2007. Religionsästhetik und Religionsmusikologie. Die Behandlung nonverbaler Quellen in der Religionswissenschaft, in: Oliver Krüger (Hg.), Nicht alle Wege führen nach Rom. Religionen, Rituale und Religionstheorie jenseits des Mainstreams. Frankfurt, 114–133.

Mayring, Philipp. 2010[11]. Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim.

Melton, J. Gordon / Philipp C. Lucas / Jon R. Stone (1997): Prime-Time Religion. An Encyclopedia of Religious Broadcasting. Phoenix.

Mohr, Hubert. 2006. Das „Medienprojekt Religionswissenschaft" am Studiengang Religionswissenschaft/Religionspädagogik der Universität Bremen, in: *BThZ* 23, 271–276.

—. 2008. Film und Fernsehen, in: Klöcker / Tworuschka 2008, 125–148.

Schieder, Rolf. 1995. Religion im Radio. Protestantische Rundfunkarbeit in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Stuttgart.

Schilson, Arno. 1997. Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart. Tübingen.

Schultz, H. J. 1961. Art. „Rundfunk“, in: RGG[3] 5. Tübingen, 1215–1220.
Trebbe, Joachim. 2011. Themenspezifische Fernsehprogrammforschung: Religion(en) im Fernsehen, in: Jecker 2011, 21–42.
Thuß, Luise. 2009. Mein Versuch, Weltreligionen im Radio darzustellen, in: Jürgen Court / Michael Klöcker (Hg.), Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. Festschrift für Udo Tworuschka. Frankfurt, 595–601.
Tworuschka, Udo. 2006. „Religion(en) und Radio. Der Hörfunk als religionswissenschaftliche Quelle. Ein Beitrag zur praktischen Religionswissenschaft“, in: BThZ 23(2): 214–236.
—. 2008. Vom „Visible“ zum „Auditive Turn“ in der Praktischen Religionswissenschaft. In: Klöcker / Tworuschka 2008, 76–83.
Tyson, Ruel W. 2005. Art. „Journalism and Religion“, in: EncRel[2] 7, 4960–4967.

Teil III
Religion in der Gesellschaft

III.1 Religion, Religionswissenschaft und Normativität

Jens Schlieter

1. Einleitung

Religiöse Traditionen stellen sich nicht nur zur Welt, wie sie ist, sondern formulieren auch Erwartungen, wie die Welt sein sollte. Schon in frühen religiösen Schriften werden dazu einerseits moralische Ansprüche an die Auffassungen und Handlungen des Einzelnen formuliert, und andererseits auch normative Aussagen über das ‚Grosse und Ganze' getroffen. Normative Aussagen schildern die Welt nicht so, wie sie ist, sondern sagen, wie sie sein sollte.

Religionen legitimieren nicht nur konkretes Verhalten, sondern ebenso Auffassungen über die Wirklichkeit, über Mensch und Natur, Herrschaftsordnungen und Wirtschaftssysteme. Auch heute, im Zeitalter der Globalisierung, nehmen Religionen normativ Einfluss auf die Gestaltung der jeweiligen Moderne.

Gerade dieser normative Anspruch religiöser Akteure ist es, der in modernen Gesellschaften zahlreiche Konflikte erzeugt. So wird auch zunehmend die Religionswissenschaft in den gesellschaftlichen Aushandlungsprozess darüber, wie mit den normativen Ansprüchen religiöser Traditionen in einer pluralistischen Gesellschaft umgegangen werden sollte, einbezogen. Damit stellen sich Folgefragen in Bezug auf das Selbstverständnis der Religionswissenschaft: Soll sie sich auf den Standpunkt eines neutralen Beobachters beschränken? Oder sich selber normativ zu religiösen Positionen und Verhaltenserwartungen äußern? Können unterschiedlichen und sich widersprechende religiöse Geltungsansprüche überhaupt wissenschaftlich be- und verhandelt werden? Im Dickicht gilt es, normativ gesprochen, die Übersicht zu wahren. Dementsprechend befasst sich der erste Abschnitt mit dem Status von Norm, Normen und Normativität; der zweite behandelt die religiösen Legitimationen übergreifender Ordnungen, während schließlich der

dritte Abschnitt die methodologische Diskussion zur Normativität der Religionswissenschaft vorstellt.

2. Norm, Normen und Normativität

‚Normen' heißen im gesellschaftlichen Kontext Regeln für beobachtbares Verhalten, die mit einem Geltungsanspruch ausgestattet sind. Normen regulieren, welches Verhalten in bestimmten Kontexten als angemessen betrachtet wird. Unangemessenes Verhalten – die Übertretung einer Norm – kann gesellschaftlich sanktioniert werden, zum Beispiel durch Ausgrenzung. ‚Soziale Normen' liegen vor, wenn die Erwartungen an das Verhalten anderer durch eine Gruppe kontrolliert werden, welche das Verhalten der Einzelnen beobachtet. Hierzu ist es nicht nötig, dass die Normen in irgendeiner Form festgehalten sind. Von ‚kodifizierten Normen' wird hingegen gesprochen, wenn die Normen in Texten fixiert sind, denen in dieser Hinsicht verpflichtende Autorität eingeräumt wird (vgl. Assmann 1999: 94 f., 142; Seiwert 2005). Von ‚Werten' lassen sich Normen abgrenzen, indem Werte als (individuell repräsentierte) Vorstellungen und Gewissheiten bestimmt werden können, die zwar allgemeine Präferenzen darstellen, aber selten unmittelbare Aufforderung zu bestimmten konkreten Handlungen beinhalten (vgl. Joas 1999). Normen haben vor allem die Funktion, ein bestimmtes Verhalten erwartbar werden zu lassen. Dieser Kontext zeigt sich schon an der Herkunft des Begriffes ‚Norm', welcher im Lateinischen (*norma*) das ‚Maß' und den ‚Maßstab', sowie später die technische Vorstellung bezeichnet, etwas zu ‚normieren'.

Mit der Idee der Norm ist zugleich verbunden, dass sie abgewandelt werden kann oder nur für eine bestimmte Gruppe gilt. Von ‚Norm' und ‚Normen' zu sprechen geht daher oft mit konstruktivistischen und relativistischen Überlegungen einher. Während Disziplinen wie die Philosophie und Theologie die Legitimität bestimmter moralischer Auffassungen in ethischer Absicht diskutieren, indem sie normative Begründungen für gutes oder erwünschtes Handeln zu geben suchen, haben die Ethnologie und Soziologie, aber auch die vergleichende Religionswissenschaft empirisches Material zur Erforschung der Normen beigetragen. Nietzsche folgend verdankt sich dieses Interesse dem „Zeitalter der Vergleichung":

„Für wen gibt es überhaupt noch etwas streng Bindendes? Wie alle Stilarten der Künste neben einander nachgebildet werden, so auch alle

Stufen und Arten der Moralität, der Sitten, der Kulturen. – Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Kulturen verglichen und neben einander durchlebt werden können" (Nietzsche 1999 (1878): 44).

Schon Erich Rothacker wies allerdings auf die nicht in Erfüllung gegangene Hoffnung hin, über die vergleichende Methode ‚objektive' Gegebenheiten wie zum Beispiel eine universelle Moral zu enthüllen: „Man hat tatsächlich vergleichende Methoden selten propagiert, ohne die Hoffnung zu hegen, dabei auf Gesetzlichkeiten zu stoßen, welche mehr bedeuten als reine Strukturgesetze. Man sucht zu ‚objektiven Wesen' vorzudringen, aber man meint Normen" (Rothacker 1926: 103; vgl. Gladigow 1997: 117).

Normen haben also einerseits die Funktion, dass sie den Mitgliedern einer Gemeinschaft ermöglichen, erwünschte und unerwünschte Handlungen zu unterscheiden und entsprechende Erwartungen zu bilden, dass sich die je anderen Mitglieder ebenfalls an diesen Verhaltenserwartungen orientieren. Andererseits versetzen Normen die Teilnehmer von „moralisch-praktischen Argumentationen" in die Lage, auch die „Richtigkeit einer bestimmten Handlung mit Bezugnahme auf eine gegebene Norm" zu prüfen, und zuletzt, über „die Richtigkeit einer solchen Norm selber" zu diskutieren (Habermas 1981: Bd. 1, 447).

Normen werden aber nicht nur in Prozessen der Habitualisierung weitergegeben, sondern auch in bewusster Erschaffung gesetzt. Um den Status des Normativen selbst zu bestimmen, ist es daher nötig, die Definition auszuweiten. Philosophen in der Tradition der ‚Philosophie des Geistes' sind dazu übergegangen, das Normative mit dem ‚Intentionalen' gleichzusetzen: also mit solchen menschlichen Geisteszuständen, in denen etwas Bestimmtes beabsichtigt und vollzogen wird, wie dies in Vorgängen des Urteilens, Entscheidens, Wünschens, Hoffens, Wollens oder Begehrens der Fall ist. Dem Philosophen John R. Searle folgend kann all dies als ‚normativ' bestimmt werden, was nicht einer „beschreibenden" Absicht, sondern einer „vorschreibenden" Absicht folgt (Searle 1987: 23). Diese Aussagen bestehen meist aus der Kombination von ‚man + Modalverb', wie etwa: ‚man sollte der Ahnen gedenken'.

In religionswissenschaftlicher Perspektive richtet sich das Interesse aber weniger auf die formale Bestimmung des ‚Normativen', auch wenn diese philosophische Diskussion durchaus ihre Berechtigung hat. In Bezug auf religiöse Gemeinschaften interessieren vielmehr die Funktionen, die religiöse Normen übernehmen, wenn sie eine verbindliche (religiöse) Ordnung legitimieren (sollen). In religiösen Traditionen, die

ein bestimmtes Handeln oder bestimmte Auffassungen als erwünscht oder geboten kennzeichnen wollen, werden allerdings meist andere Begriffe als jener der ‚Norm' bevorzugt (vgl. Mieth 1997: 247). Um den obligatorischen und ‚unveränderlichen' Charakter des Gesollten stärker in den Mittelpunkt zu rücken, finden mitunter Begriffe Verwendung, die auf den Gesetz-Charakter des religiös Normativen abheben, wie zum Beispiel die Vorstellung des „Karma" als Wirkzusammenhang zwischen eigenem Handeln und künftiger Existenz.[1] Diese werden von den nicht religiös begründeten Sitten, Gewohnheiten und Gepflogenheiten deutlich abgegrenzt.

Normverletzungen setzen generelle Geltungsansprüche von Normen nicht außer Kraft, da üblicherweise einzelne Übertretungen von Normen bereits ‚miterwartet' werden (vgl. Luhmann 1994: 312 f.). Ein anderer Fall liegt jedoch vor, wenn Erwartungen an Verhalten dauerhaft nicht erfüllt werden. Bei der wiederholten enttäuschten Erwartung wird diese Enttäuschung irgendwann kommuniziert: entweder durch den Handelnden, der ein Schuldbekenntnis ablegt oder einen Legitimierungsversuch seiner abweichenden Handlung unternimmt, oder durch andere, die ihm eine Verfehlung zuschreiben und zu entsprechenden Sanktionen greifen (vgl. Schlieter 2005). Auch eine Präzisierung der normativen Regeln ist eine mögliche Reaktion auf wiederholte Übertretungen. Eine exzessive Überschreitung zentraler Normen kann schließlich dazu führen, dass die normgebende Instanz selbst einen Verlust an Legitimität erleidet.

In einer Gemeinschaft sollen religiöse Normen, die sich in einem generationsübergreifenden Prozess als Erwartungen etabliert haben bzw. verschriftlicht worden sind, unhinterfragt gelten. Aus wissenschaftlicher Sicht ist allerdings kaum zu bestreiten, dass (vor allem kodifizierte) Normen erst interpretiert werden müssen, bevor sie angewendet werden

1 Die in Religionen anzutreffende Auffassung, dass Normen unveränderlich seien, gründet vor allem in dem Status, der in religiösen Quellentexten enthaltenen kodifizierten Normen zugeschrieben wird. So kreiste beispielsweise eine bedeutsame Diskussion um den Status der Bibel als ‚Heiliger Schrift' und Grundlage aller Theologie um die Frage, ob die Bibel die ‚Norm aller Normen' ist, die selbst nicht ‚normiert' ist und aller Auslegung vorausgeht (*norma normans non normata*; vgl. Pottmeyer 2000 (1988)). Diese Normen wurden oft mit absolutem Geltungsanspruch versehen. Auch die Regelwerke vieler klösterlicher Ordensgemeinschaften, die vor allem in christlichen, islamischen und buddhistischen Traditionen eine wichtige Vergemeinschaftungsform darstellen, sind als Normenkataloge aufgesetzt und überliefert worden.

können. Da dieser Faktor den Geltungsanspruch von Normen unterlaufen kann, ist in vielen religiösen Traditionen versucht worden, über umfangreiche hermeneutische (die Auslegung anleitende) Vorgaben deren eindeutige Interpretation, und damit deren Geltungsanspruch, zu garantieren. So seien auch neue Normen nur zuzulassen, wenn sie den tradierten Aussagen entsprechen. Um ein Beispiel aus der buddhistischen Tradition zu verwenden: Eine im Kontext der kodifizierten Ordensregeln, des Vinaya, angeführte hermeneutische Regel erklärt, dass Handlungen, die nicht explizit erlaubt sind, aber mit jenen übereinstimmen, die erlaubt sind, ebenfalls erlaubt sind (Mahāvagga I.250 f.; vgl. z. B. Vajirañā Ṅavarorasa 1973: Bd. 2, 170). Mit dieser und vergleichbaren Regeln anderer Traditionen soll überdies sichergestellt werden, dass sich neu ergebende Probleme auf eine Weise geregelt werden, die zu einem in sich stimmigen Normensystem führen.

Eine besondere Frage stellt sich nun mit der in der sogenannten ‚Säkularisierungsdebatte' erhobenen Behauptung, dass Religion in säkularisierten Gesellschaften den überindividuell verbindlichen Einfluss auf das Handeln des Einzelnen, also ihre normative Kraft, weitgehend eingebüsst habe (vgl. Nunner-Winkler 2001). Tatsächlich orientieren sich große Bevölkerungsgruppen Europas mittlerweile in vielen Lebensbereichen nicht mehr unmittelbar an religiösen Normen. Daraus folgt dennoch nicht, dass normative Handlungsanweisungen religiöser Traditionen für diese Gruppen gänzlich irrelevant geworden seien. Religiöse Normen können auch eine ‚weiche' Form annehmen, indem sie in Form moralisierender Erzählungen erscheinen, oder sich über andere Medien der Alltagskultur ‚Gehör verschaffen'. Das religionswissenschaftliche Interesse richtet sich auch auf diese narrative Formen, die zum Beispiel normative Modelle für ein im religiösen Sinne ‚gelungenes' Leben porträtieren.

3. Religionen und normative Ordnungen

Mit dem Übergang von einzelnen Normen zur Gesamtheit einer normativen Ordnung ändert sich nicht das Thema, aber die Betrachtungsperspektive. Bei religiös begründeten normativen Ordnungen geht es nun nicht mehr um die Einhaltung einzelner Normen, sondern um die Verbindlichkeit und Legitimierung eines gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs. Die normative Ordnung enthält eine riesige „unsichtbare Ontologie" (Searle 1997: 13) gegenseitiger normativer Erwartungen

und Verpflichtungen. Diese kommen selbst bei einfachsten alltäglichen Handlungen zum Tragen. Auch Religionen stellen solche umfangreiche „unsichtbare Ontologien" dar, die sich vielleicht am Treffendsten als ‚Religionskulturen' bezeichnen lassen. Die Normativität einer solchen Ordnung besteht dann darin, dass sie alles, was *ist*, als richtig erscheinen lässt. Dies gilt auch dann, wenn die bestehende Ordnung als scheinbares Sein, als Welt leidhafter Unvollkommenheit erachtet wird. Die religiös offenbarte Ordnung des ‚Seins' erhält damit, wie Luhmann ausführt, zugleich den normativen Anspruch, als solche auch ‚gesollt' zu sein (vgl. Luhmann 2000: 337). Solche Ordnungen, die als ganze den Anspruch artikulieren, sinnhaft zu sein, lassen sich auch als „symbolische Sinnwelt" deuten, die als „die Matrix *aller* gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen" (Berger/Luckmann 1996: 103) ist.

Das Wissen der Normen wird in Form von Riten, Festen und Ritualen, sowie Bildern und Texten aufbewahrt, indem diese im ‚kulturellen Gedächtnis' gehalten und von einer Generation zur nächsten überliefert werden. Schon Durkheim vertrat die Ansicht, dass sich die Funktion der Religion gerade darin zeige, dass sie die Selbsterhaltungsbedingungen einer Gesellschaft schütze, indem sie diese sakralisiere. Moral und Normen seien als Erscheinungen eines kollektiven Verbundes nicht auf den Einzelnen zu beziehen; es sind kollektiv sanktionierte Normen, die auch nicht zu ändern seien: „Eine andere Moral zu wollen, als die der Natur der Gesellschaft innewohnt, heißt die Gesellschaft verneinen und somit sich selbst verneinen" (Durkheim 1996 (1924): 88). Sicherlich haben vormoderne Religionen mitunter die Aufgabe übernommen, diese gesellschaftserhaltenden Normen zu kodifizieren und zu kanonisieren, so dass sie von nachfolgenden Generationen noch entziffert und verstanden werden können (vgl. Assmann 1999). Zugleich profitierten religiöse Traditionen natürlich auch selbst, indem sie sich dieser Aufgabe widmeten und damit retrospektiv zur gesellschaftserhaltenden Kraft erklärten. Vor allem die frühe Religionssoziologie hat auf diese Qualität religiöser Normen als Sicherungsinstanzen für überlebenswichtige Informationen verwiesen: Sie bewahrten ein Wissen davon, was nötig ist, um eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung als ganze zu schützen.

Dagegen ist allerdings einzuwenden, dass gerade Religionen nicht nur die je gültige normative Ordnung gestützt und legitimiert haben, sondern oft Katalysatoren für gesellschaftliche Umbrüche und Neuorientierungen waren. Entsprechend des oben ausgeführten Vorgangs, der

mit dauerhaften, oder sogar spektakulären Normübertretungen beginnt, schaffen sie auch neue Normen und mitunter auch neue normative Ordnungen.

Wie aber lässt sich die Normativität einer normativen Ordnung religionswissenschaftlich genauer bestimmen? In verschiedenen vormodernen religiösen Traditionen standen Rechtsordnung und moralische Ordnung in so enger Korrespondenz, dass moralische Normen zugleich religiös begründete Rechtsnormen waren. Begründet werden religiöse Rechtskulturen oft mit der Vorstellung eines Naturrechts – die Normativität ist, anders ausgedrückt, ein Teil des Universums selbst (vgl. Thierney 2001).

Oft verstehen sich, wie gesagt, religiöse Begründungsmodelle selbst als ‚Gesetze': Im Gegensatz zum modernen Verständnis von Normen, die auf einem Prozess der Vereinbarung über ihren Geltungsanspruch beruhen, geht ‚das' Gesetz als Korpus von Gesetzen im Sinne bestimmter religiöser Traditionen mit dem Anspruch einher, weltliche Autoritäten wie gesetzgebende Könige zu überbieten oder mindestens zu ergänzen. Das religiöse Gesetz wird durch sich selbst in diesem Fall selbst zur gesetzgebenden Instanz und verbirgt dabei zugleich das Faktum seiner eigenen Interpretationsbedürftigkeit. Es wird mit einer Gründungsgeschichte verbunden, die seinen unabänderlichen Geltungsanspruch unterstreicht.

Auch hier, in Bezug auf die Normativität religiöser Ordnungen, ist zu bemerken, wie sich das Selbstverständnis religiöser Traditionen in dynamischen Prozessen weiter entwickelt. Dies lässt sich gut an der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs *islām* aufzeigen. Nach Reinhard Schulze entfaltete sich der Begriff in vier, auch heute noch anzutreffende Bedeutungen. Unter „Islam" wird „(1.) eine persönliche, aktive Glaubenshaltung oder -tätigkeit, (2.) ein vielfältig interpretiertes religiöses Symbolsystem mit Bezug zu einer Transzendenz, (3.) eine empirisch erfahrbare soziale Institution und (4.) einen (säkularisierten) Zivilisationsbegriff" (Schulze 2006: 249) verstanden. Mit jedem neuen Bedeutungszuwachs ändert sich auch das Verständnis der normativen Ordnung ‚des' Islam.

So lässt sich von ‚islamischer Kultur' tatsächlich erst sprechen, wenn eine Vielfalt von Religionskulturen voneinander unterschieden, oder auch gegen andere Subsysteme der Kultur abgegrenzt werden können. Die normativen Ordnungen und Ansprüche der religiösen Traditionen haben in der Moderne insgesamt ‚Konkurrenz' bekommen: von umfassenden wissenschaftlichen Weltdeutungen wie zum Beispiel von der

inzwischen überall zur Anwendung kommenden Evolutionstheorie, der historisch-kritischen Hinterfragung des Geltungsanspruches ‚heiliger' Quellentexte oder der internationalen Erstarkung der Prinzipien der Menschenrechte und demokratisch-liberaler Rechtstaatlichkeit.

4. Religionswissenschaft und Normativität

In der Religionswissenschaft ist zu beobachten, dass die normativen Dimensionen der Religionen, insbesondere der Ethik und Moral, einen randständigen Teilbereich ausmachen. Religionswissenschaftler, so Hans Kippenberg, „traten von sich aus und aus freien Stücken die Zuständigkeit für den gesamten Gegenstandsbereich von Handlungen, Interaktionen, Moral und Ethik an andere Fächer ab" (Kippenberg 1993: 162). Zugleich trennten Soziologen wie Durkheim den Bereich des empirisch erforschbaren faktischen Verhaltens (Normen, Sanktionen etc.) als gesellschaftliche ‚Moral' von der Ebene individueller Handlungsmotivationen und -begründungen ab, die nicht empirisch erforschbar seien.[2]

Genauer vollzogen sich zwei Bewegungen gleichzeitig: Zum einen wurde das Thema Moral ausgeblendet, und zum zweiten Vorbehalten gegenüber einer Religionswissenschaft formuliert, die selbst normativ Stellung bezieht. Disziplingeschichtlich ist eine Position für diesen weitgehenden Ausschluss der Untersuchung normativer Dimensionen – vor allem der Erforschung religiöser Ethiken – maßgeblich verantwortlich: ‚Eigentliche Religion' wurde in der Religionsphänomenologie (z. B. bei R. Otto, F. Heiler, G. van der Leeuw) als ‚innere Erfahrung' (oder Spiritualität) gegen ‚äußere' Normen und Moral abgegrenzt und letztere zu ‚bloß' sekundären sowie für die Forschung unwesentlichen Merkmalen erklärt. Ethik und Moral sei Gegenstand anderer Disziplinen: Der Theologie zugehörig, wenn es sich um Begründungsmodelle handelt, die mit dem Anspruch geoffenbarter Moral auftreten, hingegen der Philosophie zugehörig, wenn autonome Vernunft Moral bestimmen soll (vgl. schon Schleiermacher 2001 (1799): 43, 51, 63). So findet sich, wie

2 Ein explizites Interesse an der Erforschung der ethischen und normativen Dimensionen religiöser Traditionen wird hingegen bei Max Weber deutlich, dessen Religionssoziologie auch den Prozess der „Ethisierung" religiöser Traditionen und den religiösen Einfluss auf moralische Lebensführungsmodelle herausstellte (vgl. Schluchter 1988 zur Würdigung von Max Webers Theorie religiöser Ethiken).

Johann Figl ausführt, in der entstehenden Religionswissenschaft eine weitgehende Einigkeit darüber, dass die Religionswissenschaft nicht normativ sei; im Gegensatz dazu sei die „Religions*philosophie* (ebenso wie die Theologie) eine *normative* Wissenschaft, während Religions*wissenschaft* einen *empirischen* Standpunkt vertritt" (Figl 2003: 38, Hervorh. i. O.).

Mit der von gewissen Fachvertretern vollzogenen Ausgrenzung von Ethik und Moral und der methodischen Abkehr von einem ‚normativen Selbstverständnis' ging die Zuteilung der Erforschung religiöser Normen an die Soziologie sowie Theologie und Philosophie einher – eine disziplinhistorisch folgenreiche Entwicklung. Spätestens seit den Zeiten zunehmender sogenannten ‚fundamentalistischer' religiöser Gruppen ist diese Dimension aber erneut und mit großer gesellschaftlicher Tragweite offenkundig sichtbar geworden, so dass auch Religionswissenschaftler versuchen, den Anschluss an die Diskussion zu finden (vgl. z. B. Kippenberg 2008).

Sollen Religionswissenschaftler Stellung beziehen, wenn es um Fragen religiös begründeter Normen geht? Oder sind sie einer Distanz zum Untersuchungsfeld verpflichtet, die es ihnen überhaupt erst ermöglicht, religiöse Akteure und deren Ethik und Moral neutral zu beobachten? Die letztgenannte Position hat sich weitgehend als methodisches Ideal der Religionswissenschaft durchgesetzt. Viele ihrer Vertreterinnen und Vertreter versuchen, religiös begründete normative Praktiken und Ansprüche nicht zu bewerten (vgl. Freiberger 2000). Jedoch, heißt es, könnten deren gesellschaftliche Konsequenzen, ihre Realisierung in der sozialen Praxis einer pluralistischen Gesellschaft erfasst und auch bewertet werden (vgl. Zinser 1997: 145). Hier verbirgt sich offenbar eine Ambivalenz, denn viele fühlen sich trotz des Bekenntnisses zur Urteilsenthaltung dennoch zu Urteilen verpflichtet, wenn es um brisante Fragen wie etwa der Mädchenbeschneidung oder der Begründung von nicht-staatlicher Gewalt geht. Tatsächlich wird von der institutionalisierten Religionsforschung ja auch zunehmend erwartet, dass sie zu aktuellen Konflikten, an denen religiöse Akteure beteiligt sind, Position beziehen. Soll also die Religionswissenschaft doch Urteile fällen dürfen, wenn Konflikte zwischen religiösen Gruppen und Instanzen des säkularen Staates sich ankündigen oder eskalieren? Sinnfällige Beispiele hierfür sind – im europäischen Kontext – die Auseinandersetzung um Symbolik und Status des Kopftuchs oder des Kruzifixes im Klassenraum.

Einer Untersuchung über normative Grundhaltungen, die nicht selbst eine normative Ethik begründen, sondern religiöse Überzeugungen

und Handlungserweisungen analysieren möchte, droht eine doppelte Gefahr: Zum einen ist zu beobachten, wie sich die moralischen Wertsetzungen, die dem untersuchten Diskurs angehören, in der wissenschaftlichen Theorie über die Normen wiederfinden. Um ein Beispiel dafür zu geben, wie Verfasser von wissenschaftlichen Abhandlungen mit einem unmittelbar normativen Erkenntnisinteresse Positionen des Untersuchungsfeldes aufgreifen, seien gewisse Forschungsarbeiten zu bioethischen Haltungen in religiösen Traditionen genannt. Zahlreiche Abhandlungen etwa über religiöse Haltungen zur Abtreibung nehmen zumeist ohne Diskussion der eigenen Beobachterperspektive und ohne Verweis, dass in diesem Feld auch konkurrierende Positionen vertreten werden, normative Bestimmungen zu ‚der' Haltung zur Abtreibung vor, die sie – mit wissenschaftlichem Anspruch – aus den religiösen Quellentexten ableiten.

Zum anderen prägt oft bereits das eigene Vorverständnis über das richtige Handeln und zureichende Begründungen für dasselbe die Interpretation. Allerdings ist gerade in Bezug auf die Erforschung normativer Dimensionen der religiösen Traditionen zu beobachten, dass die Offenlegung des eigenen Vorverständnisses, wenn nicht gar der eigenen religiösen Sozialisierung, in den seltensten Fällen geschieht. Dies entspricht dem Selbstverständnis der Aufklärung, das religiöse Orientierungen zur Vermeidung von Konflikten und Übergriffen zur Privatangelegenheit erklärt hatte.

Versteht man unter Objektivität „die Eigenschaft von Aussagen, unabhängig von wertenden Einstellungen der Subjekte zu gelten, die diese Aussagen machen oder an die sie gerichtet sind" (Rüsen 1985: 153), so kann Neutralität als die entsprechende Haltung der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen im Untersuchungsfeld beschrieben werden: „Neutrality refers to whether a science takes a stand; objectivity, to whether a science merits certain claims to reliability" (Proctor 1991: 10). Das Neutralitätspostulat hat drei zentrale Elemente: a) Die Forschenden sollen auf das Untersuchungsfeld nicht so verändernd einwirken, dass die Ergebnisse ihrer Erwartungshaltung entsprechen; b) die Forschungsergebnisse sind von den eigenen Wertauffassungen unabhängig, und damit auch für unterschiedliche Interessen verwend- und verwertbar; c) die Tatsachen (Fakten) sollen unabhängig von Werturteilen beziehungsweise dem Gesollten und Erwünschten erhoben werden. Letzteres ist bekanntlich das Hauptargument der ‚Wertfreiheitsthese' von Weber, der allerdings nicht bestritten hat, dass Wertungen auch die sozialwissenschaftliche Erkenntnisbildung leiten (vgl. Weber 1988: 170). Allerdings

hat er eingefordert, dass Seins- und Sollensaussagen nicht vermengt werden dürfen.

Folgt nun aus der Neutralität der Religionswissenschaft, dass die ‚freie Wahl von religiösen Sinnsystemen' (vgl. Gladigow 1995: 27) nicht nur konstatiert, sondern auch verteidigt werden sollte? Hier kommt das oft bemerkte ‚Paradox der Neutralität' ins Spiel: Der Standpunkt der Neutralität ist selbst ein Standpunkt und kann nur in Bezug auf andere Standpunkte als ‚neutral' bezeichnet werden. Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass das methodische Ideal der Neutralität immer in Bezug auf ein raum-zeitlich konkretes Diskursfeld expliziert werden muss, um mit Bedeutung versehen werden zu können.

Den Standpunkt, Religionswissenschaft als gänzlich „voraussetzungslose" Wissenschaft zu beschreiben, erklärt Freiberger zum seit geraumer Zeit weitgehend „überwundenen Ausdruck einer Wissenschaftsideologie, die die Möglichkeit objektiver Wissenschaft voraussetzt" (Freiberger 2000: 101). Seine kritische Durchsicht ergibt, dass keineswegs nur Theologen, sondern auch Religionswissenschaftler Wertungen vorgenommen haben. Aus der Erkenntnis, dass voraussetzungslose Objektivität nicht in Gänze umgesetzt werden kann, folgt natürlich noch nicht, dass die methodischen Ideale der Objektivität und Neutralität ganz aufgegeben werden müssen.

Eine mögliche Lösung des Problems der normativen Stellungnahmen besteht darin, sich in Bezug auf die eigene Forschung an den allgemeinen Menschenrechtsdeklarationen internationaler Organisationen wie den Vereinten Nationen zu orientieren (vgl. Hock 2008: 42), oder auch, den ethischen Selbstverpflichtungen von Wissenschaftsorganisationen, wie zum Beispiel dem Ethik-Kodex der „Deutschen Gesellschaft für Soziologie" (DGS),[3] zu folgen. Für viele Kontexte der religionswissenschaftlichen Forschung sind die hier genannten Grundsätze aber zu allgemein und bleiben in konkreten Fällen oft ergänzungsbedürftig.

Als Lösungsvorschlag zur religionswissenschaftlichen Behandlung von normativen Aussagen und Auffassungen religiöser Traditionen möchte ich daher vorschlagen, die religionswissenschaftliche Forschung in bestimmte Rollen und Zeitphasen zu unterteilen, die es erlauben, sich weiterhin am Ideal neutraler Wissenschaft zu orientieren, zugleich aber auch, dort Standpunkt zu beziehen, wo es Forschende für nötig erachten. Jede Person kann bekanntlich verschiedene Rollen übernehmen und sich

3 Siehe http://www.soziologie.de/index.php?id=19 (aufgerufen am 25.08. 2011).

entsprechend des Wechselspiels von entgegengebrachten und verinnerlichten Rollenerwartungen verhalten. So kann der individuell Handelnde „zwischen Handlungen hin und her [springen], die den verschiedenen ihm zukommenden Rollen entsprechen" (Parsons 1986: 203). Für Religionswissenschaftler kommen drei voneinander unterscheidbare Rollen zum Zuge: Erstens die Rolle jener akademisch arbeitenden Wissenschaftler, die Quellen erforschen, Daten erheben und auswerten beziehungsweise religionssystematische Theorien erarbeiten, ohne selbst im direkten Austausch zu Religionsgemeinschaften oder anderen Interessensgruppen zu stehen. Zweitens kann die Rolle der beobachtenden und agierenden Forscher im Feld eingenommen werden, die mit gänzlich anderen Rollenerwartungen umgehen. Drittens ist schließlich die Rolle von Wissenschaftlern als Ratgebende und Meinungsbildner in einem politischen Entscheidungsbildungsprozess zu unterscheiden.

Das methodologische Problem der Verschmelzung des deskriptiven und des normativen Erkenntnisinteresses lässt sich nun dadurch lösen, dass die Rollen des neutralen Beobachters, der sich weiterhin am Ideal objektiver Neutralität orientiert, und des normativ Urteilenden im Forschungs- und Auswertungsprozess klar unterschieden werden. Dadurch kann auch in publizierten religionswissenschaftlichen Stellungnahmen zwischen deskriptiven und wertenden Abschnitten unterschieden werden, so dass beide Teile auch unabhängig voneinander evaluiert werden können.

Literatur

Assmann, Jan. 1999. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.

Assmann, Jan. 2000. Religion und kulturelle Gedächtnis. Zehn Studien. München.

Berger, Peter L., Thomas Luckmann. 1996. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.

Durkheim, Émile. 1996. Soziologie und Philosophie. Frankfurt a.M (1924), 3. Auflage.

Figl, Johann. 2003. „Einleitung", in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck, Wien, Göttingen, 18–80.

Freiberger, Oliver. 2000. „Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie", in: Gebhard Löhr (Hg.), Die Identität der Religionswissenschaft: Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin. Frankfurt a.M., 97–121.

Gladigow, Burkhard. 1995. „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg, 21–42.
Gladigow, Burkhard. 1997. „Vergleich und Interesse“, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden, 113–130.
Habermas, Jürgen. 1981. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.
Hock, Klaus. 2008. „Religionskritik“, in: Praktische Religionswissenschaft, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Köln, Weimar, Wien, 34–47.
Joas, Hans. 1999. Die Entstehung der Werte. Frankfurt a.M.
Kippenberg, Hans G. 1993. „Wenn Religion zur Ethik wird“, in: Heinz Bürkle (Hg.), Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen. Frankfurt a.M., 159–170.
Kippenberg, Hans G. 2008. Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München.
Luhmann, Niklas. 1994. Soziale Systeme, Frankfurt a.M.
Luhmann, Niklas. 2000. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
Mieth, Dietmar. 1997. Art. „Normen“. in: HrwG 2. Stuttgart u. a., 243–250.
Nietzsche, Friedrich. 1999. Menschliches, Allzumenschliches, Kritische Studienausgabe, Bd. 2, München (1878), 2. Auflage.
Nunner-Winkler, Gertrud. 2001. „Metaphysische Liaison zwischen Religion und Moral? Ein Kommentar zu Armin Nassehi“, in: Gerd Pickel, Michael Krüggeler (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft? Opladen, 39–50.
Parsons, Talcott. 1986. Aktor, Situation und normative Muster, Frankfurt.
Pottmeyer, Hermann Josef. 2000. „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung“, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (2. Auflage) 4. Tübingen, Basel 85–108.
Proctor, Robert N. 1991. Value-free Science? Purity and Power in Modern Knowledge. Oxford.
Rothacker, Erich. 1948 [1926]. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Bonn.
Rüsen, Jörn. 1985. Art. „Objektivität“, in: Handbuch der Geschichtsdidaktik, hg. v. Klaus Bergmann et al., Düsseldorf, 153–156.
Schleiermacher Friedrich D.E. 2001. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Unveränderte Neuauflage der Kritischen Gesamtausgabe, hg. von Günter Meckenstock, Berlin.
Schlieter, Jens. 2005. Wie und wann entsteht schützenswertes menschliches Leben? Zur Normativität frühbuddhistischer Konzeptionen von Zeugung, Empfängnis und vorgeburtlichem Leben, in: Peter Schalk, Max Deeg et al. (Hg.), Norm und Praxis. Uppsala, 463–499,.
Schluchter, Wolfgang (1988). Religion und Lebensführung. Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt/M.
Schulze, Reinhard. 2006. Art. „Islam“, in: Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg, Axel Michaels, Stuttgart, 246–251.

Searle, John R. 1987. Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes. Frankfurt.
Searle, John R. 1997. Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Reinbek.
Seiwert, Hubert. 2005. „Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis – am Beispiel des chinesischen Buddhismus", in: Peter Schalk, Max Deeg et al. (Hg.), Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens. Uppsala, 15–38.
Thierney, Brian. 2001. The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625. Michigan.
Vajirañāṇa Ṇavarorasa [10. Saṅgharāja von Siam]. 1969, 1973, 1983. Vinayamukha: The Entrance to the Vinaya [1913], 3 Bde. Bangkok.
Weber, Max. 1988. „Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen, (1904),7. Auflage, 146–214.
Wedgwood, Ralph. 2007. The Nature of Normativity. Oxford u. a.
Zinser, Hartmut. 1997. Der Markt der Religionen. München.

III.2 Religion und Individuum

Jörg Rüpke

1. Individuum und Moderne

In der Religionswissenschaft scheint selbstverständlich geworden zu sein, Religion nicht nur aus der Warte von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen, sondern auch aus dem Blickwinkel eines Individuums zu betrachten. Das gilt in doppelter Hinsicht (Krech 2011: 163): (1) Religion scheint primär zur Sache von Individuen geworden zu sein, die aus einem breiten Spektrum religiöser Angebote – ob in der Gestalt von religiösen Gruppen und Organisationen oder nur in massenmedialer Gestalt, als Buch oder im Internet – auswählen und so ihre persönliche Religiosität zu gestalten. (2) Zugleich scheint aber auch das Individuum immer mehr zur Sache der Religion, zu ihrem Thema geworden zu sein, nicht nur als Träger von individuellen Jenseitserwartungen, von ‚Heil' und Objekt von ‚Seelsorge', sondern als Adressat von spezifischen Ritualen, von religiösen Weiterbildungsangeboten und Subjekt von spirituellen Erfahrungen.

Plausibilität gewinnen solche Diagnosen der ‚Privatisierung von Religion' in einer Vielzahl von Studien der letzten Jahrzehnte, als Gegenwartsdiagnosen mithin. ‚Individualisierung' gilt als ein Merkmal der Moderne – weit über Religion hinaus. Indessen zeigt sich schnell, dass solche Phänomene außerhalb der ‚westlichen Welt', die sich gerade mit der Selbstbeschreibung als ‚Moderne' von anderen absetzen möchte, durchaus kritisch betrachtet werden. Aber auch innerhalb dieser westlichen Moderne ist religiöse Individualität ungleich verteilt. Vor allem aber verschließt die Verknüpfung von Moderne und religiöser Individualität den Blick auf vergleichbare Phänomene in früheren Epochen, so dass der Fokus auf Individualität nur eine beschränkte Rolle in der Untersuchung der Dynamik religionsgeschichtlicher Prozesse gespielt hat. Selbstverständlich haben die Religionen der großen Individuen, die Religionen der Dichter und Denker und die Rolle von Religionsstiftern und Reformatoren viel Aufmerksamkeit gefunden. Das lag und liegt an der Quellensituation, die einen solchen Zugriff begünstigt (hat): Es sind oft

literarische Produkte Einzelner, die als umfangreiche Texte erhalten sind, wo zugleich Zeugnisse über die Gegenstände mündlicher Kommunikation in Gruppen oder Rezeptionszeugnisse der genannten Texte fehlen. Es sind oft die ‚großen Einzelnen', die die Aufmerksamkeit von Beobachtern, von Historiographen oder Briefeschreiberinnen und -schreibern gefunden haben. Aber gerade die Defizite solcher Zugriffe auf isolierte Figuren haben wenigstens seit einem halben Jahrhundert Anlass zu Kritik gegeben. Für die Politikgeschichte der großen Männer, die Höhenkamm-Geistesgeschichte und die Religionsphilologie sind gerade die engen Grenzen (bei aller bleibenden Bedeutung) sichtbar geworden.

Jüngere Ansätze fragen nach religiöser Erfahrung (Jung 1999; Ricken 2004; Taves 2009), Religion als Kommunikation (Tyrell/Krech/Knoblauch 1998; Malik/Wobbe/Rüpke 2007) oder aber nach der sozialen oder kognitiven Genese von religiösem Wissen (Berger/Luckmann 1966). Für das Problem der Rolle des Individuums für jenes kulturelle Phänomen, das diesen *Band* unter dem Stichwort ‚Religion' thematisiert, und der Rolle von Religion für jenen Akteur, den wir als ‚Individuum' von ‚Gesellschaft' unterscheiden, sind sie kaum fruchtbar gemacht worden. Das gilt, obwohl Religion etwa mit Praktiken individuellen Gebetes, Gelübden oder Beichtpraktiken in vielen Kulturen ein zentrales Medium zur Ausbildung von Individualität darstellt. Und obwohl dieser weite Spielraum von Individualität einen Niederschlag in ‚Quellen', mit anderen Worten: in dauerhaften Institutionalisierungen und mediatisierter Kommunikation gefunden hat. Dieses Kapitel will auf die damit gegebenen Chancen hinweisen und die Probleme thematisieren, die die Verwendung von Begriffen in historischer und vergleichender Absicht bereitet, die wie ‚Individualisierung' und ‚Individualität' als Stereotypen der Selbst- und Fremdbeschreibung intensiv genutzt werden.

2. Individualisierung

So geläufig der Begriff des Individuums ist, der aus der lateinischen Übersetzung Ciceros des griechischen Begriffes der Atome stammt (*individua* im Plural), so problematisch erweist er sich, wenn er akzentuiert gegen Gesellschaft und gesellschaftliche Konformität gestellt und historisch befragt wird. In diesem Moment wird Individuum zu einem normativen Begriff: Man soll individuell sein, und der heute erreichte In-

dividualismus ist das Ergebnis eines Prozesses von Individualisierung, der die westliche Moderne epochal von der Alten Welt wie geographisch-kulturell von der nicht-westlichen Welt unterscheidet. Das hat nun besonders für den Entwurf einer Religionsgeschichte Bedeutung.[1] Im Blick auf die westliche Vormoderne zum Beispiel werden mit dem Begriff der Polisreligion – der Identität von politischer Struktur einer griechischen oder römischen Stadt des Mittelmeerraums – oder dem Begriff der religiösen Einheit des mittelalterlichen Europas Gegenbilder zu einer der Säkularisierungsthese verpflichteten Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften entworfen: In diesen trete im Unterschied zur Vormoderne Religion als kollektive und öffentliche Erscheinung zunehmend zurück – mit einer wichtigen Folge: Wo nicht von einem grundsätzlichen Rückgang von Religion ausgegangen wird (Bruce 1999; Pollack 2003), wird Religion vor allem in individuellen Formen aufgefunden, ja kann zur „unsichtbaren Religion" werden (Luckmann 1991).

Der historische Verlauf dieses Prozesses wird sehr unterschiedlich rekonstruiert und datiert. Nach dem schon im neunzehnten Jahrhundert entworfenen Bild ist das Individuum ein Produkt der Renaissance, die erstmals, und zwar mit dem Rückgriff auf die vorchristliche Antike, ein Heraustreten aus der eigenen Tradition ermöglicht habe. In dem so eröffneten Raum der kritischen Distanz konnten prinzipielle philosophische, ästhetische, sprachliche, institutionelle und eben auch religiöse (Martin 2004) Alternativen formuliert, ja organisiert und praktiziert werden.[2] Wenn man bereits hier – und das bleibt umstritten – Paganismus nicht nur als ästhetische Form, sondern als religiöse Alternative sieht (Stausberg 2009), ergäbe sich ein Strang religiöser Individualisierung, der in spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraktiken weiteren Spielraum erhielte, bevor die Reformation im sechzehnten Jahrhundert Religion zum Gegenstand individueller Wahlentscheidung machte und dem Individuum entsprechende Freiräume schuf. Gerade die Folgezeit zeigt aber

1 Dieses Kapitel verdankt sich Arbeiten, die im Rahmen der Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive" am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (DFG-FOR 1013) entstehen und von den dortigen Diskussionen profitieren konnten, für die ich insbesondere Hans Joas, Wolfgang Reinhart, Hermann Deuser, Matthias Jung, Magnus Schlette, Dietmar Mieth, Martin Fuchs und Wolfgang Spickermann Dank schulde.

2 Das betrifft die erneute Etablierung des Platonismus neben dem Aristotelismus, die Aufwertung von Volkssprachen zu Schriftsprachen (Italienisch beispielsweise tritt neben das Lateinische), die Gründung von Akademien und den Entwurf von Idealstaaten.

eine charakteristische Paradoxie von Individualisierungsprozessen: Die Institutionalisierung religiöser Individualität erzeugte neue Normen und Einengungen, die nur schwer zu bilanzieren sind. Faktisch zementierten die Konfessionalisierungsprozesse bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein Gruppengrenzen und sicherten die Internalisierung spezifischer konfessioneller Normen ab, sie schufen keine frei wählbaren religiösen Optionen. So bleibt für uns die inhaltliche Füllung religiöser Individualisierung typischerweise schwammig oder stützt sich auf einzelne textliche Befunde – etwa die Formulierung von Menschenrechten im rechtsphilosophischen Diskurs der Europäischen Aufklärung –, die sich nur schwer in eine Genealogie der jüngeren Religionsgeschichte als zentraler Faktor einfügen lassen.

Die Abgrenzung gegenüber anderen, insbesondere asiatischen Kulturen mit Hilfe des normativ aufgeladenen Begriffs des Individuums funktioniert für die Religionsgeschichte in vergleichbarer Weise (vgl. Seiwert 2009: 106). Zwar hatte etwa der französische Indologe Louis Dumont Ansätze religiöser Individualisierung auch im indischen Raum im Phänomen der asketischen Entsagung diagnostiziert. Seinen Ausgangspunkt bildete dabei die Annahme, dass sich in traditionalen Gesellschaften Individualismus nur in deutlicher Opposition zur Gesellschaft, und das heißt in Gestalt außerweltlich orientierter Individuen zeigen könne (Dumont 1986:26). Der indische Individualismus blieb aber langfristig folgenlos, da es nicht wie in Europa zu der theokratischen Radikalisierung gesellschaftlicher Ordnungsvorstellung kam, die erst weltlicher Macht eine religiöse Autorität (Kirche und Papst) überordnete und dann Religionsfreiheit des Einzelnen in der institutionalisierten Gestalt der Gesellschaft selbst verankerte. Im orientalistischen Stereotyp beherrschten asiatische Despotie und kollektive Akteure wie die ‚Kasten' das Bild (Said 2010; Fuchs 1988), bis hin zu der Unterstellung, dass bestimmten außereuropäischen, eben vormodernen Kulturen sogar die Möglichkeit fehle, den Interessensgegensatz von ‚Selbst' und ‚Gesellschaft' zu denken – was Melford Spiro (1993) überzeugend problematisiert hat. Für die klassische, als ‚kollektiv' charakterisierte Religion der vormodernen und vorchristlichen Antike haben jüngere Arbeiten ähnliche Ergebnisse erbracht. So zeigen die umfangreichen antiken Diskussionen über religiöse Devianz und die Versuche der rechtlichen Normierung religiösen Verhaltens die Wahrnehmung und Akzeptanz einer umfangreichen religiösen Individualität, die sich in ganz unterschiedlichen Formen äußert (Rüpke 2011a; unten. 2.4).

Die Kritik des Selbstbildes westlicher Intellektueller von der exzeptionellen Individualisierung der ‚Moderne' könnte nahelegen, auf die Begriffe ‚Individuum', ‚Individualität', ‚Individuierung' (der lebensgeschichtliche Prozess der Übernahme der vollen Mitgliedsrolle einer Gesellschaft) und ‚Individualisierung' (die sozialstrukturelle Absicherung weiter Spielräume für Individualität) für eine religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Beschreibungssprache ganz zu verzichten. Die zuletzt genannten Befunde empfehlen diese Konsequenz nicht. Gerade ihrer polemische Prägung verdanken diese Begriffe ihre Kraft, in vormodernen und nicht-westlichen Kulturen den Blick auf Phänomene zu lenken, die in der verbreiteten kollektivierenden Perspektive auf diese Kulturen zu wenig Beachtung gefunden haben. Zugleich gilt es aber, die Begriffe mit ihren komplexen Assoziationen aufzulösen, nach Formen, Typen und Phänomenen zu fragen, die sich an ethnographischen oder textlichen Befunden verifizieren lassen. Das soll exemplarisch an der Religionsgeschichte der mediterranen Antike vorgeführt werden. Es verlangt aber in einem vorangehenden Schritt eine erneute, sorgfältigere Analyse der verwendeten Begriffe.[3]

3. Individualität als analytischer Begriff

Alltagssprachlich findet ‚Individualität' als ein Begriff Verwendung, der Unterschiede markiert: die Unterschiedenheit eines Menschen zu anderen, vor allem aber eines Menschen zur Gesellschaft. Der Begriff weist dabei zwei Seiten auf. (1) Zunächst eine objektive Seite. Es geht um Differenzen zwischen Individuen und zwischen Individuen und Gesellschaften bis hin zu Devianz und Weltablehnung: Das Handeln von einzelnen wird als Verstoß gegen allgemeinverbindliche Normen gewertet. (2) Weniger dramatisch lässt sich Individualität als die Wahrnehmung und Ausübung von Wahlmöglichkeiten verstehen: Das Handeln des einzelnen ist nicht mehr durch die Normen einer Tradition und Gruppe bestimmt. Auch das beschreibt eher den Regelfall denn eine Ausnahme. Unterschiede zwischen Individuen können schon dadurch entstehen, dass die einzelnen jeweils unterschiedliche Kombinationen von Rollen leben, Knoten jeweils anderer Netzwerke darstellen. Das legt nahe, mit Georg Simmel (1917) die Entwicklung und Verbreitung von Individualität historisch mit der gestiegenen Zahl berührter sozialer

3 Für das Folgende beziehe ich mich auf Rüpke (2011b).

Kreise durch die Kontaktdichte in Städten in Verbindung zu bringen. Historisch ließe sich daraus die Hypothese entwickeln, dass sich Phänomene von Individualität weit eher in Städten und urbanen Zentren als in dörflichen *face-to-face*-Gemeinschaften finden lassen. Sozial wird man sie dann auch eher in lokalen Eliten finden, die in überregionale Kommunikationen eingebettet sind, und unter Migrantinnen und Migranten denn unter kleinen ortsfesten Populationen, ohne damit die schon genetisch vorgegebene Individualität jedes Menschen zu bestreiten.

Der zuletzt gegebene Hinweis deutet auf ein grundsätzliches Problem: Wo sind Unterschiede folgenlose Ausprägungen von Variabilität, wo machen sie einen Unterschied für das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft? Solche Variationen müssen ja weder die Reproduktion der Gesellschaft noch die Sozialisation, die lebensgeschichtliche Integration des Einzelnen in die Gesellschaft berühren! Das Kriterium für ‚Individualität' wird aus diesem Problem der Evaluation objektiver Differenzen gerne auf der subjektiven Seite gesucht: Gegeben ist eine qualifizierte Individualität erst, wenn der einzelne Handlungsträger, das Subjekt, in ein Selbstverhältnis eintritt und die Differenz dieses Selbst reflektiert gegenüber der Gruppe, den Traditionen oder der Vielzahl von Rollen, die es einzunehmen hat. All diesen gegenüber gilt es Identität, auf Deutsch: Je-Selbigkeit auszubilden. Solche Konzepte des ‚Selbst' können mit unterschiedlichen Konzepten wie ‚Seele' oder ‚innerer Mensch' weiter ausgestaltet werden; religiös ist die Rolle der Kommunikation mit oder der Präsenz des Göttlichen in diesem Selbst von großer Bedeutung. Aber wie soll man diese Reflexion greifen?

Typische Quellenlagen für religionsgeschichtliche Forschung legen daher einen – wie gleich zu zeigen sein wird – problematischen Ausweg nahe. Natürlich könnte man die Diagnose von Individualität von ihrem textlichen Niederschlag abhängig machen. Schon für die Antike spielen philosophische Reflexionen auf das ‚Selbst' seit Platon eine wichtige Rolle (z.B. Brakke/Satlow/Weizman 2005). Von dort lassen sich wichtige Stränge in die Philosophie der hellenistischen Schulen von Stoa und Epikur, in die biblisch inspirierten Vorstellungen jüdischer Denker der hellenistischen Epoche (insbesondere Philon von Alexandria) und in die mittel- und neuplatonische Philosophie (und deren Rezeption im Christentum) verfolgen (Arweiler/Möller 2008). Näheres Hinsehen zeigt aber, dass diese Reflexionen sich zumeist gar nicht für ein einzelnes, unterschiedenes, sondern für ein generalisiertes Individuum und Selbst interessieren (Gill 2006; 2008). Wo es um die Reflexion auf die individuelle Lage zu gehen scheint, geht es wohl eher um die Besinnung auf

Pflichten, die sich aus klaren gesellschaftlichen Positionen ergeben (Gill 1988). Umgekehrt erlauben aber konforme Verhaltensweisen keinen Schluss auf fehlende Reflexivität: Traditionales Verhalten kann ja durchaus eine bewusste Wahl darstellen, wie gerade fundamentalistische Bewegungen zur Genüge demonstrieren.

Überwunden scheint das Problem des generalisierten Individuums als Inhalt der Reflexion in autobiographischen Reflexionen, die über bloße Ereigniserzählungen hinausgehen. Entsprechend hat man immer wieder den spätantiken Bischof Augustinus als Beginn von Autobiographie und Individualität identifiziert (Misch 1969). Doch auch dieses Kriterium für qualifizierte Individualität ist problematisch. Die Annahme, dass autobiographische Reflexion einen unverfälschten oder wenigstens privilegierten Zugang zum Individuum gewähre, da ja hier Objekt und Subjekt der Untersuchung in eins fielen, ist selbst ein Topos der ‚Moderne'-Topik (Radke-Uhlmann 2008). Autobiographien sind nämlich in literaturwissenschaftlicher Perspektive Konstruktionen eines Selbst, die von dem Autor oder der Autorin angeboten werden, und nicht einfache Durchblicke auf dessen oder deren gegebenes Selbst. Das so erzeugte Selbst ist zunächst einmal literarische Fiktion; empirisches Datum ist nur die Tatsache, dass solche Fiktionen vorgenommen und rezipiert werden – ein zur Charakterisierung der jeweiligen Epoche keineswegs uninteressanter Befund.

Erweist sich der Zugang über die subjektive Seite für einen Zugriff auf vergangene Individualität somit als schwierig, öffnet auch die schon angesprochene objektive Seite keinen Königsweg. Bloße Devianz ist noch kein individualitätsgeschichtliches Datum, wenn sie auch als Schlüssel zu gewollter individueller Variation und Diskursen über die Legitimität und Grenzen individueller Kompetenz und Varianz dienen kann (Rüpke 2011), da sie über gesellschaftlich akzeptierte Varianz hinausgeht.

In dieser Situation sind einige Befunde aus der Moderne hilfreich. In einer Untersuchung religiösen Verhaltens und religiöser Überzeugungen in den Vereinigten Staaten von Amerika hat Richard Madsen aufgewiesen, dass ‚Individualität' nicht schlechthin Merkmal ‚moderner' Religion ist, sondern selbst Optionscharakter besitzt. ‚Individualität' als Deutungsmuster wie als Verhaltensform wird dabei in erster Linie von mobilen Angehörigen der weißen Mittelschicht gewählt und durch das eigene Engagement und dessen soziale Folgen bestätigt (Madsen 2009: 1279–82). ‚Individualität' ist dabei allerdings keine beliebige Option, sondern trägt hegemonialen Charakter, ist im Blick auf die gesamte

Gesellschaft eine dominante und mit dem Anspruch auf Vorherrschaft ausgestattete Lebensform (ebd.). Diese Position gilt es zu beachten, wenn biographische Prozesse betrachtet werden, in denen Individuen ‚Individualität' als Vollmitglieder ihrer Gesellschaft erwerben. ‚Individuierung' als ein solcher Prozess jedes einzelnen ist damit ein Aneignungsprozess. Er ist ebenso von den kommunizierten Idealen und der durch sie erfolgenden Prägung konkreter Erfahrungen abhängig wie von den Spielräumen individueller Lebensführung und den dadurch tatsächlich ermöglichten Differenzerfahrungen, die ihrerseits auf die Kommunikation zurückwirken.

Für die religionswissenschaftliche Verwendung des Individualitätsbegriffes hat das wichtige Konsequenzen. Es scheint wenig fruchtbar, konkrete Situationen und Personen auf das Vorhandensein von religiöser Individualität hin zu untersuchen. Was jeweils als ‚Individualität' bezeichnet wird, umfasst verschiedene Phänomene, die von der ungewöhnlichen Kombination verschiedener Gottheiten über rituelle Innovationen und kompetitives Spenden bis hin zu Reflexionen über das eigene Verhältnis zu traditionellen Verhaltensweisen reichen. Die Unterstellung, dass all diese Phänomene nur unterschiedliche Ausprägungen ein und desselben Merkmals Individualität seien, ist selbst ein Postulat: Es ergibt sich aus jener Theoriebildung, die eine einheitliche Individualitätsskala als Gradmesser der Modernisierung benötigt. Wenn man dagegen Individualität primär als Differenzbegriff versteht, geht es gerade darum, den Raum zwischen Kollektivem und individuellen Akteuren sowie die Strukturierung dieses Raumes vom einzelnen her präzise auszuloten. Dann legt es sich nahe, zunächst nach Formen und Variablen in der Individuierung zu fragen. Die Beschreibung von Individualität orientiert sich dann ebenso an Unterschieden individuellen Verhaltens wie an der dem Handelnden zugemuteter oder von ihm geleisteter individueller Begründung einer Wahl, auch wenn diese konforme und anscheinend traditioneller Handlungsmuster betrifft – wie etwa die Fortsetzung blutiger Opfer trotz philosophischer Kritik daran. Inwieweit unterschiedliche Formen sich gegenseitig verstärken, zu langfristigen Institutionen oder zu tradierbaren und reproduzierbaren Modellen werden, ist historisch kontingent und kann unter dem Stichwort von Individualisierungsprozessen untersucht werden. Dass diese einheitlich und gerichtet seien, ist erneut Postulat: Die mediterrane Spätantike etwa weist ebenso intensive Reflexionen über individuelle religiöse Alternativen wie Wahlmöglichkeiten auf, ist aber zugleich von zunehmender gesetzlicher Normierung und gewaltsamem Zwang zu lokaler religiöser

Konformität geprägt. In diesem Sinne ist weder vormoderne Individualität schon Frühform oder Vorläufer ‚moderner' Individualität noch lässt sich ‚moderne' Individualität als etwas prinzipiell von außer-moderner Individualität Unterschiedenes erweisen. Das ist kein Plädoyer für den Verzicht auf den Begriff. Seine Verwendung stellt eine Vergleichbarkeit zwischen Phänomenen unterschiedlicher Epochen und Kulturen her, die zu jener näheren Betrachtung einlädt, die das Individualisierungs-Stereotyp der Moderne gerade verhindern will.

4. Ein Beispiel: Religiöse Individualität in der Antike[4]

Im Folgenden sollen exemplarisch religiöse Praktiken und Orte vorgestellt werden, die Individuierungsprozessen Raum boten, die zu individueller Varianz führten. Da sind zunächst Kultkombinationen zu nennen. Polytheistische Systeme bieten nicht nur durch die Mehrzahl von Gottheiten Wahlmöglichkeiten. Individuelle religiöse Kompetenz äußert sich gerade in der Verknüpfung verschiedener Gottheiten zu immer neuen Kombinationen wie in originellen Namensbildungen. Man könnte hier von einer *kultpragmatischen Individualität* sprechen.

Religiöse Praxis ließ sich auch über die Beobachtung oder einfache Teilnahme an Ritualen hinaus steigern. Komplexe Rituale und religiöse Organisationen forderten Arbeitsteilung und Spezialistenrollen, von Assistentinnen und Assistenten im Kindesalter bis hin zu Kultmusikern und Priesterinnen und Priestern. Bestimmte religiöse Gruppen, Isis-Verehrer(innen) oder Dionysos-Anhänger, boten Intensivierung, in der Regel durchaus im Lichte der Öffentlichkeit. Hier wurden also *institutionalisierte Optionen* – Erweiterungen und Intensivierungen eher denn Alternativen zur üblichen Praxis – bereitgehalten, mit den oben bereits im Zusammenhang der Konfessionalisierung angesprochenen Folgen.

Ein wichtiges Feld boten auch individuelle Offenbarungen und Biographisierung der Autorschaft. Apokalyptische Texte (Johannes, Hermas) wie visionäre Texte (4 Esra, Aelius Aristides) entwickeln in immer wieder rezitierten Texten Angebote einer spezifisch religiösen Individuierung für ihre Leser(innen) und Zuhörer(innen). Dabei entwickelten sie selbst in Elementen biographischer Erzählung eine Individualität, die der Rechtfertigung ihres visionären Autoritätsanspruches diente. Mit Hilfe ihres jeweiligen göttlichen Gesprächspartners schaffen

4 Dieser Abschnitt ist eine gekürzte Fassung des Hauptteils von Rüpke (2012).

sie so einen sozialen Raum eigenen Typs für ihre *erzählte Individuierung* – eines der religionsgeschichtlich folgenreichsten Muster.

Solche Texte zielen auf die Rezitation in institutionalisierten Kommunikationsräumen, in sich wiederholenden Gemeinde-Versammlungen beispielsweise. Für die *Institutionalisierung von Individualität* leistete das Entstehen spezifisch religiöser Gemeinschaften einen besonderen Beitrag, insbesondere jene religiösen Gruppen, die sich in Differenz zu den dominierenden religiösen und politischen Strukturen sahen (jüdisch-christliche Gruppen seit dem zweiten Jahrhundert, aber auch Mithras-Anhänger) – so trug der politische Mega-Rahmen des Imperium Romanum zu diesem Institutionalisierungsprozess bei. Überregionale Mobilität steigerte die Zahl von Differenzerfahrungen. Es liegt nahe, hier in Übertragung der Überlegungen Georg Simmels eine Quelle von Individualität zu vermuten. Aber auch individuelle Textlektüre und das durch sie vermittelte Training unterstützten die Ausbildung eines Selbst. Philosophie, nicht Religion, bot dazu eine Anleitung. Wie gesagt, musste ein ausgebildetes Selbst-Konzept nicht mit der Wertschätzung von Individualität einhergehen. Gleichwohl bleibt historisch das Selbst nicht isoliert. Gerade bei Seneca, im ersten Jahrhundert n. Chr., lässt sich eine Verbindung mit einem spezifisch biographischem Interesse beobachten.

Schließlich dürfen auch die Tempel, die reguläre Infrastruktur antiker Religionen, nicht als *Orte religiöser Individualität* vergessen werden. Erstaunlich viele Texte und Regelungen sehen gerade hier individuelle Differenzen, ja Devianzen in der Aneignung dieser sakralen Räume und ihrer Ressourcen göttlicher Präsenz, vor allem in der Gestalt von Götterbildern (Rüpke 2010).

5. Methodische Konsequenzen

Will man in der Religionswissenschaft den Begriff des Individuums und der Individualität nutzen, um die Beschreibung ‚moderner' Religiosität aus ihrer behaupteten insulären Lage zu befreien, hat das Konsequenzen. Das beginnt in der Wahl der Gegenstände, der Fokussierung auf individuelle Praktiken, auf Lebenszyklusrituale in ihrer Bedeutung nicht nur für die Konstitution und, wie Victor Turner (1989) betont hat, Modifikation von Gemeinschaften, sondern auch für den Individuierungsprozess. ‚Familiäre' oder individuelle religiöse Praktiken im Haus (die sich bis in den Raum von Begräbnisstätten hinein erstrecken können) sind dazuzurechnen. Konsequenzen sind aber auch im methodischen Bereich

zu ziehen. Das beginnt bei der Reflexion der leichtfertigen Rede von ‚Kulten' und ‚Religionen': Essentialisierungen, die zwar die organisatorische Gestalt und normativen Ansprüche vieler religiöser Institutionen treffen mögen, aber die soziale Realität, den Alltag, die Vielfalt und Situationalität von Rollen und Identitäten kaum angemessen beschreiben.

Gelebte Religiosität, „lived religion" (McGuire 2008) ist dazu ein hilfreicher Begriff, wenn auch nur in erster Annäherung, der auch über die Gegenwart hinaus Verwendung finden kann. Er fragt nicht, wie Individuen ein vordefiniertes Set religiöser Praktiken und Glaubensvorstellungen reproduzieren (Stausberg 2001), sondern fragt nach den alltäglichen Erfahrungen, Praktiken, Ausdrücken und Interaktionen, die ‚Religion' als Praxis, Vorstellung und Gemeinschaft je neu konstituieren. Der von Michel de Certeau formulierte Begriff der Aneignung, der *appropriation,* kann hier eine wichtige Rolle spielen (vgl. Winter 2007): Den Traditionen mit ihren normativen Ansprüchen und ihren institutionellen Absicherungen stehen die ganz unterschiedlichen, strategischen, gegebenenfalls sogar subversiven Formen der Aneignung gegenüber – analytisch in Opposition, faktisch in vielfältigen Wechselwirkungen, die das stets Prekäre auch der Institution und Tradition erkennen lässt. Das durch den Blick auf das Individuum und seine Handlungsspielräume zugespitzte Fragen eröffnet weite Perspektiven.

Literatur

Arweiler, Alexander, Möller, Melanie (Hg.). 2008. Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond. Berlin.

Berger, Peter / Luckmann, Thomas. 1966. Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a.M.

Brakke, David / Satlow, Michael L. / Weitzman, Steven (Hg.). 2005. Religion and the Self in Antiquity. Bloomington, Ind.

Dumont, Louis. 1986., Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago.

Fuchs, Martin. 1988. Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft. Frankfurt/Main.

Gill, Christopher. 1988. „Personhood and Personality: The Four-personae Theory in Cicero, De officiis I", in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 6: 169–199.

—. 2006. The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought. Oxford.

—. 2008. The Self and Hellenistic-Roman Philosophical Therapy. In: Alexander Arweiler / Melanie Möller (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond. Berlin, 359–380.

Jung, Matthias. 1999. Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutischpragmatischen Religionsphilosophie. Freiburg.
Kippenberg, Hans G. / Luchesi, Brigitte (Hg.). 1995. Lokale Religionsgeschichte. Marburg.
Krech, Volkhard. 2011. Wo bleibt die Religion: Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft. Bielefeld.
Luckmann, Thomas. 1991. Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.
McGuire, Meredith. 2008. Lived Religion. Chicago.
Madsen, Richard. 2009. „The Archipelago of Faith: Religious Individualism and Faith Community in America Today", in: American Journal of Sociology 114: 1263–1301.
Malik, Jamal. 1997. „Muslimische Identitäten, autochthone Institutionen und kulturelle Hybridität: Einige Forschungsperspektiven", in: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 127: 67–78.
—, Wobbe, Theresa/Rüpke, Jörg (Hg.). 2007. Religion und Medien: Vom Kultbild zum Internetritual. Münster.
Martin, John Jeffries. 2004. Myths of Renaissance Individualism. Basingstoke.
Misch, Georg. 1969. Geschichte der Autobiographie, Bd.1: Das Altertum. Frankfurt a.M.
Pollack, Detlef. 2003. Säkularisierung – ein moderner Mythos?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen.
Radke-Uhlmann, Gyburg. 2008. Aitiologien des Selbst: Moderne Konzepte und ihre Alternativen in antiken autobiographischen Texten. In: Alexander Arweiler / Melanie Möller (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond. Berlin, 107–129.
Ricken, Friedo (Hg.). 2004. Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Münchener philosophische Studien NF 23. Stuttgart.
Rüpke, Jörg. 2010. „Representation or Presence? Picturing the Divine in Ancient Rome", in: Archiv für Religionsgeschichte 12: 183–196.
— 2011. Aberglauben oder Individualität? Religiöse Normabweichung im römischen Reich. Tübingen.
— 2012. Religiöse Individualität in der Antike. In: Bernd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte. Berlin.
Said, Edward. 2010. Orientalismus. Frankfurt a.M.
Seiwert, Hubert. 2009, Post-durkheimianische Religion? Überlegungen zum Kontrast moderner und vormoderner Religion im Anschluss an Charles Taylor. In: Thomas Hase (Hg.), Mauss, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag. Marburg, 99–114.
Simmel, Georg. 1917. „Individualismus", in: Marsyas 1: 33–39.
Spiro, Melford E. 1993. „Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' Within the Context of the World Cultures?", in: Ethos 21/2: 107–153.
Stausberg, Michael. 2001. Kohärenz und Kontinuität—Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen. In: Ders. (Hg.), Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Berlin, 596–619.

2009. Renaissancen: Vermittlungsformen des Paganen. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 2.Göttingen, 695–722.

Taves, Ann. 2009. Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things. Princeton.

Turner, Victor. 1989. Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Engl. von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M..

Tyrell, Hartmann, Krech, Volkhard, Knoblauch, Hubert (Hg.). 1998. Religion als Kommunikation. Würzburg.

Winter, Rainer. 2007. Das Geheimnis des Alltäglichen: Michel de Certeau und die Kulturanalyse. In: M. H. Füssel (Hg.), Michel de Certeau: Geschichte, Kultur, Religion. Konstanz. 201–219.

III.3 Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion

Andreas Feldtkeller

1. Ziele und Definitionen

Der folgende Beitrag stellt ein Theoriemodell vor, das beschreibt, in welchen Strukturen zwischenmenschlicher Mitteilungen Religion beobachtet werden kann und welche Formen menschlicher Gemeinschaften dadurch gestiftet oder stabilisiert werden. Dies darzustellen, ist als solches bereits ein Diskussionsbeitrag zu der Frage, was wir im wissenschaftlichen Sprachgebrauch insgesamt unter ‚Religion' verstehen: Das Modell wird dafür optieren, Religion in formaler Hinsicht nicht als *eine* bestimmte Form von menschlicher Gemeinschaft anzusehen, die sich von anderen, nicht-religiösen Formen menschlicher Gemeinschaft unterscheiden würde, sondern innerhalb des Religionsbegriffs zu differenzieren zwischen mehreren möglichen Formen menschlicher Gemeinschaft, die jedoch als solche genauso auch in nicht-religiösen Zusammenhängen auftreten.

Bevor das Modell vorgestellt wird, soll zunächst seine Einordnung in die Diskussion um einen wissenschaftlichen Sprachgebrauch von Religion skizziert werden. Die Spannweite dieser Diskussion reicht von einer Beschränkung des Religionsbegriffs auf das, was die menschlichen Akteure von Religion selbst als ‚Religion' bezeichnen (wodurch ‚Religion' zu etwas wird, was sich weitgehend nur in westlichen Kulturen der Neuzeit beobachten lässt)[1] bis zu der Annahme, dass ‚Religion' etwas sei, was sich zweifelsfrei durch einen Blick von außen identifizieren lässt, und zwar nicht nur in den Diskursen menschlicher Gemeinschaften oder den Selbstäußerungen menschlicher Individuen, sondern auch in den neu-

1 Vgl. Bell (2006: 38–43) für ein Modell der Abfolge von Theorien, das mit diesem Ansatz endet.

ronalen Strukturen des menschlichen Gehirns und in den materiellen Relikten vergangener Kulturen.[2]

Der hier vertretene Ansatz nimmt die Argumente der zuerst genannten Position ernst, wonach wissenschaftliche Diskurse den Begriff der ‚Religion' nicht mit Inhalten füllen dürfen, die nicht durch Akteure von ‚Religion' gedeckt sind. Dennoch kann die wissenschaftliche Untersuchung neuzeitlicher westlicher Selbstverständnisse von ‚Religion' m. E. sinnvolle zusätzliche Einsichten gewinnen, und zwar sowohl durch interkulturelle Vergleiche als auch durch die Frage nach der langfristigen historischen Tiefendimension dessen, was wir im Westen ‚Religion' nennen. Um dies zu ermöglichen, ist es unumgänglich, Religion in einer Weise zu definieren, die über rein formale Aspekte hinausgeht. Gleichzeitig soll aber der Raum des wissenschaftssprachlich Beschreibbaren nicht verlassen werden und eine größtmögliche interkulturelle Sensibilität erhalten bleiben (Feldtkeller 2010a).

Diese Anforderungen sind m. E. am besten erfüllbar, wenn man Religion(en) versteht als Formen der Deutung und Gestaltung menschlicher Wirklichkeitserfahrung, die für das Selbstverständnis menschlicher Gemeinschaften und Individuen von prägender Bedeutung sind. Dabei unterscheiden sich Religionen von anderen menschlichen Wirklichkeitsverständnissen dadurch, dass sie nicht wie in der Regel Wissenschaften einen Teilaspekt menschlicher Wirklichkeitserfahrung analysieren, sondern das Ganze menschlicher Wirklichkeitserfahrung in den Blick nehmen, und dass sie die Synthese der verschiedenen Teilaspekte menschlicher Wirklichkeitserfahrung zu einem Ganzen nicht wie viele Philosophien als eine von der menschlichen Vernunft zu erbringende Leistung ansehen, sondern als etwas, das außerhalb menschlicher Erkenntnismöglichkeiten verbürgt ist.

Um zu dem genannten Anliegen historischer Tiefe und interkultureller Vergleichbarkeit sinnvoll beitragen zu können, ist das hier vorzustellende Theoriemodell in der Absicht entwickelt, durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch anwendbar zu sein auf jede Form von zwischenmenschlicher Kommunikation und Gemeinschaft, die als ‚Religion' im definierten Sinne in Frage kommt. Dabei versteht sich, dass ein Theoriemodell idealtypisch vorzugehen hat, so dass die unübersehbare Vielfalt von menschlichen Kommunikationsstrukturen und Sozialformen in eine überschaubare Zahl von Idealtypen aufgelöst wird. Diese können dann als Basis dafür dienen, die historisch und kulturell je ein-

2 Für einen Überblick vgl. insbesondere Geertz (2004) und Feldtkeller (2011).

zigartigen Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religionsgemeinschaften unter Bezugnahme auf die Idealtypen bzw. auf Kombinationen aus ihnen zu beschreiben.

Unter *Kommunikationsstruktur* wird im folgenden verstanden, unter welchen Bedingungen religiöse Überzeugungen und Praktiken zum Gegenstand zwischenmenschlicher Kommunikation werden, welche Medien dabei die entscheidenden Träger der Kommunikation sind und nach welchen Kriterien die Adressaten der Kommunikation ausgewählt werden. Insbesondere werden dabei Kommunikationsakte in den Blick zu nehmen sein, bei denen die Adressaten erstmalig mit den jeweiligen religiösen Überzeugungen und Praktiken bekannt gemacht werden und in sie eingeführt werden.[3] Da jedoch jede nachhaltigere religiöse Kommunikation auf solchen Akten von erstmaliger Kommunikation aufbaut, sind religiöse Kommunikationsstrukturen auch hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen einführender Kommunikation und der Kommunikation unter den bereits eingeführten Personen zu beschreiben.

Mit der *Sozialform* von Religion ist gemeint, auf welche Weise religiöse Kommunikation Menschen zueinander in Beziehung setzt – entweder nur vorübergehend bei Kontakten, die einmalig bleiben, oder aber dauerhaft, so dass sich von der Entstehung religiöser Gemeinschaften sprechen lässt. Sozialformen von Religion sind insbesondere daraufhin zu untersuchen, was die Regeln von Inklusion und Exklusion sind, nach denen Menschen Zugang zu der jeweiligen Gemeinschaft erhalten oder aus ihr ausgeschlossen bleiben. Spätestens hier zeigt sich, dass ein enger Zusammenhang zwischen Kommunikationsstrukturen und Sozialformen besteht: die Regeln, nach denen Menschen zu einer Gemeinschaft zugelassen werden oder eben nicht, sind dieselben Regeln, nach denen auch die Adressaten von einführender religiöser Kommunikation ausgesucht werden und nach denen gegebenenfalls nachhaltigere Kommunikationsbeziehungen aufrecht erhalten werden. Dies ist der Grund, warum in dem vorzustellenden Modell die Idealtypen von religiösen Kommunikationsstrukturen und Sozialformen nicht getrennt voneinander vorgestellt werden können, sondern Kommunikationsstruktur und Sozialform jeweils kombiniert sind.

Die folgende Darstellung ist organisiert nach der geschichtlichen Reihenfolge des Auftretens der Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion. Dabei werden drei Phasen während der

3 Unter diesem Aspekt ist eine Vorform des Modells publiziert in Feldtkeller (2010b).

Tabelle 1: Geschichtliche Abfolge der Sozialformen von Religion

Phasen	Sozialformen	
Erste Phase (seit der Altsteinzeit)	Verwandtschaftsgruppe	Kulturgütergemeinschaft
Zweite Phase (seit der ‚neolithischen Revolution' und den frühen ‚Hochkulturen'	Imperiale Religion	Wissensgemeinschaft
Dritte Phase (seit dem ersten Jahrtausend v. Chr.)	Menschheitskommunikation	Kosmopolitisches Netzwerk

Menschheitsgeschichte unterschieden. Jede dieser Phasen hat zwei neue Sozialformen von Religion hervorgebracht, so dass sich daraus insgesamt sechs verschiedene Sozialformen von Religion in Verbindung mit den jeweils zugehörigen Kommunikationsstrukturen ergeben.

2. Erste Phase: seit der Altsteinzeit

Die älteste Sozialform von Religion, die wir kennen, ist die *Verwandtschaftsgruppe* (Müller-Karpe 1998: 65 f). In der anthropologischen Interpretation von Befunden zur Frühgeschichte der Menschheit wird allgemein davon ausgegangen, dass die Menschen der Altsteinzeit in nomadischen Gruppen mit einer Größenordnung von ungefähr 50 Personen lebten. Eine solche Gruppengröße erlaubte es, in optimaler Weise die Überlebensvorteile zu nutzen, die sich aus der besonderen menschlichen Fähigkeit zur symbolischen und später auch zur sprachlichen Kommunikation ergaben: sie konnten gemeinsam auf Gefährdungen reagieren und sie konnten gemeinsam Jagd auf Arten von Großwild machen, die ein einzelner Mensch nicht hätte töten können.

Die Befunde zu den Besonderheiten der menschlichen Entwicklung während der Lebensspanne (lange unselbstständige Phase in der Kindheit und lange mögliche Lebensphase nach der Fortpflanzungsfähigkeit) lassen darauf schließen, dass Menschen schon seit einer für die menschliche Evolution relevanten Zeit in der Regel in Gruppen zusammenlebten, die drei und mehr Generationen umspannten (Lahdenperä 2004). Diese Gruppen können sinnvoll nur als Verwandtschaftsgruppen gedacht werden, d. h. als Gruppen, bei denen die Zugehörigkeit durch Geburt

erworben wurde und im Prinzip auf Lebenszeit bestand, abgesehen von Regeln für die Teilung oder Zusammenführung von Gruppen und von Regeln über den Wechsel der Gruppenzugehörigkeit anlässlich der Wahl von Geschlechtspartnern. Dabei versteht sich, dass ‚Verwandtschaft' niemals nur biologisch bestimmt werden kann, sondern immer auch sozial konstruiert ist.

Dies verbindet sich mit den ältesten Anzeichen für ‚Religion', die es in der Menschheitsgeschichte gibt: vor ungefähr 100.000 Jahren haben Menschen damit begonnen, ihre Verstorbenen in ritueller Weise zu bestatten. Im Zusammenhang mit Bestattungen finden sich sehr früh Hinweise darauf, dass die Menschen der Altsteinzeit sich menschliches Leben über den Tod hinaus zu einer größeren zeitlichen ‚Ganzheit' verlängert vorgestellt haben: Grabbeigaben, besondere Behandlungen der Körper von Verstorbenen oder Ausrichtungen von Gräbern nach der untergehenden bzw. aufgehenden Sonne (May 1986). Gleichzeitig kann angenommen werden, dass die Bestattungsriten eine soziale Bedeutung für die Überlebenden hatten: der Zusammenhalt einer Gruppe der vermuteten Größe lässt sich nachhaltiger gewährleisten, wenn als Bindeglied für die Bestimmung von Verwandtschaft nicht nur lebende Personen in Frage kommen, sondern auch bereits Verstorbene, und wenn diese Verstorbenen in irgend einer Form als weiter präsent und damit sozial relevant gedacht werden können. Die Bezugnahme auf gemeinsame Ahnen könnte bereits zu diesem Zeitpunkt zum entscheidenden Gesichtspunkt für das Selbstverständnis von menschlichen Verwandtschaftsgruppen geworden sein (vgl. ausführlicher Feldtkeller 2005).

Mit den genannten Rückschlüssen aus altsteinzeitlichen Befunden sind bereits alle wichtigen Merkmale genannt, die für die Verwandtschaftsgruppe als Sozialform von Religion bis heute gelten: sie organisieren ihre Zusammengehörigkeit durch die Bezugnahme auf die Abstammung von gemeinsamen Ahnen, sie interpretieren ihre Zusammengehörigkeit durch Mythen, in denen die Ahnen eine wichtige Rolle spielen, und sie verkörpern ihre soziale Ordnung durch Riten. Eine zentrale Rolle spielen dabei die so genannten ‚Übergangsrituale im Lebenslauf', die anlässlich von Geburt, Geschlechtsreife, Familiengründung und Tod stattfinden, wodurch die Gruppe der Lebenden in verschiedene ‚Altersklassen' gegliedert wird (klassisch: van Gennep 2005 [1909].

Die Kommunikation und Weitergabe von Religion erfordert in Verwandtschaftsgruppen keinen zusätzlichen Vorgang über die Praxis von Religion hinaus. Die Durchführung von Ritualen kann von Gruppenmitgliedern nach und nach erlernt werden, indem sie bei Ri-

tualen anwesend sind und stufenweise in die Rollen hineinwachsen, aus denen heraus sie selbst später Rituale ausüben werden. Die für eine Gruppe relevanten Mythen werden weitergegeben, indem sie erzählt werden, was zugleich der Akt ihrer Aktualisierung für das Selbstverständnis der Gruppe ist.

Obwohl die entscheidende Sozialgestalt von Religion in der frühen Menschheit die Verwandtschaftsgruppe war und Religion normalerweise nur innerhalb der Gruppe praktiziert und kommuniziert wurde, reicht dies doch nicht aus, um den gesamten Befund zu erklären. Die annähernd weltweite Verbreitung von neuen Kulturgütern einschließlich derjenigen, die wir aus heutiger Sicht als ‚religiös' interpretieren können, geschah viel zu rasch, als dass dies allein durch Weitergabe innerhalb von Verwandtschaftsgruppen erklärt werden könnte. Archäologisch nachweisbar ist dies zunächst wiederum anhand der rituellen Bestattung: die geografische Streuung der Befunde bereits in der frühesten Phase ihres Auftretens ist so groß (Ohlig 2002: 34 f), dass sie unmöglich allein aus dem Verhalten der Nachkommen einer einzigen Gruppe erklärt werden kann. Ähnliches wiederholt sich in der späteren Altsteinzeit (ab 40.000 v. Chr.) bei der geografischen Verbreitung von Figuren in Menschengestalt und bei der Streuung von Höhlenmalereien (Müller-Karpe 1998: 34).

Um solche Befunde zu erklären, müssen wir annehmen, dass es irgend eine – wenn auch sehr lose und gelegentliche – Kommunikation von religiösen Inhalten auch *zwischen* Verwandtschaftsgruppen gegeben hat. Als mögliche Anlässe dafür reicht es von dem auszugehen, was völlig unabhängig von religiösen Zusammenhängen als Begegnungsraum zwischen den verschiedenen nomadischen Verwandtschaftsgruppen auf der Hand liegt: Austausch von Geschlechtspartnern (durch friedliche Vereinbarung oder Raub), Konflikte um Lebensressourcen (Kelly 2005), möglicherweise auch bereits friedlicher Austausch von Gütern. In solchen Fällen ist es möglich, dass religiöse Praktiken und Überzeugungen einer fremden Verwandtschaftsgruppe nicht nur zur Kenntnis gelangten, sondern auch von ihr übernommen wurden – mit all den kreativen Veränderungen, die sich bei Beobachtung und Nachahmung von selbst einstellen. Fremde religiöse Praktiken werden insbesondere dort übernommen worden sein, wo sie als attraktiv empfunden wurden und als Bereicherung für die eigene Lebensführung.

In manchen Fällen mag der Austausch von religiösen (oder auch anderen) Anschauungen und Praktiken eine gewisse Nähe zwischen einander benachbarten Verwandtschaftsgruppen konstituiert haben –

insbesondere wenn sie mit dem friedlichen und gegenseitigen Austausch von ‚Ehe'-Partnern verbunden war. In anderen Fällen wird dies nicht der Fall gewesen sein, vor allem wenn es um Konflikt und Raub ging. In vielen Fällen wird es zur ‚Mitteilung' von religiösen Gehalten gar nicht auf Betreiben der bisherigen Träger einer bestimmten Praxis gekommen sein, sondern durch Aneignung. Eine solche Sozialform von Religion ist vielleicht am besten mit dem Begriff einer *Kulturgütergemeinschaft* beschrieben.

Diese sehr lose, durch Attraktivität und zufällige Berührungen induzierte Form der religiösen Kommunikation ist unter veränderten Vorzeichen bis heute von Bedeutung, wo die Möglichkeiten zur Kenntnisnahme religiöser Praktiken von überall auf der Welt enorm gesteigert sind, ohne dass dadurch über die gemeinsame Benutzung von Kulturgütern hinaus irgendeine Form von verbindlicher Gemeinschaft zustande käme.

3. Zweite Phase: seit der ‚neolithischen Revolution' und den frühen ‚Hochkulturen'

Zu den beiden bisher beschriebenen Kombinationen aus Kommunikationsstruktur und Sozialform von Religion (Verwandtschaftsgruppe und Kulturgütergemeinschaft) traten zwei neue hinzu in dem Maße, wie menschliche Gesellschaften komplexer wurden und auch über die Verwandtschaftsgruppe hinaus engere Verbindlichkeiten forderten. Die Entwicklung dazu beginnt mit dem Übergang zu Sesshaftigkeit und Ackerbau ab dem 9. Jahrtausend v. Chr., und sie ist voll ausgeprägt mit den sogenannten ‚Hochkulturen' ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr. mit ausdifferenzierten Berufsrollen und sozialen Ständen.

Für die Religionsgeschichte relevant sind dabei zwei der soziologisch beschreibbaren Entwicklungen. Die erste davon ist die Entstehung politischer Herrschaft verbunden mit einer Kommunikation der Macht. Von Anfang an wurden dabei religiöse Symbole zur Legitimation von politischer Herrschaft herangezogen, so dass man in den Großreichen von Ägypten und Mesopotamien den Beginn einer neuen Sozialform von Religion festmachen kann, die sich als *imperiale Religion* bezeichnen lässt.

Die Idee personaler Gottheiten, die in einer Mehrzahl auftreten und ikonografisch voneinander unterschieden werden, ist in der Religionsgeschichte genau in diesem Zusammenhang erstmals eindeutig nach-

weisbar: die ägyptische Königsideologie erschuf eine Art von göttlicher Verwandtschaftsgruppe, in der die Gottheiten zu Ahnen der regierenden Pharaonen wurden und diese in ihre Herrschaft einsetzten (Schulze 1980). Von diesem Moment der Geschichte an zieht sich eine Spur religiös legitimierter Herrschaft über die Großreiche der Antike und des Mittelalters bis hin zu neuzeitlichen Ideologien göttlicher Beauftragungen von Herrschern. Die Kommunikationsstrukturen imperialer Religionen waren dabei stets so gestaltet, dass von allen Untertanen des jeweiligen Reiches die Anerkennung der herrschaftslegitimierenden Symbole verlangt wurde, während es jedoch in aller Regel nicht darum ging, ein geschlossenes System religiöser Überzeugungen und Praktiken zu übernehmen.

Die Sozialform der imperialen Religion setzt Religion erstmals in einen eindeutig positiven Bezug zu Gewalt. Deutlich sichtbar wird dies bereits an der sogenannten ‚Narmer-Palette', auf der sich der mutmaßliche Begründer der ersten ägyptischen Dynastie mit den religiösen Symbolen seiner Macht darstellt (Abbildung bei Müller-Karpe 1998: 245). Im Zuge dessen wird auch ein expliziter Zusammenhang zur Gewaltausübung dargestellt. Narmers Sieg über seine Feinde wird repräsentiert durch am Boden liegende Körper, denen der Kopf abgeschlagen und zwischen die Beine gelegt ist.

Eine zweite Sozialform von Religion, die mit dem Beginn der ‚Hochkulturen' neu zu den bestehenden Sozialformen hinzutritt, sind *Wissensgemeinschaften*. Mit der Ausdifferenzierung von verschiedenen Rollen in der Gesellschaft wurde die Erhebung, Ansammlung und Weitergabe von Wissen zur Aufgabe einer besonderen Elite von Gelehrten, die sich professionell damit beschäftigen konnte und von anderen Aufgaben freigestellt war. Die Erfindung und Benutzung von Schrift ging bald aus diesen Kreisen hervor als ein neues Medium, das nicht nur zur Kommunikation über Entfernungen hinweg geeignet war, sondern auch erstmals in der Geschichte der Menschheit zur Speicherung von komplexem Wissen außerhalb des menschlichen Gehirns (Donald 1991). Dies bedeutete jedoch nicht den sofortigen Verzicht auf das möglichst genaue Auswendiglernen von Wissen. Bis in die Gegenwart blieb das Auswendiglernen neben der Verschriftlichung eine wichtige Form der Bewahrung von Wissen, weil es den Vorteil eines schnelleren Zugriffs auf das Wissen und damit schnellerer Anwendbarkeit bietet und weil es die exklusive Verwendung von Wissen durch eine bestimmte Trägerschaft besser zu sichern vermag als die Schriftform.

Die Kommunikation von Wissen geschah und geschieht entweder in direkten Lehrer-Schüler-Verhältnissen oder in Schulbetrieben, in denen die Wissenskommunikation stärker institutionalisiert ist und in Gruppen geschieht. Von Anfang an war religiöses Wissen (z. B. Ritualanleitungen, Gebetsformeln, mythische Erzählungen) integraler Bestandteil dessen, was von den Wissenseliten gesammelt, bewahrt und weitergegeben wurde. In manchen Fällen konzentrierte sich das Wissensinteresse bestimmter Eliten sogar mehr oder weniger ganz auf religiöse Inhalte, so wie dies in den Überlieferungen der Fall ist, die in der antiken indischen Kultur unter dem Namen „Wissen" *(Veda)* weitergegeben wurden und zu deren Trägern sich immer stärker die Kaste der Brahmanen herausbildete. Später wurden buddhistische und christliche monastische Orden zu wichtigen Trägergruppen religiöser Wissenskommunikation.

4. Dritte Phase: seit dem ersten Jahrtausend vor Christus

Einen bisher letzten historischen Übergang, mit dem sich die Zahl der von Religionen benutzten Sozialformen und damit verbundenen Kommunikationsstrukturen erneut erweiterte, bildet das erste Jahrtausend v. Chr. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit werden nun Formen der Kommunikation sichtbar, die ausdrücklich mit keinerlei Regel der Exklusion verbunden sind, sondern die darauf zielen, nach Möglichkeit die ganze Menschheit zu erreichen. Gleichzeitig ist die Vorstellung einer Menschheit, die durch gemeinsame Merkmale miteinander verbunden ist und die in irgendeiner Form dazu bestimmt ist, eine große Gemeinschaft zu bilden, erst in dieser Zeit ernsthaft gedacht worden.

Als Bezeichnung für diese neue Kommunikationsstruktur bietet sich der Begriff *Menschheitskommunikation* an. Auch in diesem Fall ist es so, dass von Anfang an nicht-religiöse und religiöse Bezüge nebeneinander stehen: Die großen Denker der klassischen griechischen Philosophie – Sokrates, Platon und Aristoteles – begannen in einer Weise Gedanken zu formulieren und an die menschliche Vernunft zu appellieren, wie sie nicht mehr an eine bestimmte ethnische Gruppe, sondern potenziell an alle Menschen gerichtet ist. Ungefähr gleichzeitig wirke Siddharta Gautama, der historische Buddha.[4] Am entstehenden Buddhismus lässt sich noch deutlicher als an der griechischen Philosophie beobachten, wie tatsächlich

4 Für einen Überblick siehe z. B. Freiberger/ Kleine (2010).

Maßnahmen ergriffen wurden, um möglichst weite Teile der Menschheit zu Adressaten der Botschaft zu machen: Der Buddha war durch die Erfahrung seiner Erleuchtung zu der Überzeugung gelangt, dass alles Dasein in dieser Welt Leiden ist, weil es bedeutet, im Kreislauf von Tod und Wiedergeburt gefangen zu sein, und damit ständigem Werden und Vergehen ausgesetzt zu sein. Der Buddha nimmt für sich in Anspruch, den einzigen Weg gefunden zu haben, der zur Befreiung aus diesem Leiden führt (vgl. Feldtkeller 2009): den ‚Edlen achtfachen Pfad'. Weil alle Menschen demselben Leiden unterworfen sind, soll nun Sorge dafür getragen werden, dass alle Menschen von der Möglichkeit zur Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten erfahren. Mit der Ausrichtung dieser Botschaft wurde der Orden der buddhistischen Mönche und Nonnen (*sangha*) betraut. Eine Lebensweise in Besitzlosigkeit, Heimatlosigkeit und Ehelosigkeit erlaubte es insbesondere den Mönchen (eingeschränkter den Nonnen), von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf zu ziehen und die buddhistische Lehre zu predigen. Im Verlauf weniger Jahrhunderte sind buddhistische Mönche so durch den ganzen indischen Subkontinent gezogen und haben über Zentralasien China erreicht. In westlicher Richtung gelangten sie offenbar bis nach Ägypten, ohne dort allerdings dauerhafte Wirkungen zu hinterlassen. Die Lebensform einer Heimatlosigkeit im Dienst einer Botschaft an die Menschheit wurde jedoch im Mittelmeerraum aufgenommen von der Orphik und von manchen Philosophenschulen; später vor allem von den frühchristlichen Missionaren und manchen Formen des christlichen Mönchtums.

Die Idee der Menschheitskommunikation blieb allerdings eher ein Ideal, als dass es einer Religion tatsächlich gelungen wäre, die Einheit der Menschheit als Sozialform zu verwirklichen. Wegen der Realitätsferne der Idee einer Menschheitskommunikation führte die Bemühung darum zu einer neuen Sozialform, in der sich sozusagen Idee und Wirklichkeit miteinander verbanden, und die man als ein *kosmopolitisches Netzwerk* bezeichnen könnte: zunächst auf lokaler Ebene und in kleinen Zahlen entstanden Religionsgemeinschaften, für die es tatsächlich keine Rolle mehr spielte, woher jemand kam und welchen ethnischen Hintergrund er oder sie hatte. Bei erfolgreicheren religiösen oder philosophischen Lehren, die an vielen verschiedenen Orten Anhänger gewinnen konnten, bildeten sich nach und nach überregionale Netzwerke, innerhalb derer die Angehörigen der Gemeinschaft grenzüberschreitend reisen konnten und überall Aufnahme fanden – wiederum unabhängig von ihrer Herkunft. Am Christentum oder Manichäismus des 3. Jahrhunderts n. Chr.

beispielsweise mit seiner Verbreitung sowohl im Römischen als auch im Persischen Reich lässt sich das gut beobachten.[5]

Die Tatsache, dass Religionen mit der Idee einer Menschheitskommunikation sich zwar der Intention nach an die ganze Menschheit richteten, aber oft nur relativ kleine, dafür aber kosmopolitisch zusammengesetzte Gruppen hervorbringen konnten, führte dazu, dass sich die Kommunikationsstrukturen nach außen und nach innen deutlich voneinander unterschieden und dass auf diese Weise erneut Exklusionen eingeführt wurden. Neben die Form der Kommunikation, mit der man sich weiter darum bemühte, alle Welt zu erreichen, trat eine andere Form der Kommunikation, die nur für Eingeweihte bestimmt war. So unterschied das frühe Christentum deutlich zwischen den Inhalten, die Menschen auch vor ihrer Taufe zugänglich gemacht wurden, und Inhalten, die den Getauften vorbehalten blieben. Ohne ausgeprägte Menschheitskommunikation findet sich die Form des kosmopolitischen Netzwerks bei den so genannten Mysterienreligionen, die zwar ebenfalls keine bestimmte ethnische Zugehörigkeit als Voraussetzung für den Eintritt verlangten, aber nur durch eine Einweihung Zutritt zur inneren Kommunikation gewährten.

5. Transformationen in der Moderne

Die dargestellten Sozialformen und Kommunikationsstrukturen von Religion konnten in der hier vorgelegten Skizze nur knapp vorgestellt werden. Die Anwendungsmöglichkeit des Modells ergibt sich vor allem aus den Kombinationen der sechs grundlegenden Sozialformen, die in der Religionsgeschichte immer wieder gebildet werden und zerfallen. Die Situation der Religionen in der Moderne hat m. E. keine grundsätzlich neuen Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion hervorgebracht, sondern sie lässt sich interpretieren als Transformation und Verschiebung innerhalb bzw. zwischen den grundsätzlich mit langer Kontinuität weiter bestehenden Sozialformen, die zwar neue Medien der Kommunikation nutzen, aber dabei keine völlig neuartigen Konfigurationen zwischenmenschlicher Kommunikation erzeugen.

Die wichtigste Veränderung in der sozialen Gestalt von Religion in Europa während des 20. Jh. war die fast vollständige Auflösung von *imperialer Religion*. Das Ende der staatlich sanktionierten Verbindlichkeit

5 Für das Christentum klassisch dazu Kretschmar (1974).

von Religion lässt andere Sozialgestalten von Religion wieder stärker hervortreten und erweitert den Handlungsspielraum, der in den damit verbundenen Kommunikationsstrukturen eröffnet ist. Die *Verwandtschaftsgruppe* hat sich im Europa des 20. Jh. sozialstrukturell stark verändert, ist aber nach wie vor bedeutsam für eine religiöse oder auch nicht-religiöse Prägung. Die Möglichkeiten, mit Menschen überall auf der Welt frei nach Interessen eine *Kulturgütergemeinschaft* zu bilden, haben sich stark erweitert. Verschiebungen von religiösen zu nicht-religiösen Selbstverständnissen lassen sich am stärksten wahrnehmen im Bereich der *Wissenskommunikation,* der *Menschheitskommunikation* und der *kosmopolitischen Netzwerke:* während Wissen und Bildung lange Zeit zu einem erheblichen Teil religiös motiviert waren, hat sich im 20. Jh. sehr breit eine nicht-religiöse gesellschaftliche Definition von Bildungsstandards durchgesetzt. Die von Religionen lange Zeit als Vision vor Augen gestellte Menschheitskommunikation ist im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert sehr viel stärker zur Realität geworden als dies noch kurze Zeit vorher denkbar war – aber auf eine Weise, die mit Religion wenig zu tun hat (vgl. Friedman 2005; für die Religionen: Beyer 2006). In Verbindung damit sind kosmopolitische Netzwerke entstanden, die ebenfalls religiös-weltanschaulich z. T. ungebunden sind und die damit in Konkurrenz getreten sind zu den besonderen Möglichkeiten, die früher weitgehend den religiösen kosmopolitischen Netzwerken vorbehalten waren.

Literatur

Bell, Catherine. 2006. „Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion", in: History and Theory 45: 27–46.

Beyer, Peter. 2006. Religions in a Global Society. London, New York

Donald, Merlin. 1991. Origins of Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. Cambridge (Mass).

Feldtkeller, Andreas. 2005. Grundtypen der Begründung von menschlicher Würde in der Religionsgeschichte, in: Wilfried Härle / Reiner Preul (Hg.) Menschenwürde. Marburg, 25–47.

Feldtkeller, Andreas. 2009. Wahrheitsansprüche des Buddhismus, in: Wilfried Härle / Reiner Preul (Hg.): Wahrheit. Marburger Jahrbuch Theologie XXI, Leipzig, 27–42.

Feldtkeller, Andreas. 2010a. „Religion, Atheismus und *conditio humana*", in: Aufklärung und Kritik 17(3); 153–164.

Feldtkeller, Andreas. 2010b. Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und

ihre Konfliktbereitschaft, in: Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Zürich, 43–69.
Feldtkeller, Andreas. 2011. „Der kognitive Ansatz in der Religionswissenschaft", in: Evangelische Theologie 71: 245–258.
Freiberger, Oliver / Kleine, Christoph. 2010. Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung. Göttingen.
Friedman, Thomas L. 2005. The World is Flat. The Globalized World in the Twenty-First Century, London.
Geertz, Armin W. 2004. Cognitive Approaches to the Study of Religion, in: Peter Antes / Armin W. Geertz / Randi R. Warne: New Approaches to the Study of Religion, Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches, Berlin, New York, 109–138.
Gennep, Arnold van. 2005. Übergangsriten (Originaltitel: Les rites de passage [1909]). Frankfurt a. M.
Kelly, Raymond C. 2005. „ The Evolution of Lethal Intergroup Violence", in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America: 15294–15298.
Kretschmar, Georg. 1974. Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, in: Heinzgünter Frohnes / Uwe W. Knorr (Hg.): Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. I: Die Alte Kirche, München, 94–128.
Lahdenperä. Mirkka u. a. 2004. „Fitness benefits of prolonged post-reproductive lifespan in women", in: Nature 428: 178.
May, Fabienne. 1986. Les sépultures préhistoriques. Étude critique.
Müller-Karpe, Hermann. 1998. Grundzüge früher Menschheitsgeschichte, Bd. I: Von den Anfängen bis zum 3. Jahrtausend v. Chr., Darmstadt.
Ohlig, Karl-Heinz. 2002. Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt.
Schulze, Peter H. 1980. Auf den Schwingen des Horusfalken. Die Geburt der ägyptischen Hochkultur. Bergisch-Gladbach.

III.4 Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme, politische Religionen

Vasilios N. Makrides

1. Einführung

Sind die Kulte um den Sänger Elvis Presley und Prinzessin Diana als religiös einzustufen? Gilt dasselbe für den ‚Kult der Menschheit' von Auguste Comte im 19. Jahrhundert? Wie sieht es aus mit umfassenden politisch-ideologischen Systemen des 20. Jahrhunderts, dem Marxismus-Leninismus und dem Nationalsozialismus? Es geht um unterschiedliche, soziokulturell oder soziopolitisch verankerte Phänomene, die jeweils einen grundlegend säkularen (d. h. weltlichen, irdischen, diesseitigen) Charakter aufweisen, was die Negation einer jenseitigen, übernatürlichen Welt explizit und implizit voraussetzt oder zur Folge hat. In diesem Beitrag wird eine Typologie solcher säkularen Optionen herausgearbeitet. Die ganze Thematik interessiert nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch andere Fächer wie die Theologie (Lutterbach 2008), die (Religions-)Soziologie (Greil/Robbins 1994) und die Geschichtswissenschaft (Gentile 1990). Ein starkes Interesse besteht seit den 1970er Jahren in der Totalitarismus-Forschung, deren besonderes Augenmerk den Politischen Religionen gilt (s. unten). In all diesen Ansätzen fehlte es aber meistens an einer engeren Bindung zu religionswissenschaftlichen Theorien.

Die schwierigste Frage betrifft das Verhältnis dieser säkularen Phänomene zu dem, was man unter ‚Religionen' im herkömmlichen Sinne versteht. In gängigen Einführungen in die Religionswissenschaft wird deshalb diese Thematik ausgeklammert oder bestenfalls am Rande behandelt. Es herrscht die Ansicht, solche Phänomene seien eigentlich, trotz mancher Ähnlichkeiten oder Analogien, keine Religionen. Für diejenigen, die die Verbindung zu etwas Übernatürlichem als wichtiges Unterscheidungsmerkmal von Religionen betrachten und von einem substanzialistischen Religionsbegriff ausgehen, fallen säkulare Phänomene

aus dem Gegenstandsbereich von ‚Religion'. Ohnehin verweigern deren Vertreter meistens den Beinamen ‚Religion', insbesondere wenn sie gegen traditionelle Religionen polemisieren. Andererseits gibt es Forscher, die von einem funktionalistischen Religionsbegriff ausgehen und die solche Phänomene entweder als Religionen oder in enger Verbindung mit ihnen behandeln. Das Problem dabei ist die erhebliche Ausdehnung des Religionsbegriffs, der somit ‚alles' umfassen kann, von Rockkonzerten bis Grillabenden. Auch Phänomene wie der Nationalismus, der Positivismus, der Marxismus, die Psychoanalyse/der Freudianismus oder der Darwinismus/der Evolutionismus wurden als ‚säkulare Religionen' betrachtet (vgl. Yinger 1970: 193–202; Midgley 1985: 15). Selbst der Sport samt den dazu gehörenden Lebensorientierungen wird manchmal als ‚Religion' bezeichnet oder zumindest mit ihr in enge Verbindung gebracht (Koch 2002).

Sind solche säkularen Phänomene nun als ‚religiös' einzustufen? Oder eben gerade nicht? Angesichts der unterschiedlichen Voraussetzungen und Kriterien in der Religionswissenschaft oder breiteren Religionsforschung wird es möglicherweise keine endgültige, allgemein akzeptierte Antwort dazu geben. Je nach zugrunde gelegtem Religionsverständnis oder -begriff werden solche Phänomene entweder aus der jeweiligen Perspektive ausgeklammert oder mitberücksichtigt. Diese Klassifikationsschwierigkeit erklärt, warum manche Forscher von diesen Phänomenen als Religionen sprechen, während andere Forscher Begriffe wie ‚Nichtreligionen', ‚Quasireligionen' oder ‚religionsähnliche' Phänomene verwenden. Mein Plädoyer ist nun, diese sehr unterschiedlichen Phänomene stärker in den religionswissenschaftlichen Blick zu nehmen und ihr multidimensionales, komplexes Verhältnis zu den traditionellen Religionen systematischer zu untersuchen, und zwar abgesehen von der Frage ihrer endgültigen Klassifikation. Trotz abweichender Perspektiven bestreitet ohnehin niemand, dass diese Phänomene einen wie auch immer gearteten Bezug zu den traditionellen Religionen aufweisen. Diesen Bezug sollte die Religionswissenschaft intensiver als bisher unter die Lupe nehmen und ein stärkeres Interesse für solche Phänomene zeigen, die neue Einsichten sowohl in die menschliche Natur als auch in das Funktionieren menschlicher Gesellschaften erlauben können. Das ständige Hineinspielen von Religion in andere Kulturbereiche kann somit besser begriffen werden. Die hier vorliegende Diagnose postuliert nicht, die gesamte Kultur sei religiös, sondern, dass sie in manchen Sphären ‚religiös' gefärbt sein kann.

Historisch und geographisch gesehen finden sich säkulare Phänomene in hohem Maße in der Europäischen Religionsgeschichte, die ab der frühen Neuzeit bis heute von einer Pluralität von Sinnoptionen und Wissenskulturen gekennzeichnet ist (Makrides 2009). Dies war die Folge der vielfältigen religiösen, philosophischen, kulturellen und soziopolitischen Kritik am etablierten (westeuropäischen) Christentum, was zum modernen ‚säkularen Zeitalter' (Taylor 2009) führte. Aufgrund ihrer Absicht, das Christentum zu ersetzen, entwickelten säkulare Systeme teilweise ähnliche Strukturen, z. B. Doktrinen, Rituale, Feste oder Gemeinden. Überdies weisen die Konzepte ‚sakral/säkular' oder ‚natürlich/übernatürlich' historisch eine christlich-europäische Spezifik auf. Zwar lassen sie sich auch in außereuropäischen Kulturen antreffen, wie z. B. im Konfuzianismus oder im Islam, doch bekam ihre christlich-europäische Prägung universelle Bedeutung – wie im Falle des modernen säkularen oder religiös neutralen Nationalstaates. Ähnliches gilt für das Konzept des Übernatürlichen. Transzendenz- und Jenseitsvorstellungen finden sich zwar in vielen Religionen und Kulturen, doch erlangten der Supranaturalismus, d. h. der Glaube an die Existenz einer übernatürlichen, unsichtbaren Welt und die damit verbundene ontologische Kluft zwischen Transzendentem und Immanentem, eine besondere Bedeutung im christlichen Europa, wie auch die Spannung zwischen Diesseits und Jenseits. Die säkularen Optionen in Europa erhielten überdies einen wichtigen Impuls durch die progressive Liberalisierung der religiösen und weltanschaulichen Lage. Der Säkularismus trat als soziopolitisches Leitmotiv auf. In Verbindung mit Säkularisation (Verstaatlichung kirchlicher Besitztümer) und Säkularisierung (Ausdifferenzierung der Gesellschaft und Ablösung der weltlichen Macht von der Religion) stellte er den Versuch dar, die säkulare Option im Gegensatz zum Christentum gesellschaftlich zu etablieren. Damit soll nicht die Existenz derartiger säkularer Projekte auch in außereuropäischen Gesellschaften geleugnet werden, wie im Falle des Maoismus in China während der ‚Kulturellen Revolution' (1966–1976) oder des ‚Kimilsungismus' im kommunistischen Nordkorea – so genannt nach dem Herrscherkult und der Ideologie um Kim Il-sung.

Da die zu untersuchenden säkularen Phänomene sehr vielfältig sind, bedarf es dafür einer Typologie auf der Basis ihrer strukturellen Hauptmerkmale. Deshalb wird nachfolgend zwischen Kulten um außerordentliche Personen, säkularen Sinn- und Deutungssystemen und Politischen Religionen unterschieden. Dabei geht es keineswegs um hermetisch von einander abgeschlossene Kategorien säkularer Optionen,

denn Interferenzen und Überlappungen zwischen ihnen sind durchaus vorhanden. Ferner gibt es eine Pluralität von Erscheinungsformen innerhalb ein und derselben Kategorie.

2. Kulte um außerordentliche Personen

Eine erste Gruppe bilden verschiedene Kulte um besondere, als außerordentlich und charismatisch geltende Personen in einem säkularen Rahmen. Solche Personen (Kultobjekte) erfahren als ‚irdische Götter' eine vielfältige Verehrung von ihrer Umwelt. Diese kann individuell oder kollektiv (Kultgemeinschaft) sein, sie beinhaltet in manchen Fällen inszenierte und ritualisierte Handlungen (z. B. Morgen- oder Gedenkfeier, Lesungen, Festakte, Zeremonien, Prozessionen, Wallfahrtsorte) und erinnert an traditionelle religiöse Kulte (z. B. Ahnen- oder Heiligenkulte). Solche Kulte können zu Lebzeiten dieser Personen oder nach deren Tod entstehen, kurz- oder langlebig sein, spontan erscheinen und diffus existieren oder systematisch konstruiert, organisiert und vermittelt werden. Sie sind auch ein wichtiger Bestandteil von manchen säkularen Sinn- und Deutungssystemen, insbesondere aber von Politischen Religionen. Zu dieser breiten Kategorie gehören etwa Kulte um Könige, Staatsmänner und Politiker (z. B. Friedrich II., Bismarck, Atatürk), um geniale Schriftsteller (z. B. Shakespeare, Goethe, Schiller, Puškin), Denker (z. B. Voltaire, Rousseau) und Wissenschaftler (z. B. Newton, Haeckel, Einstein), um Revolutionäre, Helden und Märtyrer als ‚Nationalheilige' (z. B. während der Französischen Revolution), um politische Aktivisten (z. B. Luxemburg, Che Guevara), um Stars aus der Unterhaltungsindustrie, um herausragende Sportler oder um Medienpersonen. Die Gründe der vermehrten Erscheinung von solchen Kulten in der (europäischen) Moderne sind unterschiedlich (Kerber 1997). Unter anderem hat dies mit der Krise der christlichen Kirchen zu tun, was zum Attraktivitätsverlust oder sogar zum Untergang von traditionellen Kulten und Kultgemeinschaften und zur Suche nach säkularen Alternativen führte.

Trotzdem sind säkulare Kulte um Personen nicht immer gegen christliche oder religiöse Kulte gerichtet, denn ihr Verhältnis zu diesen gestaltet sich sehr unterschiedlich. Manchmal koexistieren säkulare und religiöse Kulte ohne Bezug zueinander oder Konkurrenzsituationen, wie beim Kult um Max Weber oder Ludwig Wittgenstein (Makrides 2008). In anderen Fällen führt die Koexistenz zur Komplementarität, wie der Kult um Prinzessin Diana unter christlichen Feministinnen (Nathanson

1999). Diese Art von Koexistenz kann aber auch zur Spannung führen, was den Beginn eines möglichen Konflikts bedeuten kann, wie beim Kult um Bismarck und die deutsche Nation (Breitenborn 1990). Eine weitere Entwicklungsstufe wird erreicht, sobald diese Spannung in Konkurrenz und Polemik mündet, insbesondere wenn die säkularen Kulte als Ersatz für religiöse Kulte gelten wollen, was religiöse Akteure zu Gegenmaßnahmen provoziert – so geschehen beim Kult um Ferdinand Lassalle im Rahmen der religionskritischen Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert und den katholischen Reaktionen darauf (Korff 1975; 1984; Herzig 1987).

3. Säkulare Sinn- und Deutungssysteme

In dieser Kategorie tritt der ausdrückliche Gegensatz zwischen säkularen und religiösen Systemen deutlicher hervor, denn es wird ein umfassenderes säkulares Sinn- und Deutungssystem als Lebensorientierungsmodell in der Regel mit der Absicht artikuliert, traditionelle Religionen obsolet zu machen. Solche Systeme können um das Ideensystem einer Person oder um verschiedene Weltanschauungen und Lebensphilosophien entstehen und dienen der Legitimation und Etablierung entsprechender Ideale und Überzeugungen. Die Analogien zwischen säkularen und religiösen Orientierungsmustern und Erlösungsversprechen sind in vielen Fällen frappierend.

Solche Systeme können in verschiedenen Formen auftreten und an Einfluss gewinnen. Es geht zuerst um ‚säkulare Alternativen', welche meist individuell ausgerichtete Glaubens- und Lebensformen beinhalten, die auf der Basis von verabsolutierten Lebensbereichen oder einer persönlichen säkularen Weltanschauung konstruiert werden, gekoppelt mit scharfer Kritik an traditionellen Religionen. Solche säkularen Alternativen haben keinen oder nur einen begrenzten Rahmen für Organisations- und Gemeinschaftsbildung, was für eine erfolgreiche Konkurrenz mit traditionellen Religionen nicht ausreicht. Als Beispiel sei die ‚Euprax(s)ophy' (Kurtz 1994) genannt, eine nicht-religiöse, strikt säkulare Lebensform und Weltanschauung auf der Basis von rational-wissenschaftlichen und moralisch-humanistischen Prinzipien.

Eine umfassendere Kategorie bilden die ‚säkularen Ersatzsysteme', d.h., Weltanschauungen, Ideologien und Wissenskulturen, die im Kontext von breiteren sozialen Bewegungen und geistigen Strömungen entstehen. Charakteristisch hier ist einerseits die höhere Intellektuali-

sierung und Fundierung der säkularen Orientierung, die mit systematischer Kritik an traditionellen Religionen einhergeht. Andererseits gibt es eine zunehmende Organisation und Steuerung des säkularen Systems. Erwähnenswert ist weiterhin die sozialintegrativ wirkende Ritualisierung mancher säkularer Ersatzsysteme. Es gibt einen rudimentären oder ausgearbeiteten Kultapparat, der an denjenigen von traditionellen Religionen erinnert. Dies ist für die Verbreitung des Systems durch die Anwerbung von Anhängern und die Einprägung der neuen Ideen in ihrem Bewusstsein von großer Bedeutung. Die Kritik an traditionellen Religionen wird insofern nicht nur theoretisch unternommen, sondern auch mit Hilfe ästhetischer Medien rituell inszeniert, was eine Konkurrenz mit dem reichen Ritualapparat traditioneller Religionen ermöglicht. Trotzdem sind solche säkularen Ersatzsysteme generell nicht in der Lage, mit traditionellen Religionen auf gleicher Augenhöhe zu konkurrieren. In den meisten Fällen finden wir hauptsächlich eine funktionale (z. B. in Bezug auf eine Sinngebung) und nur zum Teil eine substanzielle/inhaltliche Substituierung von traditionellen Religionen. Als Beispiele seien hier die säkularen Systeme, die um das Leben und die Ideen von religionskritischen Denkern entstanden sind, wie um Auguste Comte und den ‚Kult der Menschheit' (Wright 1986; Wernick 2001), Friedrich Nietzsche (Cancik 2000), Ernst Haeckel im Rahmen des Monismus (Di Gregorio 2005; Braune 2009) sowie im Kontext organisierter Bewegungen von Freigeistigen (Simon-Ritz 1997).

Der Ritualisierungsprozess lässt sich gut anhand des ‚Kultes der Menschheit' von Comte studieren. Sein positivistisches System entfaltete sich im 19. Jahrhundert, als in Frankreich eine vermehrte Kritik am Christentum und ein Aufstieg säkularer Ersatzoptionen zu verzeichnen waren. Gemäß seinem Dreistadienmodell prognostizierte Comte den unausweichlichen Verfall von traditionellen Religionen. An ihrer Stelle versuchte er, eine neue diesseitige Religion zu errichten – mit Glauben, Kirche, sakralen Orten, Hierarchie, Liturgie, Sakramenten und Moral. Es wurde sogar ein neuer Kalender konzipiert, beginnend mit dem Datum der Französischen Revolution. Comtes System verehrte die Menschheit anstelle eines transzendenten christlichen Gottes (Wright 1986: 30–39). Die säkulare Ritualisierung war jedoch kein völlig neues Phänomen. Ähnliches konnte schon im Zuge der Französischen Revolution beobachtet werden (Baxmann 1989). Die Saint-Simonianer hatten zudem eine organisierte kirchenähnliche Struktur entwickelt und zwar mit der Absicht, ein umfassendes philosophisch-moralisches Glaubenssystem an Stelle des Christentums zu verbreiten (Charlton 1963: 65–79).

Interessanterweise erfuhr der ritualisierte ‚Kult der Menschheit' nicht in Frankreich selbst, sondern später im viktorianischen England eine kurzlebige Verbreitung. So gründete Richard Congreve in London die *English Church of Humanity*, wobei nach der internen Spaltung der Bewegung 1877/78 andere Anhänger das Konkurrenzzentrum *Newton Hall* eröffneten (Wright 1986: 73–124). Der ‚Kult der Menschheit' war ein Experiment, um zu prüfen, ob ein völlig säkular-humanistisches Glaubens- und Ritualsystem diejenigen zufrieden stellen könnte, die sich vom Christentum abgewandt hatten. Wahrscheinlich beschleunigte aber die fehlende dauerhafte institutionelle Etablierung des Menschheitskultes seinen Untergang. Seine Verbreitung blieb gering, da er keine besondere Attraktivität bei den Massen genoss. Die humanistisch konzipierte Liturgie konnte sich mit den vielschichtigen und emotionsgeladenen christlichen Ritualen langfristig nicht messen. All dies unterstreicht manche Schwierigkeiten von säkularen Sinn- und Deutungssystemen im Kampf gegen traditionelle Religionen.

4. Politische Religionen

Hier geht es um den Versuch eines politischen Systems, nicht nur Funktionen der Religion, sondern auch das religiöse System in seiner ganzen Breite zu ersetzen. Der dafür relevante Begriff ‚Politische Religionen' wurde 1938 durch Eric Voegelin geprägt. Er plädierte für eine Erweiterung des herkömmlichen Religionsbegriffs zur Erfassung anderer Kulturerscheinungen, indem er eine ‚religiöse Betrachtung' der großen soziopolitischen Systeme und Ideologien des 20. Jahrhunderts, nämlich des Bolschewismus und des Nationalsozialismus, unternahm (Voegelin 1993). Der Begriff diente später als begriffliches Werkzeug zum Diktaturvergleich und zur Deutung des Funktionierens totalitärer Systeme. Die Grundannahme ist, Religion werde von einer politischen Ideologie vereinnahmt und nachgebildet. Somit entstehe ein verbindliches und totalitäres Glaubenssystem mit ungeheurer Faszinationskraft und entsprechenden Heilserwartungen. Die Etablierung totalitärer Ideologien gehe mit einer Gewaltexplosion, Selbstkritikablehnung und Gehorsamsbereitschaft ihrer Anhänger einher, die – vergleichend betrachtet – auch in traditionellen Religionen vorkomme (Lübbe 1995; Maier 2000).

Jedoch ist eine solche wertende Verbindung von Religionen mit totalitären Systemen problematisch. Religionen werden hierbei lediglich mit Phänomenen in Verbindung gebracht, die grundsätzlich als ver-

werflich gelten. Außerdem richtet sich das primäre Interesse hauptsächlich auf die totalitären Systemen selbst und nicht auf Religionen. Politische Religionen können trotzdem für die Religionswissenschaft interessant werden, weil es um den systematischen, mitunter sogar gewaltsamen Versuch eines soziopolitischen Systems geht, eine allumfassende neue soziale Ordnung zu etablieren – mit eigenem Diskurs, Ideologie, Prämissen, Glaubenslehre, Orthodoxie und Häresie, heiligen Texten, Mystik, Symbolen, Mythen, Ritualen/Kulten, Kultstätten, Hierarchie, Heiligen/Märtyrern/Helden, Moralvorschriften, Normen, Wertesystem, Kontrollinstanzen, Praktiken, sozialer Struktur und einer Gemeinschaft von Anhängern/Gläubigen, Konvertiten und Apostaten. Politische Religionen versuchen als vollkommene Äquivalente zu traditionellen Religionen zu fungieren, sowohl was ihre inhaltlichen Merkmale als auch was ihre Funktionen für das Individuum und die Gesellschaft angeht – und dies obschon solche Systeme den Begriff ‚Religion' als Selbstbezeichnung ablehnen. Der Supranaturalismus wird durch die Transzendenz mit Blick auf eine utopische Zukunft innerhalb der Grenzen der Geschichte oder im Hinblick auf eine diesseitige messianische Heilserwartung ersetzt.

Als Paradebeispiele gelten der sowjetische Marxismus-Leninismus (1917–1991) und in geringerem Maße die entsprechenden Systeme in den ehemaligen Ostblockstaaten (Arvidsson/Blomquist 1987). Die umfangreichen Bezüge des Marxismus-Leninismus zu traditionellen Religionen werden aus unterschiedlichen Perspektiven diskutiert (Binns 1979; 1980; Lane 1981; Schirrmacher 2002; Froese 2008). Dieses System trat aufgrund einer systematischen Kritik, Widerlegung und Verfolgung traditioneller Religionen, insbesondere der Russischen Orthodoxen Kirche, unter anderem durch die Verbreitung des ‚wissenschaftlichen Atheismus' (Thrower 1983) als Anti-Religion auf. Für die Anhänger des Systems selbst waren aber neuartige ‚religiöse Erfahrungen' unvermeidbar (Hernandez 2001). Von eminenter Bedeutung war die umfassende, reichhaltige und öffentliche Ritualisierung des gesamten Systems (z. B. durch patriotisch-militärische Massenfeiern, revolutionäre Festivals, Lebenszyklusrituale, neue Feiertage) zum Zwecke der erfolgreichen Etablierung und Propagierung seiner Ideale und zur Ersetzung christlicher Rituale. Durch seine starke Ritualisierung überschritt der Marxismus-Leninismus seinen materialistisch-ökonomischen Charakter und bekam eine außerordentliche symbolische Bedeutung. Im Laufe der Zeit stabilisierte sich die neue soziopolitische und ideologische Ordnung und war in vielfacher Hinsicht für eine große Zahl sowjetischer Bürger attraktiv,

funktionsfähig und erfolgreich, obschon traditionelle Religionen, selbst im Untergrund, auch überleben konnten. Ein prominenter Aspekt war die institutionalisierte Verehrung von Lenin als charismatischem Führer und übermenschlichem Helden, die zur Legitimierung späterer Generationen sowjetischer Herrscher diente. Die Apotheose Lenins wurde nach seinem Tod durch die Mumifizierung seiner Leiche und deren öffentliche Ausstellung auf dem Roten Platz sichtbar, was Moskau zum ‚Wallfahrtsort' für Kommunisten aus der ganzen Welt machte (Tumarkin 1997). Eine zum Teil analoge Verehrung erfuhr später Stalin, so dass ein doppelter Lenin-Stalin-Kult bis 1953 existierte (Heller/Plamper 2004).

Nach den radikalen Umwälzungen von 1989 bis 1991 brach dieses System zusammen und die Politische Religion des Marxismus-Leninismus verlor nicht nur ihre Legitimation, sondern auch ihre Substanz. Die explosionsartige Revitalisierung von traditionellen Religionen machte deutlich, dass ihr Ersetzungsversuch durch Politische Religionen schwierig, wenn nicht illusorisch war. Die Tatsache allein, dass Politische Religionen aufgrund ihrer säkularen Orientierung notwendigerweise innerhalb der Grenzen der Geschichte operieren müssen, schwächt ihre Konkurrenzfähigkeit gegenüber traditionellen Religionen erheblich, deren Repertoire die irdischen Parameter überschreitet. Dadurch sind Politische Religionen leichter falsifizierbar, was ihre Erfolgschancen langfristig beeinträchtigt. Dessen ungeachtet sind die Attraktivität und das Überzeugungspotenzial des Marxismus-Leninismus während der Sowjetzeit, zumindest für manche Teile der Bevölkerung, nicht zu leugnen.

Andere soziopolitische Systeme (z. B. der italienische Faschismus, 1919–1945) weisen zwar Ähnlichkeiten zur Politischen Religion des Marxismus-Leninismus auf, jedoch sind sie mit ihr nicht gleich zu setzen. Die Parallelen zwischen dem Marxismus-Leninismus und dem Nationalsozialismus (1933–1945) sind jedoch frappierend. Das betrifft insbesondere die Bereiche des zentralistischen Regimes, der Symbolik, des Ritualsystems, des Herrscherkultes, des Wertesystems und der Massenmobilisierung. Dennoch sind beide Systeme wiederum in anderen Aspekten nicht vergleichbar. Das nationalsozialistische System war aufgrund der Übernahme vieler paganer, okkulter, magischer und mystischer Elemente von Anfang an nicht völlig säkular ausgerichtet. Die Nationalsozialisten beriefen sich sehr oft in ihrer Propaganda auf Gott und übersinnliche Sachverhalte. Der Nationalsozialismus war dem Prinzip nach auch kein atheistisches Regime. Der Führer (Hitler als Prophet, Messias und Erretter der Deutschen Nation) übernahm hier eine stark übermenschliche Sendungsrolle (Ley/Schoeps 1997; Bärsch 1998;

Schirrmacher 2007). Traditionelle Religionen galten zwar als Hindernis zur Verwirklichung des politischen Aktivismus des nationalsozialistischen Regimes, doch kam es später zu einem Kompromiss mit den christlichen Kirchen, die unter der Kontrolle der Nationalsozialisten standen (Stegimann-Gall 2003; Eder 2005).

5. Schlussbemerkungen

Die oben analysierten säkularen Phänomene sollten in engerem Zusammenhang mit traditionellen Religionen theoretisch aufgearbeitet werden. Dadurch wird zuerst eine produktivere Perspektive auf die Beziehungen zwischen zwei überlieferten Klassifikations- und Unterscheidungsschemata ermöglicht: dem Religiösen und dem Säkularen. Es erscheint angemessen, dass die Grenzziehung zwischen diesen Bereichen nunmehr flexibler und differenzierter geschieht. Es besteht eine ständige Interaktion zwischen den beiden mit vielen fließenden Übergängen und Interferenzen im breiten kulturellen Umfeld. Der Aufstieg der säkularen Optionen in Europa ist ohnehin – manchen Theorien zufolge (neuerdings Taylor 2009) – auf bestimmte religiöse Wurzeln zurückzuführen, und gerade dies bringt eine neue Dimension dieser Beziehungen ins Spiel. Was ist denn eigentlich mit dem ominösen Säkularisierungsprozess gemeint? Sind der Staat oder die Politik im modernen Sinne ausschließlich als weltlich-menschliche Konstruktionen zu verstehen und zwar ohne Bezug zu Religion? Die Politischen Religionen sprechen für das Gegenteil. Kehrt die Religion in einer neuen, verkappten Form in die Gesellschaft zurück? Die Existenz von Kulten um außerordentliche Personen sowie von säkularen Sinn- und Deutungssystemen könnte Anzeichen dafür liefern.

In einem weiteren Schritt kann die Untersuchung von säkularen Phänomenen zum besseren Verständnis der Präsenz und Funktion der Religion selbst im menschlichen Leben oder in der Gesellschaft anregen. Warum verhalten sich Menschen, die nicht als religiös auftreten oder sich nicht als solche definieren, ähnlich wie die praktizierenden Anhänger einer Religion? Worauf sind die Analogien zwischen religiöser und säkularer Bindung zurückzuführen? Sind das Religionsbedürfnis und alles, was damit verbunden ist (z. B. Sinngebung, Praktiken, Erlösung, Moral, Rituale), etwa unabdingbar für das Menschsein? Diesen Aufgaben sollte sich eine Religionswissenschaft, sei es kultur- oder kognitionswissen-

schaftlich ausgerichtet, stellen, um ihr Forschungspotenzial und ihre gesellschaftliche Bedeutung zu erweitern.

Schließlich kann die religionswissenschaftliche Erschließung dieser säkularen Phänomene aufschlussreich für das Religionsverständnis sein, insbesondere mit Blick auf den ständigen Wandel von Religion bzw. von religiösen Bedürfnissen der Menschen im geschichtlichen Prozess und das mögliche Auftreten von neuartigen Religionsformen. Religion als soziokulturelles Phänomen entwickelt sich ständig, und dies kann eine jeweils entsprechende Anpassung des Religionsbegriffs und dessen analytischen Schärfung bedeuten. Muss also die Verbindung zu etwas Übernatürlichem (oder Übermenschlichem) wirklich als *sine qua non* für Religionen gelten? Kann es überhaupt diesseitsausgerichtete Religionen geben? Kann man den vielfältigen Funktionen von Religionen Rechnung tragen, ohne gleichzeitig die Spezifik religiöser Phänomene im breiteren kulturellen Umfeld preiszugeben? Die Relevanz der untersuchten säkularen Phänomene ist hier wiederum unverkennbar, denn ihre Analyse rückt die Abgrenzung der Religionen von anderen soziokulturellen Phänomenen in ein neues Licht. Politische Religionen (insbesondere der Marxismus-Leninismus) traten als vollkommene substanzielle/inhaltliche und funktionale Religionsäquivalente auf, was ihre Charakterisierung als ‚neue Religionsformen' eigentlich rechtfertigen könnte. Andererseits geht es bei den Kulten um außerordentliche Personen sowie den säkularen Sinn- und Deutungssystemen eher um religionsähnliche oder quasireligiöse Versuche, da die Übernahme der Charakteristiken von traditionellen Religionen nur partiell und punktuell geschah.

Bibliographie

Arvidsson, Claes / Blomquist, Lars Erik (Hg.). 1987. Symbols of Power: The Esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe. Stockholm.

Bärsch, Claus-Ekkehard. 1998. Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. München

Baxmann, Inge. 1989. *Die Feste der Französischen Revolution. Inszenierung von Gesellschaft als Natur.* Weinheim, Basel.

Binns, Christopher A. P. 1979 und 1980. „The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System – Part I/II", in: *Man* (N.F.) 14: 585–606 und 15: 170–187.

Braune, Andreas. 2009. Fortschritt als Ideologie. Wilhelm Ostwald und der Monismus. Leipzig.
Breitenborn, Konrad. 1990. Bismarck – Kult und Kitsch um den Reichsgründer. Frankfurt/M.
Cancik, Hubert. 2000. Formen der Nietzsche-Rezeption in Deutschland. Archiv, Bewegung, Gesellschaft, Kult, Museum und Bestand, in: Richard Faber / Christine Holste (Hg.), Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Würzburg, 265–290.
Charlton, Donald G. 1963. Secular Religions in France 1815–1870. Oxford.
Di Gregorio, Mario A. 2005. From Here to Eternity: Ernst Haeckel and Scientific Faith. Göttingen.
Eder, Manfred. 2005. „Wenn das ‚Tausendjährige Reich' mehr als ein dutzendjähriges gewesen wäre … Nationalsozialistische Pläne und Visionen zu Kirche und Religion für die Zeit nach dem ‚Endsieg'", in: Saeculum 56: 139–168.
Froese, Paul. 2008. The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization. Berkeley.
Gentile, Emilio. 1990. „Fascism as Political Religion", in: Journal of Contemporary History 25: 229–251.
Greil Arthur L. / Robbins, Thomas (Hg.). 1994. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion. Greenwich, CT, London.
Heller, Klaus / Plamper, Jan (Hg.) 2004. Personality Cults in Stalinism – Personenkulte im Stalinismus. Göttingen.
Hernandez, Richard L. 2001. „The Confessions of Semen Kanatchikov: A Bolshevik Memoir as Spiritual Autobiography", in: The Russian Review 60: 13–35.
Herzig, Arno. 1987. „Der Lassalle-Kult als säkularisierter Kult eines politischen Heiligen", in: Jürgen Petersohn (Hg.), Überlieferung – Frömmigkeit – Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Wiesbaden, 114–130.
Kerber, Walter (Hg.). 1997. Personenkult und Heiligenverehrung. München.
Koch, Alois. 2002. „Sport als säkulare Religion", in: Stimmen der Zeit 127: 90–102.
Korff, Gottfried. 1975. „Politischer 'Heiligenkult' im 19. und 20. Jahrhundert", in: Zeitschrift für Volkskunde 71: 202–220.
Korff, Gottfried. 1984. „Rote Fahnen und Tableaux Vivants. Zum Symbolverständnis der deutschen Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert", in: Albrecht Lehmann (Hg.), Studien zur Arbeiterkultur. Münster, 103–140.
Kurtz, Paul. 1994. Living without Religion: Eupraxophy. New York.
Lane, Christel. 1981. The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case. Cambridge.
Ley, Michael / Schoeps, Julius H. (Hg.). 1997. Der Nationalsozialismus als politische Religion. Bodenheim bei Mainz.
Lübbe, Hermann (Hg.). 1995. Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf.
Lutterbach, Hubertus. 2008. Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart. Darmstadt.

Maier, Hans (Hg.). 2000. Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen. Frankfurt/M.

Makrides, Vasilios. 2008. Akademische Irrationalismen? Kulte um Personen in wissenschaftlich-akademischen Kreisen, in: Alf Lüdtke / Reiner Prass (Hg.), Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit. Weimar, 261–278.

—. 2009. Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus: Säkulare Kulte und politische Religionen, in: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 2. Göttingen, 555–580.

Midgley, Mary. 1985. Evolution as a Religion. London, New York.

Nathanson, Paul. 1999. „I feel, Therefore I am: the Princess of Passion and the Implicit Religion of our Time", in: Implicit Religion 2: 59–87.

Schirrmacher, Thomas. 2002. Säkulare Religionen: Aufsätze zum religiösen Charakter von Nationalsozialismus und Kommunismus. Bonn.

Schirrmacher, Thomas. 2007. Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. 2 Bde. Bonn.

Simon-Ritz, Frank. 1997. Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland. Gütersloh.

Stegimann-gall, Richard. 2003. The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945. Cambridge.

Taylor, Charles. 2009. Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/M.

Thrower, James. 1983. Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR. Berlin.

Tumarkin, Nina. 1997. Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge, MA, London.

Voegelin, Eric. 1993. Die politischen Religionen (Wien 1938), hrsg. von Peter J. Opitz. München.

Wernick, Andrew. 2001. Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory. Cambridge.

Wright, T. R. 1986. The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain. Cambridge.

Yinger, J. Milton. 1970. The Scientific Study of Religion. London.

III.5 Religion und Medizin in der europäischen Moderne

Dorothea Lüddeckens

1. Einleitung

‚Heil' und Heilung zeigen in vielen religionsgeschichtlichen Kontexten eine grosse Affinität.[1] In modernen Gesellschaften aber haben sich Religion, die sich um das ‚Heil' und Medizin, die sich um Heilung kümmert, zu eigenständigen Teilsystemen entwickelt. Im Folgenden geht es um zwei Entwicklungen in den Beziehungen zwischen Religion und Medizin, die derzeit gegenläufig zur funktionalen Ausdifferenzierung der beiden Teilsysteme zu beobachten sind.

So hält einerseits in medizinischen Kontexten Religion Einzug, während andererseits in religiösen Kontexten das Thema Gesundheit behandelt wird.[2] Was bedeutet es, wenn Heilverfahren, die religiöse Referenzen aufweisen, zunehmend innerhalb des Medizinsystems (vgl. Stollberg 2009) präsent sind und religiöse Organisationen sich nicht nur um ‚Heil', sondern auch um Heilung kümmern?

2. Medizin

Mitte des 18. Jahrhunderts setzte in Europa ein Vorgang ein, der in der Medizingeschichte als „Medikalisierung" bezeichnet wird (Conrad 2007). Phänomene, die zuvor Kontexten wie Religion, Recht oder Moral zugeordnet waren, wurden nun einer sich ausdifferenzierenden Medizin zugewiesen (Freidson 1988: 248). So wurden Kinderlosigkeit und Krampfanfälle nicht mehr religiös, sondern medizinisch behandelt, und sozial Auffällige wurden nicht mehr als verhext oder besessen,

1 Vgl. für einen Überblick und die Komplexität dieses Verhältnisses Bruchhausen (2011).

2 Die im Folgenden als Entdifferenzierung beschriebenen Prozesse können auch synchron zu Phasen der Ausdifferenzierung verlaufen (Buss / Schöps 1979: 319).

sondern als psychisch krank gedeutet. Die Entwicklung zu einem gesellschaftlich ausdifferenzierten Medizinsystem (vgl. Pelikan 2007) wurde durch eine Professionalisierung des Ärztestandes und die Orientierung der Medizin an den Naturwissenschaften möglich.

Während die Frage nach metaphysischen Ursachen von Krankheiten an Bedeutung verlor, wurden Verfahren wichtig, mit denen physiologische Ursachen von Krankheit gesucht und mittels naturwissenschaftlicher Methoden erklärt werden konnten. Das daraus entwickelte Wissen über den Körper führte zu einer internen Ausdifferenzierung der Medizin, die sich in ihren wissenschaftlichen Grundlagen nicht an der Person als Ganzes orientierte,[3] sondern sich entlang ihrer Körperteile, die in ihren Strukturen und Funktionen immer detaillierter erfasst wurden, ausrichtete. Mit der Rolle des/der Arztes/Ärztin konstituierte sich eine stabile Trägerschaft des Medizinsystems (Parsons 1968). Während das Prestige des Ärztestandes stieg, sank das Ansehen der nicht-akademischen PraktikerInnen, deren Tätigkeiten zunehmend rechtlich reglementiert und eingeschränkt wurden.

Auf der Ebene des Individuums, dessen Existenz in der vorindustriellen Gesellschaft über Gemeinschaft, Familie, Sippe etc. gesichert und dessen Gesundheit innerhalb dieser Ordnungen behandelt wurde, wandelte sich Gesundheit von der „Gabe Gottes" zur Aufgabe des Individuums (Beck-Gernsheim 1994: 317–319).

Das akademische Medizinsystem bildete den eigenständigen Code krank/gesund heraus (Luhmann 1990),[4] entlang dessen seine Kommunikation verlief und das sich damit von anderen Möglichkeiten der Kommunikation, wie der religiösen, abgrenzte. Dabei baute es eine hohe interne Komplexität auf, mit der es dann wieder andere Themen der Gesellschaft bearbeiten konnte, wie zum Beispiel Prävention, Geburts-,[5] und Sterbeprozesse. Nach und nach erweiterte sich der Fokus von reinen pathogenetischen auch hin zu resilienzorientierten[6] Sichtweisen (vgl.

3 Psychosoziale Zusammenhänge kamen erst im 20. Jh. z. B. durch Victor von Weizsäcker wieder in den Blick. Vgl. auch Foucault (1973: 109–112); Buss/Schöps (1979: 327).

4 Vgl. zur Diskussion Stollberg (2009).

5 Dies zeigt sich im Fall Geburt z. B. daran, dass dieser Kompetenzbereich von Hebammen vermehrt in den Bereich der Ärzte und Hospitäler überging.

6 Resilienz bezeichnet eine Vielzahl empirisch nachgewiesener Schutzfaktoren (individuelle, familiäre und soziale), die auch unter widrigen Umständen eine normale Entwicklung ermöglichen bzw. sogar zu einer höheren Stressresistenz

z. B. Werner 1977). Dies zeigt sich unter anderem in Ansätzen wie Public Health, Prävention und Frühintervention sowie in Gesundheitsprogrammen.

Spätestens ab Mitte der 1980er Jahre wurde Gesundheit zu einem gesellschaftlich dominanten Thema und die Bereitschaft darin zu investieren nahm auf Ebene des Staates und des Individuums zu.[7]

3. Alternative Medizin

3.1 Abgrenzung

Dass die akademische Medizin sich als Norm etablieren konnte,[8] zeigt sich im öffentlich finanzierten Gesundheitswesen. Diagnostische Massnahmen und therapeutische Interventionen können (nahezu) ausschliesslich von ÄrztInnen verordnet werden.[9] Nach wie vor verfügen diese auch über das höchste Prestige im Gesundheitswesen. Dementsprechend sind die Akteure alternativmedizinischer Verfahren häufig darum bemüht, sich nach den Strukturen der akademischen Medizin auszurichten. Insbesondere ist dies der Fall, wenn es um die Inanspruchnahme öffentlicher Gelder geht. Das trifft für die Legitimierung unter Verweis auf wissenschaftliche Studien ebenso zu wie auf Ausbildungsstrukturen (vgl. Cant/Sharma 1995; 1996).

Zur Bezeichnung nicht akademischer Heilverfahren finden sich verschiedene Termini, am gebräuchlichsten sind die Begriffe Komplementärmedizin und Alternative Medizin, seltener Naturmedizin, Ganzheitliche oder Integrative Medizin.[10] Eine exakte Bestimmung, was unter diesen Begriffen zu verstehen ist, ist problematisch, da mit ihnen höchst unterschiedliche Praktiken zusammengefasst werden, sowohl was die Form ihrer Institutionalisierung, ihre theoretische Begründung, die

beitragen. Fokussiert wird hier damit auf Ressourcen, nicht auf Belastungsfaktoren.

7 Institut für Demoskopie Allensbach (2005). In Deutschland, Grossbritannien und der Schweiz betragen die Ausgaben im Gesundheitswesen (überwiegend der gesetzlichen Krankenkassen) über 10 % des Bruttosozialproduktes.

8 Zur internationalen Dominanz der wissenschaftlich begründeten Medizin vgl. Frank (2004: 53); Connor (2001).

9 Dies gilt jedenfalls für Deutschland, Österreich und die Schweiz.

10 Zu einer Diskussion der Verwendung dieser Begriffe siehe Stollberg (2002); Sharma (1993).

Professionalisierung ihrer Anwender, ihre Praxis und ihre Integration in das Medizinsystem betrifft. Ein Unterschied zwischen akademischer und alternativer Medizin besteht darin, dass die akademische Medizin in ihrer Behandlung einzig mit empirisch wahrnehmbaren Akteuren rechnet, während in einigen alternativmedizinischen Verfahren weitere Akteure hinzukommen (Geister, Heilige etc.).

Auf diese Kräfte kann auch zur Legitimierung der Heilenden und ihrer Heilverfahren Bezug genommen werden (vgl. Jenny/Sharma 2009). Dabei können in den Theorien, die den Heilverfahren zugrunde gelegt werden, Energien oder Beziehungen z. B. zwischen Kosmos und Individuen angenommen werden, die als universal gegeben angesehen werden, aus naturwissenschaftlicher Sicht jedoch empirisch nicht nachweisbar sind. Ein typisches Beispiel hierfür ist die ‚universelle Lebensenergie' im Reiki, die über die Hände der Heilenden auf die Behandelnden übertragen wird und die Basis des Heilverfahrens bildet.

3.2 Semantik

Das Feld der Alternativmedizin lässt sich, abgesehen von der Abgrenzung von der akademischen Medizin, kaum über klare Grenzen oder Strukturen identifizieren. Untersucht man verschiedene, im Westen mehr oder weniger erfolgreiche alternative Heilverfahren, so lassen sich die Gemeinsamkeiten am ehesten an einer bestimmten Semantik festmachen (vgl. Andritzky 1999; Bette 2005; Koch 2006).

Der Begriff der ‚Ganzheitlichkeit' postuliert die Wahrnehmung einer Einheit von Körper/Sinnen, Geist/Intellekt und emotionalem Erleben. Er fungiert als Gegenbegriff (Bette 2005: 45) zu einer Sicht auf den Menschen, die – von Moderne, Naturwissenschaften und Technik geprägt – als defizitär und mechanistisch gewertet wird. Mit dem Verweis auf ‚Selbstheilungskräfte' liegt der Fokus auf der Autonomie des Individuums, das aus sich heraus zur Heilung findet und andere AkteurInnen oder auch Mittel allenfalls als Unterstützende benötigt. Der aus der Physik stammende Energiebegriff wird einerseits bewusst in Anschluss an die Naturwissenschaften verwendet, andererseits aber auf anthropologische Vorstellungen bezogen, die über physikalische Zusammenhänge hinausgehen (vgl. Ritter/Wolf 2005): Energie kann übertragen werden – vom Kosmos auf das Individuum, vom Behandelnden auf den/die Behandelte(n) – ohne und mit unmittelbarem Kontakt und bleibt nicht auf physikalische, messbare Werte beschränkt. Ähnlich wie bei der Ver-

wendung des Ganzheitsbegriffes wird auch mit dem Verweis auf ‚Harmonie' und ‚Ordnung' eine Gegenperspektive zur als in Un-Ordnung und Disharmonie gesehenen modernen Welt und ihrer BewohnerInnen, sowie die Möglichkeit einer ‚Rückkehr' in die Harmonie impliziert. Häufig bildet dieses Konzept auch die Brücke zu der Vorstellung von Beziehungen zwischen Mikro- und Makrokosmos, die im Sinne einer Heilung in Harmonie gebracht werden müssen. Nicht nur die verschiedenen Teile und Aspekte des Individuums stehen gemäss solcher Konzeptionen in Beziehung zueinander und müssen als Einheit behandelt werden, sondern letztlich auch der gesamte Kosmos. Über den Topos der ‚Erfahrung' werden wiederum die Autonomie und Autorität des Individuums in Anschlag gebracht und zugleich das umfassende ‚Erleben' gegenüber einer auf den Intellekt reduzierten und damit defizitären Einsicht aufgewertet.

3.3 Struktur

Wenn auf der Ebene der Semantik deutlich wird, dass das Individuum im Fokus steht, so zeigt sich dies auch in der Art der Entscheidung: Die Wahl einer alternativ-medizinischen Therapie ist häufig eine explizite Wahl, die die PatientInnen entweder komplementär oder als Alternative zu ihrer Therapie im Rahmen der akademischen Medizin wählen. Zudem ist eine Fluidität der Formen und Bindungen auszumachen. PatientInnen sind häufig bereit, verschiedene Heilverfahren miteinander zu kombinieren und gegebenenfalls auszuwechseln.

Alternativmedizin ist zum Teil zunächst innerhalb gemeinschaftlicher Formen entwickelt und praktiziert worden und diffundierte dann, ebenso wie andere Praktiken und Konzepte Neuer Religiöser Bewegungen, in die breitere Gesellschaft (Lüddeckens/Walthert 2010). Dies gilt zum Beispiel für die anthroposophische Medizin, die therapeutischen Methoden Bhagwans (Osho) oder ayurvedische Heilverfahren der Transzendentalen Meditation.

3.4 Zunahme der Alternativmedizin

Verschiedene Strömungen, wie die ‚Naturheilkunde', die sowohl von praktischen ÄrztInnen als auch von Laien fortgeführt und weiterentwickelt wurde, hielten sich, obwohl sie von der akademischen Medizin

sowie den rechtlichen und politischen Institutionen kritisch behandelt wurden.

Gegen Ende des 19. und während des 20. Jahrhunderts entstanden religiöse Gemeinschaften und Traditionen, die eine eigene Medizin beziehungsweise einen spezifischen, auf Heilung fokussierten Umgang mit Krankheit entwickelten, wie im Fall der Anthroposophie und der Christian Science (Hollenweger 1990). Während des Nationalsozialismus erfuhr die Alternativmedizin eine kurze Periode der Aufwertung. In Deutschland und anderen Industrienationen nahm das Interesse an nicht-wissenschaftlich begründeten Heilverfahren seit den 70er Jahren wieder zu (Cant/Sharma 1999; Frank 2004: 33; Stauffacher/Bircher 2002), wobei zwischen den verschiedenen Industrieländern erhebliche Unterschiede bestehen (Frank 2004: 28).[11] Während einerseits auch ÄrztInnen alternative Therapien komplementär anbieten, stösst diese Entwicklung andererseits bei den RollenträgerInnen der etablierten Medizin auch auf Widerstand (vgl. z. B. Haustein et al. 1998).

Zwei Prozesse bestimmen die aktuelle Entwicklung der Alternativmedizin: Es entstehen immer mehr Organisationen, institutionalisierte Netzwerke, Berufsverbände,[12] Ausbildungsinstitutionen (vgl. Cant/Sharma 1995; 1996) und spezialisierte Firmen und Kliniken.[13] Zudem wandert die Alternativmedizin immer mehr von der Peripherie in die zentralen Institutionen der Gesellschaft hinein. Letzterem wird sich im Folgenden unter dem Aspekt der Entdifferenzierung gewidmet.

4. Entdifferenzierungen von Medizin und Religion

4.1 Religion und Heilung

Wie Medizin ist auch Religion als Teil der Gesellschaft zu verstehen, der sich in westlichen Gesellschaften zunehmend verselbständigte: Religiöse Kommunikation unterscheidet sich von derjenigen von Politik oder

11 Viele der betreffenden Verfahren beziehen sich auf asiatische Traditionen, vgl. hierzu für den Aspekt der Globalisierung und des interkulturellen Transfers Stollberg (2002).

12 Besonders seit den 90er Jahren ist ein vermehrtes Anwachsen von entsprechenden Gründungen zu verzeichnen, z. B. der Schweizerische Verband für komplementärmedizinische Heilmittel (SVKH) oder die Union Deutscher Heilpraktiker (UDH).

13 So z. B. die Paracelsusklinik in Richterswil (CH).

Wissenschaft. Im Rahmen dieser Differenzierung können religiöse Argumente weder wissenschaftliche Wahrheit noch politische Macht begründen, noch lässt sich religiöse Geltung politisch oder wissenschaftlich erzeugen. Die Teilsysteme können sich jedoch gegenseitig thematisieren: So kann beispielsweise Politik religiös beurteilt oder Religion wissenschaftlich untersucht werden.[14] Im Zuge der Ausdifferenzierung wurden auch die religiösen RollenträgerInnen in ihren Kompetenzen beschränkt.[15] Während die Aufgabe der Krankenfürsorge im Hinblick auf die Pflege und seelsorgerische Betreuung von Kranken innerhalb der christlichen Kirchengeschichte bis heute ein durchgängiges Thema blieb, verlor die Fürsorge im Hinblick auf mögliche Heilung durch Gebet und Ritual im Kontext der Differenzierungsentwicklung von Religion und Medizin bis in das 20. Jahrhundert stark an Bedeutung, Krankenseelsorge und Liturgik entwickelten sich getrennt voneinander (Grethlein 2003: 570).

Im Gegensatz zu den Volkskirchen integrierten viele Neue religiöse Bewegungen die Behandlung von Krankheit und interpretierten sie unter religiösen Aspekten.[16] Seit jüngerer Zeit ist auch in der römisch-katholischen, in den evangelischen und anglikanischen Kirchen (Sheils 1982) zu beobachten, dass alte rituelle Formen der Behandlung von Krankheit ‚wiederentdeckt',[17] neue, insbesondere auch durch den Einfluss der charismatischen Bewegung[18] (Grethlein 2003: 572) entwickelt (Leinberger 1993) und alternative Heilverfahren integriert werden.[19] Das Repertoire reicht hier von Kursangeboten über Heilungsgottesdienste (Hollenweger 1988: 28–33) bis hin zur Integration des Händeauflegens von HeilerInnen in kirchlichen Räumen. In all diesen Praktiken wird

14 Eine solche Differenzierung moderner Gesellschaften in verschiedene relativ selbständige Bereiche findet sich mit unterschiedlichen Betonungen in den verschiedensten Gesellschaftstheorien (vgl. zur Übersicht Tyrell 1998; Schimank 2000).

15 Die folgende Darstellung beschränkt sich auf das Christentum.

16 Dies lässt sich nicht nur im westlich-amerikanischen Kontext beobachten, sondern z. B. auch in Japan.

17 Zur Krankensalbung Wacker (2009).

18 Weit über die eigene Bewegung hinaus, war hier die Vineyard-Bewegung (Vineyard Christian Fellowship) prägend. Das von ihrem Gründer John Wimber entwickelte Konzept des ‚Heilungsdienstes', ist eine innerhalb von Gemeinden organisierte Form des Betens um somatische Heilung.

19 Letzteres ist vor allem in kirchlichen Tagungshäusern zu beobachten. Alternativmedizin wird allerdings zum Teil innerhalb der Kirchen auch als Konkurrenz gedeutet und kritisch beurteilt (vgl. VELKD 2011).

Krankheit unter dem Gesichtspunkt somatischer Heilung religiös behandelt. Die anglikanische Kirche Englands hat im Kontext der im nordamerikanisch-angelsächsischen Raum einflussreichen Glaubensheilungsbewegung die Bitte um Krankenheilung, meist verbunden mit Handlauflegung oder Salbung, in ihren Gottesdiensten fest etabliert (Grethlein 2003: 572) und das Thema Heilung mit der Gründung des Ministry of Healing auch institutionell verankert. Innerhalb der Katholischen Kirche wächst das Interesse an dem Ritual der Krankensalbung, das sich von der Konzentration auf den/die Sterbende(n) (‚Letzte Ölung') hin zu einer Perspektive auf den/die Kranke(n) entwickelt und inzwischen auch die Hoffnung auf somatische Heilung einbeziehen kann. Sowohl die Kirchenleitungen als auch überkirchliche Vereinigungen wie der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) zeigen mit Stellungnahmen[20] und der Ausrichtung von Konferenzen und Diskussionsforen, dass hier die wachsende Relevanz des Themas Heilung wahrgenommen wird (Grundmann 2005: 3). Seit den 1970er Jahren findet sich in Publikationen auch ein wachsendes Interesse der akademischen Theologie am Thema Heilung (vgl. Grundmann 2005).

4.2 Alternativmedizin und Religion

Während sich akademische Medizin an der Wissenschaft orientiert, finden sich Affinitäten der Alternativmedizin zu Religion (vgl. Jeserich 2011). So zeigen sich auf der Ebene der oben charakterisierten Semantik Zusammenhänge zwischen derjenigen Religiosität, die sich selbst häufig als ‚Spiritualität' fasst und als New Age, Esoterik (Hero 2011) oder auch Populäre Religion (Knoblauch 2009) bezeichnet wird. Einige alternative Heilverfahren verorten sich selbst explizit im Feld von Religion/Spiritualität, wie zum Beispiel Mindfulness Based Stress Reduction (MBSR; Kabat-Zinn 2011)[21] und der Ayurveda (Koch 2006a: 170). Zahlreiche alternative Therapien weisen auch in ihrer Art der Legitimation typische Elemente von Religion auf, folgt man Danièle Hervieu-

20 Hille et. al.(1989); Päpstliche Kongregation für Glaubenslehre (2000); The Archbishops Council (2000).

21 So wird zwar von einigen Vertretern betont, dass es sich nicht um eine religiöse oder spirituelle Methode handele, die Ausbildung und Ausübung fordert von den Therapeuten jedoch Achtsamkeitsmeditationspraxis. Auch Kabat-Zinn selbst betont die buddhistische Basis.

Léger und definiert Religion über die folgenden drei Aspekte: (1) Ausdrucks eines Glaubens, der nicht auf Basis von Verifizierbarkeit und Experiment Plausibilität erzeugt, sondern dadurch, dass er Bedeutung und Kohärenz der subjektiven Erfahrung des Glaubenden stiften kann (Hervieu-Léger 1999: 84), (2) die Erinnerung an eine Kontinuität und (3) die legitimierende Referenz auf eine autorisierte Version dieser Erinnerung, also auf Tradition (Hervieu-Léger 2000: 97). Von hoher Relevanz ist zudem, im Fall von Religion ebenso wie bei alternativen Heilverfahren, die jeweilige Versicherung einer Authentizität in Bezug auf Ursprünge und Kontinuität. Gegenstand ist nicht ein fortwährendes Infragestellen und damit weiterführende Veränderung, sondern die Wahrung und allenfalls fortwährende, weiterreichende Annäherung an das als authentisch und ursprünglich Angesehene sowie Anpassungen an neue Umweltbedingungen.

5. Schluss

Die Ausdifferenzierung der Medizin von anderen Gesellschaftsbereichen bedeutet, dass in der akademischen Medizin Krankheit nicht religiös gedeutet und behandelt wird, sondern allein unter medizinischen Gesichtspunkten. Im Gegensatz dazu stellen religiöse Referenzen zentrale Figuren vieler Formen der Alternativmedizin dar, womit eine Entdifferenzierung von Medizin und Religion (Koch 2006a) beobachtet werden kann – auch und gerade dann, wenn es zu engen Verbindungen zwischen akademischer und alternativer Medizin kommt.

Ebenfalls kann von einer Entdifferenzierung gesprochen werden, wenn religiöse Organisationen bzw. AkteurInnen Krankheit im Hinblick auf Heilung religiös integrieren, anstatt die Behandlung von Krankheit in das Funktionssystem Medizin auszugliedern. So kann Entdifferenzierung beobachtet werden, wenn ein Priester um Genesung eines Patienten betet und Differenzierung, wenn derselbe Priester demselben Patienten Aspirin gegen die Kopfschmerzen überreicht.[22]

Was hier als Entdifferenzierung bezeichnet wird, hat Tiryakian (1985; 1992) als „dedifferentiation" beschrieben.[23] Dabei behandelt er dies nicht als pathologischen und regressiven Prozess, sondern als ein in

22 In beiden Fällen geht es um ein medizinisches Behandlungsziel, im Fall des Betens wird dies jedoch mit religiöser Kommunikation verbunden.

23 Für diesen Literaturhinweis danke ich Rafael Walthert.

der Moderne notwendiges Pendant zur Ausdifferenzierung der verschiedenen Teilsysteme der Gesellschaft, welches zur verstärkten aktiven Teilnahme an der Gesellschaft beiträgt (Tiryakian 1992: 89–91).[24] Entdifferenzierungen lassen sich damit auch in anderen Kontexten moderner Gesellschaften beobachten, z. B. bei den sozialen Bewegungen wie der ökologischen Bewegung oder dem Feminismus oder den grossen nationalistischen Bewegungen. Änderungen in der Umwelt können ein soziales System damit konfrontieren, dass es auf diese in seiner Differenzierung nicht mehr adäquat reagieren kann (Tiryakian 1992: 90). Dies ist im Fall der ausdifferenzierten akademischen Medizin zu beobachten. Im Rahmen des gesellschaftlichen Prozesses der Individualisierung wurde es für Individuen zunehmend wichtig ihre Rolle als PatientIn als durch eigene Entscheidungen geprägt wahrzunehmen. Individuen wollen sich zudem hinsichtlich ihrer Krankheitsbilder und deren Behandlung als Individuen begriffen sehen. Damit gingen Bedürfnisse einher, auf die zum Teil aufgrund einer entsprechenden Semantik von alternativmedizinischen Angeboten reagiert werden konnte. Zudem kann ein/eine PatientIn mit ihrer Wahl in besonderem Mass eine individuelle Entscheidung anzeigen, im Gegensatz zur eher zu erwartenden Wahl akademischer Medizin.

Mit dem Verlust traditioneller Sinnbezüge verloren einerseits traditionelle Modelle zur Deutung von Krankheit im Rahmen transzendenter Sinnzusammenhänge an Plausibilität, während andererseits die akademische Medizin keine neuen anbieten konnte. In der Alternativmedizin zeigen sich Überschneidungen zu dem als Populäre Religion beschrieben Feld. Damit, und mit der Fokussierung auf das Individuum als „selbstermächtigtes Subjekt" (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005), können neue Plausibilitätsmuster aufgezeigt werden.[25]

Im Rahmen der gesellschaftlichen Karriere des Themas Gesundheit wiederum ist es verständlich, wenn religiöse Organisationen sich nicht auf Heil beschränken, sondern im Hinblick auf Heilung entdifferenzieren. Heilung ist in der Moderne tendenziell plausibler als Heil geworden und

24 Im Gegensatz zu der Verwendung des Begriffes bei Tilly (1972: 114) werden darunter im Folgenden auch keine devolutionären Vorgänge verstanden, die dazu führen, dass gesellschaftliche Gebilde mit ihrer selbstständigen Struktur und Funktion verschwinden (vgl. auch Buss/Schöps 1979).

25 „Die Entdifferenzierung wirkt integrativ durch strukturelle Assimilation systemfremder Prinzipien und Funktionen und durch Einbettung von Fremdmustern und Kulturmustern, seien sie ökologischer, [… oder] religiöser […] Art, in das systemeigene Handlungsfeld" (Buss/Schöps 1979: 318).

Bewertungen, was im Leben als relevant anzusehen ist, haben sich verschoben. Der Referenzrahmen ist nicht mehr ein Dasein auf das Ewige Leben hin, in welchem zum Beispiel Schmerzen als religiöse Passion verstanden werden können. Stattdessen werden Schmerzen in einem Leben, das als Selbstzweck gesehen wird, als sinnlos gedeutet, wobei sie im Rahmen alternativmedizinischer Angebote wieder als sinnvoll konzipiert werden können.

Hinzu kommt, dass ausdifferenzierte Systeme, so auch die Medizin, einen starken hierarchischen Charakter aufweisen und entdifferenzierende Bewegungen mit einer Kritik an den (angenommenen) TrägerInnen von Macht einhergehen (Tiryakian 1992: 90). Ein solcher antielitärer Zug findet sich auch in der Alternativmedizin. Dabei wird, ausgehend von der Konzeption eines selbstermächtigten Subjekts, die ärztliche Autorität hinterfragt.

Die Bewegung der Alternativmedizin ins institutionelle Zentrum des Gesundheitswesens zeigt sich an ihrer Integration in die Universitäten mit der Gründung entsprechender Lehrstühle und darin, dass ihre Legitimität durch ihre gesetzliche Verankerung[26] bestätigt wird. In der Schweiz wurde im Mai 2009 per Volksentscheid mit einer Zweidrittel-Mehrheit die Berücksichtigung der Komplementärmedizin in die Verfassung aufgenommen.[27] Hinzu kommt die Aufnahme in das therapeutische Angebot, wie zum Beispiel im Fall der Akupunktur (vgl. Saks 1992; 1995) oder auch Mindfulness-based stress reduction (MBSR) im Bereich chronischer Schmerzambulanzen und –kliniken (Kabat-Zinn 2003)[28].

Die Entdifferenzierung kann so von zwei Seiten her betrachtet werden: Einerseits von derjenigen des Medizinsystems, andererseits von derjenigen religiöser Organisationen her. Die Affinität von ‚Religion' und Medizin findet sich in beiden Fällen wieder.

26 So z. B. durch die sog. Binnenanerkennung, die Sonderstellung der „besonderen" Therapierichtungen im Arzneimittelgesetz (Sozialgesetzbuch V, § 135, Abs. 1) oder die in den Weiterbildungsordnungen der Landesärztekammern verankerte Zusatzweiterbildung in „Naturheilkunde" (Weiterbildungsordnung für die Ärzte Bayerns vom 24. April 2004 in der Fassung der Beschlüsse vom 17. Oktober 2010).

27 Art. 118a52 Komplementärmedizin: „Bund und Kantone sorgen im Rahmen ihrer Zuständigkeiten für die Berücksichtigung der Komplementärmedizin." Impliziert sind hier die Anthroposophische Medizin, Homöopathie, Neuraltherapie, Phytotherapie und Traditionelle Chinesische Medizin (TCM).

28 Für den psychotherapeutischen Bereich siehe auch: Berking/von Känel 2007.

Literatur

Andritzky, Walter. 1999. „Spritualität, Psychotherapie, Gesundheitsverhalten. Religiöse Glaubensmuster und Verhaltensweisen. Ihre Relevanz für Psychotherapie und Gesundheitsverhalten", in: Psychotherapie 4(1): 5–20.

Beck-Gernsheim, Elisabeth. 1994. Gesundheit und Verantwortung im Zeitalter der Gentechnologie, in: Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M., 316–335.

Berking, Matthias / Miriam von Känel. 2007. „Achtsamkeitstraining als psychotherapeutische Interventionsmethode. Konzeptklärung, klinische Anwendung und aktuelle empirische Befundlage", in Psychother Psych Med 57: 170–177.

Bette, Karl-Heinrich. 2005. Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Bielefeld.

Bruchhausen, Walter. 2011. Beziehungen zwischen Gesundheit und Religion von der Frühgeschichte bis zur Neuzeit, in: Constantin Klein / Hendrik Berth / Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze. Weinheim, München, 93–109.

Buss, Eugen / Schöps, Martina. 1979, „Die gesellschaftliche Entdifferenzierung", in Zeitschrift für Soziologie 8(4): 315–329.

Cant, Sarah / Sharma, Ursula. 1995. „The reluctant profession – Homeopathy and the search for legitimacy", in: Work, Employment & Society 9: 743–762.

Cant, Sarah / Sharma, Ursula. 1996. „Demarcation and transformation within homeopathic knowledge. A strategy of professionalization", in: Social Science & Medicine 42: 579–588.

Cant, Sarah / Sharma, Ursula. 1999. A new medical Pluralism? Alternative medicine, doctors, patients and the state. London.

Connor, Linda H. / Samuel, Geoffrey (Hg.). 2001. Healing powers and modernity. Traditional medicine, shamanism, and science in Asian societies. Westport.

Conrad, Peter. 2007. The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions Into Treatable Disorders. Baltimore.

Foucault, Michel. 1973. Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München.

Frank, Robert. 2004. Globalisierung „alternativer" Medizin. Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld.

Frank, Robert / Gunnar Stollberg. 2004. „Sind Patienten asiatischer Medizin aktive Konsumenten?", in: Forschende Komplementärmedizin und Klassische Naturheilkunde 11: 83–92.

Freidson, Eliot. 1988. Profession of medicine. A study of the sociology of applied knowledge. Chicago.

Gebhardt, Winfried / Engelbrecht, Martin / Bochinger, Christoph. 2005. „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer" als Idealtypus spätmoderner Religiosität", in: ZfR 13(2): 133–151.

Gethlein, Christian. 2003. Krankensalbung, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Göttingen, 565–574.

Grundmann, Christoffer. 2005. „Heilung als Thema der Theologie", in: Theologische Literaturzeitung 130(3): 231–246.

Haustein, Knut-Olaf et al. 1998. „Ausserhalb der wissenschaftlichen Medizin stehende Methoden der Arzneitherapie. Arzneimittelkommission der deutschen Ärzteschaft", in: Deutsches Ärzteblatt 95(14): 800–805.

Hero, Markus. 2011. Der Markt für spirituelles Heilen. Eine soziologische Betrachtung seiner Akteure und Institutionen, in: Constantin Klein / Hendrik Berth / Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze. Weinheim, München, 149–162.

Hervieu-Léger, Danièle. 1999. Religion as memory: Reference to tradition and the constitution of heritage of belief in modern societies, in: Jan G. Platvoet / Arie L. Molendijk (Ed.), The pragmatics of defining religion: Contexts, concepts, and contests. Leiden, 73–93.

Hervieu-Léger, Danièle. 2000. Religion as a Chain of Memory. New Brunswick/New Jersey.

Hille, Rolf et al. 1989. Wort des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage von Krankheit und Heilung aus biblischer Sicht, in: Rolf Hille et al. (Hg.), Jahrbuch für Evangelikale Theologie. Witten, 147–150.

Hollenweger, Walter. 1988. Geist und Materie. München.

Hollenweger, Walter. 1990. Heilungsbewegungen, in: Hans Gasper / Joachim Müller / Friederike Valentin (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen, Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Freiburg im Breisgau, 448–455.

Institut für Demoskopie Allensbach (Hg.). 2005. Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse, AWA 2001–2005. Allensbach.

Jenny, Magali / Sharma, Riti. 2009. Heilerinnen und Heiler in der Deutschschweiz. Magnetophaten, Gebetsheiler, Einrenker. Lausanne.

Jeserich, Florian. 2011. Spirituelle/religiöse Weltanschauungen als Herausforderung für unser Gesundheitswesen: Am Beispiel der Homöopathie, in: Raymond Becker / Serkan Sertel / Isabel Stassen-Rapp / Ines Walburg (Hg.): ‚Neue' Wege in der Medizin: Alternativmedizin – Fluch oder Segen?, Heidelberg, 204–227.

Kabat-Zinn, Jon. 2003. „Mindfulness-Based Interventions in Context. Past, Present, and Future", in: Clinical Psychology 10(2): 144–156.

Kabat-Zinn, Jon (2011): Gesund durch Meditation. Full Catastrophe Living. Das vollständige Grundlagenwerk, München.

Knoblauch, Hubert. 2009. Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M..

Koch, Anne. 2005. „Zur religiösen Codierung moderner Ernährung – Ayurvedische Koch- und Ernährungsbücher als Lebensratgeber", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 58(3): 243–264.

Koch, Anne. 2006. „Wie Medizin und Heilsein wieder verwischen. Ethische Plausibilisierungsmuster des Ayurveda im Westen“, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 52(2): 169–182.

Leinberger, Bodo (Hg.). 1993. Getanztes Leben. Heilende Liturgie. Hammersbach.

Luhmann, Niklas. 1990. Der medizinische Code, in: Ders. (Hg.), Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen, 183–195.

Lüddeckens, Dorothea / Rafael Walthert (Hg.). 2010. Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel, in: Dies. (Hg.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie). Bielefeld, 19–53.

Päpstliche Kongregation für Glaubenslehre (Hg.). 2000. Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott. Bonn.

Parsons, Talcott. 1968. The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. New York, London.

Pelikan, Jürgen M. 2007. „Zur Rekonstruktion und Rehabilitation eines absonderlichen Funktionssystems – Medizin und Krankenbehandlung bei Niklas Luhmann und in der Folgerezeption“, in: Soziale Systeme 13(1/2): 290–303.

Ritter, Werner H. / Wolf, Bernhard (Hg.). 2005. Heilung – Energie – Geist. Heilung zwischen Wissenschaft, Religion und Geschäft. Göttingen.

Saks, Mike. 1992. The paradox of incorporation. Acupuncture and the medical profession in Britain, in: Ders. (Hg.), Alternative medicine in Britain. Oxford, 183–200.

Saks, Mike. 1995. The changing response of the medical profession to alternative medicine in Britain. A case of self-interest or altruism, in: Ders. / Terry Johnson / Gerry Larkin (Hg.), The health professions and the state in Europe. London, 103–115.

Schimank, Uwe. 2000. Theorien gesellschaftlicher Differenzierung. Opladen.

Sharma, Ursula. 1993. „Contextualizing alternative medicine. The exotic, the marginal and the perfectly mundane“, in: Anthropology Today 9(4): 15–18.

Sheils,W. J. (Hg.). 1982. The Church and healing. Papers read at the twentieth summer meeting and the twenty-first winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Oxford.

Stauffacher, Werner / Bircher, Johannes. 2002. Zukunft Medizin Schweiz. Basel.

Stollberg, Gunnar. 2009. „Das medizinische System. Überlegungen zu einem von der Soziologie vernachlässigten Funktionssystem“, in: Soziale Systeme 15(1): 189–217.

Stollberg, Gunnar. 2002. Heterodoxe Medizin, Weltgesellschaft und Glokalisierung: Asiatische Medizinformen in Westeuropa, in: Gisela Brünner / Elisabeth Gülich (Hg.), Krankheit verstehen. Bielefeld, 143–158.

The Archbishops Council. 2000. A Time to Heal Handbook. The Development of good Practice in the Healing Ministry. A Handbook. London.

tilly, Charles. 1972. Clio und Minerva, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Geschichte und Soziologie. Köln, 97–131.

Tiryakian, Edward. 1985. On the Significance of De-Differentiation, in: Shmuel N. Eisenstadt / Horst-Jürgen Helle (Hg.), Macro-Sociological Theory. Perspectives on Sociological Theory. London, Beverly Hills, New Delhi, 118–134.

Tiryakian, Edward. 1992. Dialectics of Modernity. Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses, in: Hans Haferkamp / Neil J. Smelser (Hg.), Social Change and Modernity. Berkeley, Los Angeles, 78–94.

Tyrell, Hartmann. 1998. „Zur Diversität der Differenzierungstheorie. Soziologiehistorische Anmerkungen", in: Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie 4(1): 119–145.

Velkd (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands). 2011. „Heil und Heilung". Beobachtungen aus dem Arbeitskreis religiöse Gemeinschaften der VELKD, in: Texte der VELKD Nr. 156.

Wacker, Patrick. 2009. Krankensalbung in der Seelsorge. München.

Werner; Emmy. 1977. The Children of Kauai. A longitudinal study from the prenatal period to age ten. University of Hawai'i Press,

III.6 Religionswissenschaft und Religionsunterricht

Wanda Alberts

1. Einleitung

Schulischer Religionsunterricht ist in jüngerer Zeit verstärkt in den Blick religionswissenschaftlicher Forschung gerückt, wobei zwischen religiösem Unterricht (z. B. konfessionellem Religionsunterricht) und nichtreligiösem Unterricht über Religion/en (Religionskunde) zu unterscheiden ist. Während religiöser Unterricht lediglich als Forschungs*gegenstand* der Religionswissenschaft als säkularer universitärer Disziplin zu betrachten ist, kann Religionskunde sowohl Gegenstand als auch *Anwendungsfeld* der Religionswissenschaft sein.

In diesem Beitrag wird zunächst die Entwicklung der deutschsprachigen Diskussion über Religionswissenschaft und Religionsunterricht dargestellt (2), bevor in europäischer Perspektive Formen des schulischen Religionsunterrichts analysiert werden (3). Im Anschluss daran werden einige Herausforderungen religionswissenschaftlicher Fachdidaktik skizziert (4).

2. Die deutschsprachige Diskussion über Religionswissenschaft und Religionsunterricht

Die Tatsache, dass Religionsunterricht kein klassisches Thema der Religionswissenschaft ist, kann wohl vor allem darauf zurückgeführt werden, dass im deutschsprachigen Raum Religionsunterricht bis in die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein weitgehend als konfessioneller Religionsunterricht (d. h. religiöser Unterricht) konzipiert war und somit in den Zuständigkeitsbereich konfessioneller Theologie fiel. Auch empirische Analysen konfessionellen Religionsunterrichts wurden weitgehend Theologen überlassen, denn im Rahmen einer insgesamt eher historisch und außereuropäisch orientierten Religionswissenschaft war der gegenwärtige Religionsunterricht lange von geringem Interesse.

Erst mit der Einführung sogenannter Ersatzfächer, wie „Ethik" (z. B. in Baden-Württemberg, Bayern und Hessen) oder „Werte und Normen" (in Niedersachsen) für Schüler, die sich vom konfessionellen Religionsunterricht abmeldeten, begann eine Diskussion über die Beteiligung der Religionswissenschaft an der Ausbildung der Lehrkräfte für diese Fächer (Zinser 1991; Kippenberg 1996) und das religionswissenschaftliche Interesse an schulbezogenen Themen wuchs. Zudem eröffnete die zunehmende Gegenwartsorientierung der Religionswissenschaft, einhergehend mit stärkerem Interesse an Religion in Deutschland und Europa, das Thema Schule und Religion als exemplarisches Forschungsfeld für Dynamiken von Religion und Gesellschaft.

Die Debatte über schulische Religionskunde kann jedoch bis in die späten 1990er Jahre hinein weitgehend als Verteidigungsdiskurs bezeichnet werden. Zunächst wurde aufgezeigt, dass Religionskunde überhaupt möglich ist, mit Lernzielen, die sich deutlich von denen des religiös-konfessionellen Religionsunterrichts unterscheiden (Antes 1995). Zudem setzte man sich mit Vorurteilen gegen Religionskunde (z. B. dass sie den Charakter eines ‚Zoobesuchs' habe) auseinander (Lott 1998: 11). Anlässlich der Diskussion um das neue Schulfach LER („Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde") in Brandenburg wurde die Religionswissenschaft erstmals auch öffentlich als Bezugswissenschaft für schulische Religionskunde wahrgenommen. Dies führte zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit theologischer Kritik an der Religionswissenschaft als universitärer Disziplin und Religionskunde als Schulfach bzw. Lerndimension verschiedener Schulfächer. Im Sammelband *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft* (Grötzinger/Gladigow/Zinser 1999) diskutieren verschiedene Religionswissenschaftler die Positionierung der Religionswissenschaft (als Unterstützerin schulischer Religionskunde) und liefern Beispiele für religionswissenschaftlich verantwortete Religionskunde.

Die Religionswissenschaft ist für religionskundliche Anteile verschiedener Fächer relevant. Zunächst treten die Wahlpflichtfächer und Ersatzfächer zum konfessionellen Religionsunterricht in den Blick (z. B. „Ethik" in den meisten Bundesländern, „Werte und Normen" in Niedersachsen), die in variierenden Anteilen religionskundliche Elemente enthalten. Zudem ist die Religionswissenschaft an der Lehrerausbildung für die integrativen[1] Fächer LER (in Brandenburg), „Ethik" (Berlin) und

1 Zu meinem Gebrauch dieser Bezeichnung siehe Abschnitt 3.

den Bremer Religionsunterricht („Unterricht in biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage", „Religionskunde") beteiligt, wobei der religionskundliche Charakter des Bremer Unterrichts im Gegensatz zu den religionskundlichen Anteilen der vorher genannten Fächer nicht eindeutig geklärt ist (Lott/Schröder-Klein 2007: 78). Der Hamburger „Religionsunterricht für alle" hingegen, der „in evangelischer Verantwortung" (siehe z. B. Link 2002) erteilt wird, grenzt sich klar von religionskundlichem Unterricht ab und baut auf dialogischer Theologie auf (Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht in Hamburg 1997: 39; Link 2002: 215–220; Doedens/Weisse 2007).

Der steigenden Relevanz der Religionswissenschaft in der sich verändernden schulischen Landschaft zum Trotz beschränkten sich die Beiträge der deutschsprachigen Religionswissenschaft mit wenigen Ausnahmen lange auf allgemeine Absichtserklärungen und Rechtfertigungen bezüglich schulischer Religionskunde sowie die Darstellung und Diskussion religionskundlicher Einzelthemen. Obwohl die Religionswissenschaft in verschiedenen Kontexten an der Lehrerausbildung beteiligt ist, gibt es bis heute kein umfassendes auf Religionskunde bezogenes didaktisches Konzept, welches von der Religionswissenschaft als Disziplin ausgeht. Auch wenn von einzelnen Religionswissenschaftlern seit längerem Unterrichtsmaterialien zu religionskundlichen Themen für verschiedene Kontexte entwickelt wurden,[2] ist eine dezidiert religionswissenschaftliche Fachdidaktik, aufbauend auf neuerer Theorie- und Methodenreflexion der Religionswissenschaft, noch immer ein uneingelöstes Desiderat.

Als Forschungsgegenstand ist das Thema Religionsunterricht in den letzten Jahren jedoch vermehrt in den Blick der Religionswissenschaft gerückt, wenn auch in anderen europäischen Ländern stärker als in Deutschland. Mittlerweile liegen einige ausführliche religionswissenschaftliche Analysen von verschiedenen Aspekten unterschiedlicher Formen des Religionsunterrichts in einzelnen europäischen Ländern vor. Neuere diesbezügliche Dissertationen beschäftigen sich beispielsweise mit integrativem Religionsunterricht in England und Schweden im europäischen Kontext (Alberts 2007), religionsdidaktischen Konzepten in Norwegen (Andreassen 2008), islamischem Religionsunterricht in

2 Siehe z. B. Tworuschka (1982; 2004), die von Peter Antes und Manfred Pöpperl herausgegebene Reihe *Thema Weltreligionen* (2002-) und die „Lernwerkstatt Weltreligionen" des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (vgl. Remid 2011).

Schweden (Berglund 2009) und Religionsunterricht in der Schweiz (Frank 2010). Zudem beschäftigt sich eine ausführliche Studie mit frühkindlicher (d. h. vor-schulischer) „Religions-Bildung" in Deutschland und England (Dommel 2007).

Im Folgenden sollen nun zunächst in europäischer Perspektive Modelle des Religionsunterrichts (als Gegenstand der Religionswissenschaft) analysiert werden, bevor näher auf die Herausforderungen der Entwicklung einer religionswissenschaftlichen Fachdidaktik (als Anwendung der Religionswissenschaft) eingegangen wird.

3. Religionsunterricht als Gegenstand der Religionswissenschaft

‚Religionsunterricht' kann als Sammelbegriff für unterschiedliche Formen des Lehrens und Lernens über Religion und Religionen bezeichnet werden, sowohl in schulischen als auch in außerschulischen Kontexten, letzteres beispielsweise in religiösen Gemeinschaften, aber auch in öffentlichen Einrichtungen wie z. B. Museen. Während aus religionswissenschaftlicher Perspektive die Unterscheidung zwischen *religiösem Unterricht* und *nicht-religiösem Unterricht über Religionen* naheliegt,[3] wird in vergleichenden Analysen des Religionsunterrichts in verschiedenen Ländern häufig zwischen sogenanntem *konfessionellem Religionsunterricht* und *nichtkonfessionellem Religionsunterricht* unterschieden (vgl. beispielsweise Willaime 2007: 60 f), wobei diese Unterscheidung jedoch nicht notwendigerweise derjenigen zwischen religiösem und nicht-religiösem Unterricht entspricht. In der englischsprachigen Literatur findet sich die Unterscheidung zwischen *learning religion* („Religion lernen" – religiöser Unterricht), *learning about religion* („Lernen über Religion" – Religionskunde) und *learning from religion* („von Religion lernen"), wobei letzteres häufig nicht eindeutig zuzuordnen ist und vor allem – neben *learning about religion* – in religionspädagogischen Konzepten in England verwendet wird (z. B. QCA 2004: 11).[4] Ob es sich bei den verschiedenen Modellen um religiösen oder religionskundlichen Unterricht handelt, ist

3 Vgl. z. B. Frank (2010: 228), die hier religiöse Formen schulischen Religionsunterrichts kulturkundlichen Formen schulischen Religionsunterrichts gegenüberstellt.

4 Zur religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Konzept „learning from religion" siehe Alberts (2008a: 320 f).

nicht immer leicht herauszufinden. Für eine Analyse des diesbezüglichen Charakters des Religionsunterrichts müssen verschiedene Ebenen des Religionsunterrichts berücksichtigt werden, beispielsweise die entsprechenden gesetzlichen Bestimmungen, Lehrpläne, Lehrerausbildung, Lehrmaterialien, aber auch die praktische Durchführung des Unterrichts.

In organisatorischer Hinsicht kann zwischen integrativem und separativem Unterricht über Religion/en unterschieden werden. *Integrativer Religionsunterricht* bezeichnet einen Unterricht, in dem alle Schüler einer Klasse gemeinsam über unterschiedliche Religionen lernen, unabhängig vom religiösen oder nicht-religiösen Hintergrund der Schüler. In *separativem Religionsunterricht* hingegen werden die Schüler nach Religionszugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit zu einer Religion getrennt und in verschiedenen Räumen aus je unterschiedlicher Perspektive unterrichtet. Der religiöse bzw. weltanschauliche Hintergrund der Schüler ist hier Grundlage für die Trennung der Schülergruppe nach unterschiedlichen Religionen, eventuell mit einem Alternativfach für diejenigen Schüler, die sich keiner religiösen Tradition zuordnen. In manchen Ländern stellt Religionskunde zudem eine *Lerndimension* anderer Fächer (wie beispielsweise Geschichte oder Geographie) dar, entweder zusätzlich zu separativem Religionsunterricht oder anstelle eines eigenen Faches, das sich mit Religion/en beschäftigt (vgl. Alberts 2007: 324ff).

Während integrativer Religionsunterricht eher Religionskunde erwarten lässt, deutet die Trennung der Schüler nach religiösem bzw. weltanschaulichem Hintergrund im separativen Religionsunterricht auf religiösen Unterricht hin. Eine genaue Analyse des jeweiligen Unterrichts ist notwendig, um dessen tatsächlichen Charakter zu bestimmen. Zudem kann auch religionskundlicher Unterricht eine unterschiedliche Behandlung einzelner religiöser und weltanschaulicher Traditionen beinhalten, die wiederum von einigen Beteiligten als nicht gerechtfertigte Bevorzugung einzelner Positionen empfunden werden kann. Anhand von Beispielen für Religionsunterricht in Europa sollen nun einige diesbezüglich relevante Fragestellungen erörtert werden.

Am englischen Religionsunterricht, der wohl eines der bekanntesten Beispiele für integrativen Religionsunterricht darstellt, ist vor allem die Erstellung der Lehrpläne interessant. In England ist Religionsunterricht das einzige Schulfach, für das es keinen landesweiten Lehrplan gibt, sondern die Lehrpläne auf lokaler Ebene erstellt werden. Dieses Vorgehen ist im Schulgesetz und neueren Bestimmungen festgelegt (vgl. DfEE 1996, section 390; DCSF 2010): Die lokale Schulbehörde beruft ein

Treffen ein, zu der sie folgende Gruppen einlädt: eine Gruppe von Personen „to represent such Christian denominations and other religions and denominations of such religions as, in the opinion of the authority [i.e., der Schulbehörde], will appropriately reflect the principal religious traditions in the area" (DfEE 1996, section 390 [4]); sowie drei weitere Gruppen von Personen, welche die Church of England, Lehrerorganisationen, und die lokale Schulbehörde repräsentieren. Dieser systematische Einbezug von Religionsgemeinschaften in die Erstellung der Lehrpläne, sowie die Sonderstellung der Church of England, die als eigene Gruppe de facto ein Vetorecht hat, ist ein wichtiges Charakteristikum des englischen Religionsunterrichts. Die oben zitierte Formulierung bezüglich der Religionen und Denominationen, die eingeladen werden können, greift auf einen anderen Teil des Schulgesetzes zurück, in dem folgendes über die zu erstellenden Lehrpläne festgelegt ist: „Every agreed syllabus shall reflect the fact that the religious traditions in Great Britain are in the main Christian whilst taking account of the teaching and practices of the other principal religions represented in Great Britain" (DfEE 1996, section 375 [3]). Diese Formulierung, die christlichen Traditionen eine Sonderstellung zuschreibt und ansonsten „other principal religions" Großbritanniens als weiteren Unterrichtsgegenstand festlegt, ist seit ihrer Einführung im Schulgesetz von 1988 umstritten. Was sind diese „other principal religions" und was bedeutet diese Formulierung für Traditionen, die nicht dazugehören? Im Rahmen der nationalen Modelllehrpläne von 1994, die sich auf Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Sikhismus konzentrieren, wurden „Faith Communities' Working Group Reports" veröffentlicht, in denen Repräsentanten der genannten Religionsgemeinschaften beschreiben, was sie als für den Religionsunterricht geeignete Lerninhalte über ihre jeweilige Religionsgemeinschaft ansehen (siehe SCAA 1994). Obwohl diese Modelllehrpläne keine verbindlichen Curricula darstellen, ist ihr Einfluss auf die lokal erstellten Lehrpläne insgesamt als sehr hoch einzuschätzen, so dass auf Bestellung der nationalen Curriculumsbehörde für Unterrichtszwecke erstellte Selbstdarstellungen von sechs Religionen die Inhalte des englischen Religionsunterrichts in erheblichem Maße prägen.

Dieser Vorgang der Erstellung der Lehrpläne ist ein Element der Dynamiken, die das Verständnis von Religion, die Darstellung von Religion sowie die Rolle von Religion in der Gesellschaft und im Bildungssystem allgemein und den Charakter des Religionsunterrichts im Besonderen bestimmen. Umgekehrt kann er auch als Ausdruck dieser Dynamiken betrachtet werden. In einem schulischen Kontext, der unter

anderem „spiritual education" als generelles Bildungsziel vorgibt (DfEE 1996, section 13[1], QCA 2004: 8) und in dem Religionsunterricht und „worship" (Verehrung/Gottesdienst) häufig gemeinsam diskutiert werden – so heißt beispielsweise ein Kapitel des Schulgesetzes „Religious Education and Worship" –, ist es vielleicht nicht überraschend, dass Religion generell als etwas Positives betrachtet wird und ein religiöses Religionsverständnis (wenn auch eines, auf das sich verschiedene religiöse Gruppen einigen müssen) den Religionsunterricht weitgehend prägt. Dies erklärt auch die Selbstverständlichkeit des „learning from religion" (von Religion lernen) als eines der zwei Hauptziele des Religionsunterrichts, das in diversen Unterrichtskonzepten eine wichtige Rolle spielt, am prominentesten vielleicht im beliebten „A Gift to the Child" Konzept, welches das Leben der Schüler durch von den Religionen bereitgehaltene „Geschenke" bzw. „Gaben" (*gifts*), bereichern möchte (vgl. Hull 2000). Andererseits erklärt dieser auf Beteiligung von Religionsgemeinschaften gestützte Ansatz, der wenig Platz für ein Studium zwischen- oder innerreligiöser Spannungen oder Religionskritik lässt, die Notwendigkeit einer Abmelderegelung, die trotz des integrativen Anspruchs des Faches besteht. So wird der englische Religionsunterricht sowohl von der *National Secular Society* als auch der *British Humanist Association* kritisch beurteilt (NSS 2011a; BHA 2011b). Beide Organisationen, die wichtige Stimmen in der öffentlichen Diskussion in Großbritannien darstellen, betrachten die derzeitige Organisation des Religionsunterrichts als problematisch für Kinder mit säkularem Hintergrund und fordern eine Reform, die darauf abzielt, die Bestimmung der Inhalte des Unterrichts unabhängigen Wissenschaftlern und Erziehungsexperten ohne religiöse Agenda und nicht vorrangig Religionsgemeinschaften zu überlassen. Eine unvoreingenommene Darstellung von Religionen und säkularen Weltanschauungen könnte zudem Teil des „national curriculum" werden und eine Abmeldemöglichkeit würde überflüssig: „If it [the subject religious education] were genuinely educational (as opposed to confessional), impartial, fair and balanced, there would no longer be any need for the right to be excused on grounds of conscience from RE" (BHA 2011a). Die moderatere *British Humanist Association* ist in verschiedenen Gegenden selbst an der Erstellung der Lehrpläne für Religionsunterricht im Rahmen der lokalen Lehrplankonferenz beteiligt, und zwar als Repräsentantin einer nicht-religiösen Weltanschauung. Dies wird als Zwischenlösung bis zur angestrebten Reform des Religionsunterrichts betrachtet (BHA 2011a). In der *National*

Secular Society hingegen wird stärker auf die Möglichkeit der Abmeldung vom Religionsunterricht hingewiesen (NSS 2011b).

Im Hinblick auf die Positionierung säkularer Weltanschauungsgemeinschaften zu verschiedenen Modellen des Religionsunterrichts müssen unterschiedliche Aspekte des Selbstverständnisses dieser Organisationen berücksichtigt werden. Arbeitet man, beispielsweise im Rahmen separativer Unterrichtskonzepte, dafür, als eigenständige Weltanschauungsgemeinschaft (neben verschiedenen Religionsgemeinschaften) eine zwar nicht-religiöse, jedoch in gewisser Weise säkular-humanistisch ‚konfessionelle' Lebenskunde anzubieten (vgl. beispielsweise das vom Humanistischen Verband angebotene wahlfreie Fach „humanistische Lebenskunde" in Berlin, HVD 2009)? Oder stützt man die Alternativfächer zum konfessionellen Religionsunterricht (wie z. B. „Werte und Normen" in Niedersachsen), die allgemeine Religions- und Weltanschauungskunde enthalten und nicht allein von einer Weltanschauung verantwortet werden? Wie beurteilen humanistische Verbände in verschiedenen Ländern integrative Modelle des Religionsunterrichts?

Diese Positionierung wird maßgeblich vom gesellschaftlichen Kontext und den geltenden gesetzlichen Regelungen bestimmt. Der Humanistische Verband Norwegens (*Human-etisk forbund*) beispielsweise engagierte sich zunächst für die Etablierung eines Alternativfachs zur – wenn auch offiziell nicht-konfessionellen – Christentumskunde (*kristendomskunnskap*). Die Lehrpläne von 1974 und 1987 für die (damals 9-jährige, heute 10-jährige) norwegische Grundschule sehen ein Fach „Lebensanschauungskunde" (*livssynskunnskap*) vor, an dem Kinder, die nicht der norwegischen Staatskirche angehören, anstelle des Faches Christentumskunde teilnehmen können (M74; M87). Mit der Einführung des integrativen Faches KRL (*Kristendoms- religions- og livsynskunnskap*)[5] im Grundschullehrplan von 1997, für das keine generelle Abmeldemöglichkeit oder Alternativfächer mehr vorgesehen waren, wurde der Humanistische Verband durch Klagen bei nationalen und nicht zuletzt internationalen Rechtsinstanzen der Hauptmotor für die folgenden Reformen dieses obligatorischen Schulfaches. Die norwegischen Gerichte sahen kein Problem in dem semi-konfessionellen Charakter des integrativen Faches, das als ‚in der evangelisch-lutherischen Konfession verankert', wenn auch nicht ‚konfessionell gebunden' (NOU 1995/9:

5 Der ursprüngliche Name lautete *Kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering* („Christentumskunde mit Orientierung über Religionen und Lebensanschauungen").

54, 67 f) beschrieben wurde. Sowohl das Menschenrechtskomitee der Vereinten Nationen (HRC 2004) als auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR 2007) entschieden jedoch im Sinne des *Human-etisk forbund*, dass der teilweise religiöse Charakter des Faches, das Religionskunde und Religionsausübung vermischt, und die ungleiche Behandlung der einzelnen Religionen und Weltanschauungen mit seinem obligatorischen Status nicht vereinbar seien, wenn die Religionsfreiheit der Schüler gewahrt bleiben soll. Als Reaktion auf den Spruch des Menschenrechtskomitees der Vereinten Nationen und das Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte hin wurden die gesetzlichen Bestimmungen und die Lehrpläne für den obligatorischen Religionsunterricht jeweils verändert. In der aktuell gültigen Version aus dem Jahr 2008, in dem das Fach in „Religion, Lebensanschauung und Ethik" (*Religion, livssyn og etikk*, RLE) umbenannt wurde, ist beispielsweise festgehalten, dass die Darstellung der Religionen ‚objektiv, kritisch und pluralistisch' (RLE 2008: 1) sein soll, eine Veränderung, zu der es ohne die Klagen des Humanistischen Verbandes wahrscheinlich zu diesem Zeitpunkt nicht gekommen wäre.

Das Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte ist auch über den norwegischen Kontext hinaus interessant, da es als Voraussetzung für einen obligatorischen Religionsunterricht die objektive, kritische und pluralistische Darstellung von Religionen festhält (EGMR 2007: §84 h). Die Tatsache, dass das Urteil mit einer knappen Mehrheit von 9:8 Stimmen gefällt wurde, zeigt jedoch, dass auch auf dieser juristischen Ebene unterschiedliche Ansichten vertreten werden.

4. Herausforderungen einer religionswissenschaftlichen Fachdidaktik

Versteht man Didaktik als umfassende Theorie des Unterrichts, die sich beispielsweise nicht auf Unterrichtsmethodik beschränkt (Klafki 1963; 2007), gilt noch heute, was Sigurd Körber (1988: 195) für den deutschsprachigen Raum festhielt: Eine religionswissenschaftliche Fachdidaktik kann bestenfalls als im Entstehen begriffen bezeichnet werden.[6] Es gibt

6 Körber (1988) hat dabei zunächst die universitäre Didaktik der Religionswissenschaft (d. h. die Frage, wie Religionswissenschaft Studierenden an Universitäten vermittelt wird) im Blick und diskutiert darauf aufbauend Modelle des

bisher weder ein umfassendes didaktisches Konzept noch eine wissenschaftliche Diskussion unterschiedlicher Elemente einer religionswissenschaftlichen Fachdidaktik, obwohl die möglichen Anwendungsbereiche stetig zunehmen und die Ausbildung eines didaktischen Zweiges innerhalb der Religionswissenschaft immer häufiger nachgefragt wird.[7]

Was ist der Grund für die religionswissenschaftliche Zurückhaltung in Bezug auf Fachdidaktik? Einerseits liegt dieser sicher zum Teil im Selbstverständnis der Religionswissenschaft als universitärer Disziplin, die sich häufig gerade in Abgrenzung von normativen Ansätzen definiert (IAHR 2009). Der Versuch, sich nicht-normativ Religion und Religionen zu nähern erscheint vielleicht zunächst mit schulischer Didaktik, die notwendigerweise normative Elemente enthält, nicht vereinbar. Andererseits spielen strukturelle und institutionelle Probleme eine Rolle: Die Religionswissenschaft ist häufig ein kleines Fach und, beispielsweise im deutschsprachigen Raum, im Vergleich zu konfessionellen Theologien unterrepräsentiert (vgl. Stausberg 2008: 26, Wissenschaftsrat 2010: 86 f). Im Gegensatz dazu steht (sowohl im deutschsprachigen als im europäischen Raum) eine Fülle unterschiedlicher Schulfächer, die jeweils Anwendungsfelder religionswissenschaftlicher Fachdidaktik darstellen könnten, sich jedoch häufig in wichtigen Aspekten organisatorischer und inhaltlicher Art voneinander unterscheiden, so dass hier jeweils lokal bzw. regional unterschiedliche Ansätze entwickelt werden müssten. Daher scheint es schwer, ein allgemeines – von lokalen Bildungs- und Ausbildungskontexten unabhängiges – Konzept für religionswissenschaftliche Fachdidaktik zu entwerfen.

Angesichts dieser Situation kann man zwischen „religionswissenschaftlicher Fachdidaktik, wie sie aus akademischer Perspektive idealerweise sein sollte" und „religionswissenschaftlicher Fachdidaktik, wie sie unter bestimmten gegebenen Bedingungen möglich ist" unterscheiden (Alberts 2008b: 11 f). Für letztere führt Klaus Hock (2009: 228) den Begriff „kontextuelle" religionswissenschaftliche Fachdidaktik ein. Die unterschiedlichen Kontexte, in denen schulische Religionskunde stattfindet, machen eine wissenschaftliche Diskussion über die jeweiligen Bedingungen und Grenzen dieser kontextuellen religionswissenschaft-

schulischen Religionskunde- und Ethikunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland.

7 Einen Überblick über jüngere Entwicklungen, einzelne wissenschaftliche Pionierarbeiten und praxisbezogene Projekte im deutschsprachigen Raum gibt Lüpken (2010).

lichen Fachdidaktik notwendig.[8] Jedoch sollte die Bedeutung dieser an konkreten Vorgaben ausgerichteten kontextuellen religionswissenschaftlichen Fachdidaktik nicht davon ablenken, dass darüber hinaus allgemeine Entwürfe für religionswissenschaftliche Fachdidaktik notwendig sind, die unabhängig von bestehenden Schulfächern prinzipiell die Frage stellen, *was* (welches Wissen und welche Fertigkeiten/Kompetenzen) aus akademischer Perspektive *warum*, und erst darauf aufbauend *wie* Wissen über Religion, Religionen und säkulare Weltanschauungen in verschiedenen Schulformen und -stufen vermittelt werden sollte.

Darin scheint ein Problem der derzeitigen Stagnation der Diskussion über religionswissenschaftliche Fachdidaktik zu liegen: Anders als in der offenen Debatte über den Charakter und die Inhalte der Religionswissenschaft als universitärer Disziplin, wird das ‚Was' der religionswissenschaftlichen Fachdidaktik oft unhinterfragt vorausgesetzt, bzw. entsprechend von außen an das Fach herangetragener Erwartungen definiert. Damit treten wichtige theoretische und methodologische Überlegungen, die für eine Grundlegung religionswissenschaftlicher Fachdidaktik notwendig wären, in den Hintergrund. Stattdessen wird vorschnell zum ‚Wie', d. h. praktischen Überlegungen zur Darstellung einzelner Religionen übergegangen, das generelle Konzept schulischer Religionskunde jedoch nicht theoretisch fundiert. Praxisbezogene Überlegungen haben selbstverständlich einen wichtigen Platz im Rahmen eines insgesamt stimmigen didaktischen Konzepts, können jedoch erst dann sinnvoll diskutiert werden, wenn die Frage nach dem ‚Was' zumindest vorläufig beantwortet ist. Soll religionswissenschaftliche Fachdidaktik über die Frage der schulischen Darstellung einzelner (meist als ‚Weltreligionen' vorgegebener) Religionen hinausgehen, wird sie zunächst die grundlegenderen Fragen des allgemeinen Zwecks und der Inhalte schulischer Vermittlung religionswissenschaftlicher Kenntnisse neu stellen müssen.

Literatur

Alberts, Wanda. 2007. Integrative Religious Education in Europe. A Study-of-Religions Approach. Berlin, New York.

Alberts, Wanda. 2008a. „Didactics of the study of religions", in: Numen 55 (2–3): 300–334.

8 Vgl. beispielsweise Hock (2009: 226ff) zur Diskussion über Grenzen für die Beteiligung der Religionswissenschaft an unterschiedlichen Modellen des Religionsunterrichts.

Alberts, Wanda. 2008b. „Religionswissenschaftliche Fachdidaktik in europäischer Perspektive“, in: ZfR 16(1): 1–14.
Andreassen, Bengt-Ove. 2008. ‚Et ordinært fag i særklasse‘ – En analyse av fagdidaktiske perspektiver i innføringsbøker i religionsdidaktikk. Tromsø.
Antes, Peter. 1995. Religionspädagogik und Religionswissenschaft, in: Hans-Georg Ziebertz / Werner Simon (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik. Düsseldorf, 137–146.
Berglund, Jenny. 2009. Teaching Islam. Islamic Religious Education at Three Muslim Schools in Sweden. Uppsala.
BHA, British Humanist Association. 2011a. BHA Education Policy – a summary. Eingesehen am 1.11. 2011, http://www.humanism.org.uk/education/education-policy.
BHA, British Humanist Association. 2011b. Issues in RE. Eingesehen am 1.11. 2011, http://www.humanism.org.uk/education/teachers/issues-in-RE.
Department for Children, Schools and Families (DCSF). 2010. Religious education in English schools: Non-statutory guidance 2010. Nottingham.
DfEE, Department for Education and Employment. 1996. Education Act 1996. London.
Doedens, Folkert / Wolfram Weisse. 2007. „Religion unterrichten in Hamburg“, in: Theo Web – Zeitschrift für Religionspädagogik 6(1): 50–67.
Dommel, Christa. 2007. Religions-Bildung im Kindergarten in Deutschland und England. Vergleichende Bildungsforschung und frühkindliche Pädagogik aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Frankfurt.
EGMR, Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte. 2007. Case of Folgerø and Others vs. Norway (Application no. 15472/02).
Frank, Katharina. 2010. Schulischer Religionsunterricht. Eine religionswissenschaftlich-soziologische Untersuchung. Stuttgart.
Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht in Hamburg. 1997. Empfehlungen zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Hamburg, in: Folkert Doedens / Wolfram Weisse (Hg.). Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik. Münster, New York, 35–41.
Grözinger, Karl E. / Burkhard Gladigow, Hartmut Zinser, Hg. 1999. Religion in der schulischen Bildung und Erziehung: LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft. Berlin.
Hock, Klaus. 2009. Umstrittene Besitzansprüche. Religionswissenschaft – Religionspädagogik – religionswissenschaftliche Fachdidaktik, in: Jürgen Court /Michael Klöcker (Hg.), Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. Frankfurt am Main, 221–230.
HRC, Human Rights Committee. 2004. Communication No. 1155/2003, adopted on 3 November 2004 (CCPR/C/82/D/1155/2003).
Hull, John M. 2000. Religion in the Service of the Child Project: the gift approach to religious education, in: Michael Grimmitt (Hg.), Pedagogies of Religious Education. Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE. Great Wakering, 112–129.
HVD, Humanistischer Verband Deutschlands, Landesverband Berlin. 2009. Rahmenlehrplan für den Unterricht Humanistische Lebenskunde. Berlin.

IAHR, International Association for the History of Religions. (2009). „What is the IAHR?“ eingesehen am 1.11. 2011, http://iahr.dk/iahr.html.

Kippenberg, Hans. 1996. „Beteiligung der Religionswissenschaft an der Ausbildung von Ethiklehrern. Erklärung des Vorstandes der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG)“, in: Ethik und Unterricht (4): 44–45.

Klafki, Wolfgang. 1963. „Das Problem der Didaktik“, in: Das Problem der Didaktik, 3. Beiheft zur Zeitschrift für Pädagogik, 19–64.

Klafki, Wolfgang. 2007[6]. Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik. Weinheim/ Basel.

Körber, Sigurd. 1988. Didaktik der Religionswissenschaft, in: HrwG 1: 195–215.

Link, Christoph. 2002. Rechtsgutachten über die Vereinbarkeit des Hamburger Modells eines „Religionsunterrichts für alle in evangelischer Verantwortung“ mit Artikel 7 Abs. 3 GG, in: Wolfram Weisse (Hg.), Wahrheit und Dialog: Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik. Münster, 201–230.

Lott, Jürgen. 1998. ‚Wie hast Du's mit der Religion?': das neue Schulfach 'Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde' (LER) und die Werteerziehung in der Schule. Gütersloh.

Lott, Jürgen / Anita Schröder-Klein. 2007. „Religion unterrichten in Bremen“, in: Theo Web – Zeitschrift für Religionspädagogik 6(1): 68–79.

Lüpken, Anja. 2010. Religionswissenschaftliche Fachdidaktik – Auf dem Weg zu einer neuen Disziplin, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland / im deutschsprachigen Raum. Landsberg am Lech.

M74, Kirke- og undervisningsdepartementet 1974. M 74, Mønsterplan for grunnskolen. Oslo.

M87, Kirke, utdannings- og forskningsdepartementet. 1987. Mønsterplan for grunnskolen – M 87. Oslo.

NOU 1995/9, Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet (KUF). 1995. NOU 1995: 9. Identitet og dialog – Kristendomskunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning. Oslo.

NSS, National Secular Society. 2011a. Religious Teaching in Schools. Eingesehen am 1.11. 2011, http://www.secularism.org.uk/religious-education.html.

NSS, National Secular Society. 2011b. Withdrawal from RE and Collective Worship. Eingesehen am 1.11. 2011, http://www.secularism.org.uk/withdrawal-your-rights.html.

QCA, Qualifications and Curriculum Authority. 2004. The Non-Statutory Framework for Religious Education. London.

Remid, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst. 2011. Lernwerkstatt Weltreligionen. Eingesehen am 1.11. 2011, http://www.remid.de/lernwerkstatt/.

RLE, Utdanningsdirektoratet. 2008. Læreplan i religion, livssyn og etikk. Oslo.

SCAA, School Curriculum and Assessment Authority. 1994. Faith Communities' Working Group Reports. London.
Stausberg, Michael. 2008. Western Europe, in: Gregory D. Alles (Hg.), Religious Studies: A Global View. London, New York, 14–49.
Tworuschka, Udo. 1982. Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium. Frankfurt am Main.
Tworuschka, Udo. 2004. Religiopolis – Weltreligionen erleben (CD). Leipzig.
Willaime, Jean-Paul. 2007. Different models for religion and education in Europe, in: Robert Jackson / Siebren Miedma / Wolfram Weisse / Jean-Paul Willaime (Hg.), Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates. Münster/New York, 27–55.
Wissenschaftsrat. 2010. Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen. Köln.
Zinser, Hartmut, Hg. 1991. ‚Herausforderung Ethikunterricht'. Ethik/Werte und Normen als Ersatzfach in der Schule. Marburg.

III.7 Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse in der Religionsgeschichte

Almut-Barbara Renger

1. Einführung

Das Verhältnis zwischen einer unterweisenden und einer (oder mehreren) unterwiesenen Person(en), dessen Ziel unter anderem die Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten ist, spielt in der Kultur- und Religionsgeschichte eine herausragende Rolle. Mögen die Modelle, Formen und Ausprägungen, die Geltung und Autorität dieser Beziehung je nach Zeitstellung und Region in verschiedenen Kulturen auch unterschiedlich sein: Sie bilden über regionale, kulturelle und historische Unterschiede hinweg ein grundlegendes Moment menschlicher Gemeinschaft und besitzen einen hohen Grad an kulturbestimmendem und -integrierendem Gehalt.

Im Feld und Umfeld von Religion stellt die Beziehung zum ‚Meister' ein besonders prominentes Modell der Unterweisung dar. Es handelt sich um das Verhältnis zu einer Person, die eine bestimmte Autorität und Führungsposition für sich beansprucht und/oder von anderen, vor allem der (den) unterwiesenen Person(en), zugesprochen bekommt. Solche Beziehungen umfassen in der Regel mehr als die Vermittlung von Lehrinhalten und Praktiken. Vielfach wird zum Beispiel eine Persönlichkeitstransformation (und gegebenenfalls Bewusstseinsveränderung) der unterwiesenen Person(en) angestrebt, etwa durch Eingriff in ihre Lebensführung und Einweihung in Sonderwissen (Initiation). Wegen der Hingabe und engen emotionalen Bindung, zu denen es seitens der Unterwiesenen häufig kommt, wird im deutschsprachigen Raum der Begriff Jünger (beziehungsweise Jüngerschaft) gebraucht, der auf das urchristliche Gemeinschaftsmodell verweist. Seine Anwendung auch auf außerchristliche Kulturen und Religionen erfolgt gewöhnlich in Abgrenzung zu dem Begriff Schüler (beziehungsweise Schülerschaft), um auf ein besonders großes Maß an Unterwerfung, Bewunderung und

Engagement hinzuweisen. Auf diese Differenzierung hat in der Religionswissenschaft zuerst Joachim Wach hingewiesen (s. unten).

2. Charakteristika

Akteure mit Anspruch auf Meisterstatus treten in verschiedenen Bereichen von Religion auf. Sie können Funktionäre im Rahmen des von ihrer Religionsgemeinschaft gesetzten internen Rechts sein und leitende bürokratische, kultische oder seelsorgerliche Funktion haben. Nicht selten aber, zumal in alternativreligiösen Kontexten, lehnen sie offizielle Ämter ab und stehen in Konkurrenz zu religiösen Spezialisten, die ein innerhalb ihrer Kirche oder Religionsgemeinschaft rechtlich verankertes Amt bekleiden. Die Beziehungen zu ihren Anhängern (Adepten, *devotees*, Schülern, Jüngern etc.) verlaufen häufig in Strukturen autoritär-hierarchischer Organisiertheit und Vergemeinschaftung nach Art charismatischer Herrschaftsverhältnisse im zuerst von Max Weber erörterten Sinne: Sie erhalten ihre Autorität, indem sie als Repräsentant eines transzendenten Bereichs – etwa als Inkarnation oder Ausstrahlung einer Gottheit, eines Buddhas/Bodhisattvas, Avatars – oder als Verkörperung des Absoluten in Erscheinung treten und von ihren Anhängern Wunderkräfte zugeschrieben bekommen.

In vielen religiösen Traditionen und Gruppierungen gibt es für Akteure in derartiger Position einen Terminus, der bestimmte konfessions- oder traditionsgebundene Implikationen hat, wie etwa Abba, Fashi, Rabbi, Sheikh etc. Diese Bezeichnungen, Titel und Anreden werden nicht zuletzt gebraucht, um Ehrfurcht und Verehrung gegenüber der unterweisenden Person auszudrücken; zum Teil finden sie nur dann Anwendung, wenn eine offizielle Autorisierung vollzogen wurde, wie etwa beim Roshi im Zen-Buddhismus. In westlichen Kulturräumen wird zusätzlich der Meisterbegriff verwendet. Meister (engl. master; frz. *maître*; it./span. *maestro* etc.) nennen sich hier überdies religiöse Lehrer, die nicht innerhalb von Organisationsstrukturen autorisiert worden sind. Nicht selten bewegen sie sich an den Rändern einer Tradition oder haben sich aus ihr gelöst; oftmals verbinden sie Elemente verschiedener Traditionen miteinander.

Ein besonderes Charakteristikum religiöser Traditionen und Gruppen, in denen Akteure, die als Meister bezeichnet werden, hohen Stellenwert haben, sind Genealogie und Sukzession. Mit ihrer Hilfe werden Lehrinhalte über Verwandtschafts- oder Lehrer-Schüler-Ketten bis zu

den historischen Stiftern und bisweilen einem mythischen Ursprung zurückgeführt. Ein Beispiel aus der griechisch-römischen Antike bilden die Philosophenschulen (Akademie, Peripatos, Stoa, Kepos, neuplatonische Schulen in Rom, Athen, Alexandria und Apameia). Ihre Leiter, die Scholarchen, waren über das Nachfolge-Prinzip mit traditioneller Autorität ausgestattet. Sie rückten in die Position ihrer Vorgänger ein und gaben als deren Schüler und zugleich Nachfolger aller ihnen vorangegangen Lehrer die Lehre der Schule weiter. Eine den griechischen Philosophenschulen ähnliche Einrichtung entstand im jüdischen Lehrhaus, dessen Anfänge in persischer Zeit liegen (Hengel 1988: 143–152): Als Tora-Autorität anerkannte Lehrer, ‚die Weisen', sammelten Schüler um sich, die sich an ihrem Vorbild orientierten; den Tod des Meisters überlebende Organisationen sind allerdings erst seit Hillel und Schammai ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar. Rückführungen der Überlieferung der mündlichen Tora in Traditionsketten von Lehrern bis zum Gründer Mose waren hier üblich, allerdings ohne dass alle Glieder der Kette als Nachfolger Moses betrachtet worden wären.

Traditionen, die ihre Autorität durch Sukzession und Rückbindung an ihren Gründer legitimieren, finden sich nicht nur in der paganen Antike, Judentum und Christentum (apostolische Sukzession), sondern zum Beispiel auch in Hinduismus, Islam und Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus oder bei den Indigenen Völkern Amerikas (Rigopoulos 2007). Ein Beispiel bilden buddhistische Texte, die, teils deutlich mythisierend, teils auf historische Ereignisse zurückgreifend, die Geschichte der eigenen Schule darstellen und über das Prinzip der Transmission vom Lehrer zum Schüler in Dharmalinien legitimieren (McRae 2003). Im Genre der Chronik sowie mittels Anekdoten und Aussprüchen der Meister werden Sukzessionslinien geschaffen, die Authentizität verbürgen, Autorität ermöglichen und bis auf den Gründer zurückführen. Noch heute legitimieren zum Beispiel Ch'an/Zen-Meister ihre Autorität über den Nachweis einer Lehrerlaubnis, die sie als Nachfolger von Shakyamuni Buddha ausweist und ermächtigt, auch andere in dieser Sukzession zu bestätigen. Sie sehen sich als Glied eines Stammbaums (Dharmalinie), der bei Shakyamuni und seinem Schüler Kashyapa beginnt und über 26 weitere indische Meister bis zu Bodhidharma, dem ersten Ch'an-Patriarchen, und von dort letztlich weiter in ihre Schule führt, die wiederum eine eigene Linie ausgeprägt hat. Konkurrierende Dharmalinien mit Anspruch auf Authentizität gibt es im Buddhismus in großer Fülle; insbesondere auch im Vajrayana, in dem der Meister, wie zahlreiche buddhistische Texte belegen (z. B. Kongtrül

1999; Tsongkhapa 1999; Berzin 2000), tragende Bedeutung hat. Seit Gründung der großen Schulen, die im Grunde Überlieferungsketten von Meister-Schüler-Linien sind, sind hier durch die Jahrhunderte zahlreiche Linien der Übermittlung tantrischer Lehren und Praktiken entstanden, deren Kontinuität Garant für die Authentizität der Praxis ist.

3. Begriffsgeschichte ‚Meister' – ‚Jünger'

Das deutsche Wort ‚Meister' ist ein Lehnwort. Es stammt vom lateinischen Substantiv *magister* ab, das über das Adverb *magis* (‚mehr',‚in höherem Grade') auf das Adjektiv *magnus* (‚groß',‚umfangreich') zurückgeht; im Laufe der Jahrhunderte hat es einen Inhaltswandel durchlaufen. Zunächst bezeichnete es den Lehrer, später den Lehrherrn und Gelehrten, in weiterer Entwicklung sinngemäß sowohl den Schulvorsteher als auch den Handwerker, der als Zunftmeister Lehrlinge anlernen konnte. Weitere Bedeutungen kamen hinzu (Grimm und Grimm 1854–1961, s.v. Meister.). Als Meister gilt heute, wer den gleichnamigen Titel in den gewerblich-technischen und künstlerischen Berufen trägt und damit über die Bescheinigung umfassenden theoretischen und praktischen Wissens verfügt, das ihm gestattet, einen Betrieb zu führen und Nachwuchs auszubilden. Darüber hinaus ist mit Meister jeder Könner oder Experte gemeint, der sein Gebiet kompetent beherrscht und gegebenenfalls Schüler oder Lehrlinge hat, die er anleitet und unterweist.

Maßgeblich bedingt ist der rege Gebrauch des Substantivs Meister durch die Wirkmächtigkeit der christlichen Bibel. Als Bestandteil der christlichen Bibelsprache hat es sich der westlichen Welt tief ins kulturelle Gedächtnis eingeschrieben. Im Neuen Testament (vgl. etwa Mt 9,11; 17,24; 23,8; Joh 13,14) dient ‚Meister' namentlich als Bezeichnung für Jesus Christus im Kreise seiner Jünger, der Gruppe, die den Rabbi (hebr. רַבִּי, von hebr. Rab (רַב), ‚Großer', plus Possessivsuffix -i (ִי-), deutsch wörtlich ‚mein Lehrer' oder ‚mein Meister') auf seinen Wanderungen begleitet. Das Substantiv Jünger wurde ursprünglich von Martin Luther als Übersetzung für griech. μαθητής/ *mathētḗs* (lat. *discipulus*, Schüler, Lehrling) gewählt. ‚Jünger' ist die substantivierte Komparativform von ‚jung' und diente im Mittelalter zur Lehnübersetzung von lat. *iunior* (‚Schüler', ‚Untergebener'), was wiederum Komparativ zu *iuvenis* (‚jung') ist (Grimm und Grimm 1854–1961, s.v. Jünger).

Von Etymologie und Wortlaut her bezeichnet ‚Jünger' mithin ein Verhältnis zu einem Vergleichsobjekt, das älter ist und einen Vorsprung an

Wissen oder Macht hat; in Kombination mit dem Wort Meister, das durch seine Herkunft von *magis* ebenfalls ein Vergleichsobjekt impliziert, zeigt es ein deutliches Gefälle zwischen zwei Parteien einer Beziehung an – im Falle des Neuen Testaments der Beziehung Jesu und seiner *mathētaí*. Deren engster Kreis besteht aus ‚den Zwölf', die Jesus um sich versammelt. Ihre unbedingte Gefolgschaft impliziert Verzicht auf Familie, Besitz und Sesshaftigkeit; sie haben die Aufgabe, in Jesu Namen zu heilen und zu predigen (Mt 8–10). Freilich ist diese radikale Lebensform nicht die einzige Möglichkeit der Zugehörigkeit zu Jesus. Über die Zwölf hinaus gehören zu den Jüngern auch Anhänger in den sesshaften Unterstützergemeinden, darunter Frauen (Apg 9,36; 16,14).

Aus dem Wortbestand der Bibel gingen die Termini Meister und Jünger fest in den deutschen Sprachschatz ein. Noch heute werden sie, auch in außerchristlichen Kontexten, in Kombination miteinander verwendet, um eine Sozialstruktur zu bezeichnen, die der urchristlichen Form von Gemeinschaft und Gefolgschaft ähnlich ist.

4. Popularisierung des Meisterbegriffs durch die Theosophie

Dass das Wort Meister im heutigen allgemeinen Sprachgebrauch weitaus öfter verwendet wird als das Wort Jünger, liegt nicht nur am ausgeprägteren semantischen Profil des Meisterbegriffs, sondern auch an dessen breitenwirksamer Verwendung durch die christliche und vor allem die moderne Theosophie in der Prägung Helena P. Blavatskys.[1]

Die christliche Theosophie wendete den Meisterbegriff zum Beispiel in Dialogen zwischen fragendem Schüler und antwortendem Meister an – einer Darstellungsform, die im Mittelalter in verschiedenen Bereichen üblich war; ein gutes Beispiel ist der um 1190 entstandene *Lucidarius*, eine christliche Weltkunde. In der Frühen Neuzeit verlieh Jacob Böhme in der Traktatsammlung *Der Weg zu Christo* (1631) der Schrift *Vom übersinnlichen Leben* (1624), einer Einführung in die mystische Erkenntnis, ein Frage-Antwort-Format und nannte sie „Gespräch eines Meisters und Jüngers" (Böhme 1860: 130–152). In etwa demselben geistes- und religionsgeschichtlichen Umfeld entstanden erste Schriften der frühneuzeitlichen Rosenkreuzer; ihre Bewegung war wie die der Freimaurer am Modell der Geheimgesellschaft orientiert. In diesen geheimen Verbindungen, Ordens- und Initiationssystemen waren die semantischen Felder ‚Meister

1 Zur Geschichte der Theosophie vgl. Faivre (2000).

– Meisterschaft' und ‚Bruder – Bruderschaft' einschlägig. Ziel der Freimaurer etwa war (und ist bis heute) die Reifung und Vervollkommnung der Mitglieder in den drei Stufen Lehrling, Geselle und Meister.

Im Vokabular der 1875 u. a. von Blavatsky gegründeten Theosophischen Gesellschaft bezeichnet ‚Meister' spirituell besonders hochentwickelte, mit geheimnisvollen Kräften ausgestattete Individuen. Unter dem Eindruck von Ideen aus Rosenkreuzertum und Freimaurerei, aber auch Hinduismus und Buddhismus sowie akademischen Wissensbeständen und Theorien zeitgenössischer Wissenschaftler entwickelten Blavatsky, ihre Mitdenker und Nachfolger den Mythos der „Meister der Weisheit" (z. B. Blavatsky 1893: 185–192). Sie gaben an, es handele sich hierbei um eine „Bruderschaft" von Individuen, die über altüberliefertes esoterisches Wissen verfüge, in das sich, etwa durch Lektüre theosophischer Schriften, zwecks Heil und Heilung initiieren zu lassen dringend geboten sei (Campbell 1980).

Die Theosophische Gesellschaft trug entscheidend zur Popularisierung des Meisterbegriffs bei. Durch ihren erheblichen Einfluss nicht nur auf nachfolgende esoterische Gruppierungen bis in die Gegenwart, sondern zum Beispiel auch auf Intellektuellenzirkel um 1900 erfuhr der Mythos der Meister, die über geheimes Wissen verfügen, eine großflächige Verbreitung. Er ging im allgemeinen Zeitgeist der Jahrhundertwende auf und entfaltete eine enorme Wirkung. Enger Kontakt zu einem Meister galt seinerzeit als erstrebenswert; nicht zuletzt, da er Zugehörigkeit zu einer Elite bedeutete. Wer einem Meister nahestand, war der eigenen Wahrnehmung nach ‚auserlesen' (lat. *electus*; von lat. *eligere*); er gehörte nicht der ‚Masse' an, sondern einem Bund oder Bündnis tatsächlich oder mutmaßlich überdurchschnittlich qualifizierter Personen. Der Kreis um den Dichter Stefan George bildet ein bekanntes Beispiel für eine solche elitäre Vergemeinschaftung, in der die affektive Aufladung der Begriffe Meister und Jünger voll zur Wirkung kam (vgl. Karlauf 2007: 410–418; Kippenberg 2009). Gruppierungen männerbündischer Ausrichtung, die sich die Erneuerung von Religion, Kultur und Zivilisation zum Ziel gesetzt hatten und Personenkulte um ‚Führer' betrieben, erfuhren seinerzeit regen Zulauf. Großer Beliebtheit erfreuten sich sowohl jugendbewegte Gruppen, die dem von der Industrialisierung geprägten städtischen Leben die Hinwendung zum Naturerleben entgegensetzten, als auch Intellektuellenkreise – wie beispielsweise die Kosmiker um Alfred Schuler, Ludwig Klages und Karl Wolfskehl (vgl. z. B. Faber 1994; Dörr 2007) –, die Schriftsteller und Bildende Künstler, Philosophen und Gelehrte anzogen (Renger 2012).

5. Meister–Jünger und Lehrer–Schüler als Thema in der deutschsprachigen Religionswissenschaft

Infolge dieser Entwicklung begann auch die Religionswissenschaft, sich mit dem ‚Phänomen Meister' zu befassen. 1925 legte Joachim Wach *Meister und Jünger: zwei religionssoziologische Betrachtungen* vor, worauf von nachfolgenden Religionswissenschaftlern, vor allem –phänomenologen, mehrfach zurückgegriffen wurde, etwa von Gustav Mensching in seiner *Soziologie der Religion* (1947: 167–180) und von Kurt Goldammer in *Die Formenwelt des Religiösen* (1960: 169–174).

Wach arbeitet in seiner Abhandlung die Religionsstifter Jesus von Nazaret und Buddha Shakyamuni als Prototypen des religiösen Meisters heraus, wobei er zwischen Meister und Jünger einerseits und Lehrer und Schüler andererseits differenziert. Der maßgebliche Unterschied zwischen Meister und Lehrer bestehe darin, dass zwar beide Autorität infolge von Wissen und Erfahrung, die sie weitergeben, besitzen, dass aber die Wirkfaktoren ihrer Lehrbeziehungen verschieden sind. Während Wach das Lehrer-Schüler-Verhältnis in erster Linie vom vermittelten Sachwissen bestimmt sieht, hat er mit dem „Meister" den Autoritätstypus des charismatischen Führers vor Augen, dessen Beziehungen von seiner Person und Persönlichkeit geprägt sind und auf einem wechselseitigen Verhältnis der Bedeutsamkeitskonstituierung basieren: „der Meister wird erst zum Meister am Jünger" (Wach 1925: 9). Auf dieser Grundlage leite der Meister die Jünger als „der Führer, der Vater, der Retter" (Wach 1925: 40).

Mit seinem Meisterkonzept greift Wach die Charakterisierung des „exemplarischen Propheten" aus Webers Typologie religiöser Spezialisten auf (Weber 1980: 268–275); allerdings nicht ohne diesen zu kritisieren. Der „Prophet" ist bei Weber Überbegriff für verschiedene Arten „rein persönlicher Charismaträger", die nicht, wie etwa der Priester, durch eine Institution zum religiösen Spezialisten geworden sind und durch Amtsgewalt wirken, sondern kraft persönlicher Offenbarung Heilswahrheiten in Form von Lehren und Geboten verkünden. Weber unterscheidet „ethische" und „exemplarische" Propheten. Prototypen ersterer sind Mohammed und Zarathustra, deren Anhänger ihr Heil durch strikte Befolgung der Lehre und Gebote zu erreichen trachten. Für „exemplarische" Propheten dagegen sind Buddha und Laotse prototypisch – Religionsstifter bzw. Reformer, die den Heilsweg durch ihr persönliches Vorbild vorleben. Nach Weber ist dieser Typus des Pro-

pheten „ein exemplarischer Mensch". Im Bemühen, „den gleichen Weg wie er selbst zu betreten", streben seine Anhänger danach, ihm so nahe wie möglich zu kommen (Weber 1980: 273).

Es führte hier zu weit, Wachs Kritik an Weber detailliert zu erörtern.[2] In jedem Fall monierte er Webers rationalistischen Zugang und bemängelte, er habe es „abgelehnt […], die religiösen Erscheinungen, die er in den Kreis seiner Betrachtung zog, nach ihrer ‚Innenseite' zu betrachten" (Wach 1931: 75). Während Weber bei der Bildung religiöser Gemeinschaften vornehmlich das Ineinandergreifen sozialer Interessen der Laienmitglieder mit Ansprüchen der zentralen religiösen Akteure (Schamanen, Priester, Propheten etc.) am Werke sah, begriff Wach als Ausgangspunkt von Gemeinschaftsbildung die religiösen Erfahrungen, die mit Hilfe von Lehren und Handlungen konkrete Form annähmen. Und während Weber den Glauben der Anhänger Georges an dessen göttliche Mission als „absurden Kult" ablehnte (Weber 1994: 559–563), zeigte sich Wach ihnen deutlich gewogen. Überhaupt ist seine Abhandlung unschwer erkennbar Dokument des damaligen Zeitgeists. Sie ist in Inhalt, Stil und Diktion deutlich von George selbst, aber beispielsweise auch von Hölderlin, Nietzsche sowie der Jugendbewegung inspiriert und zum Teil stärker an deren Idealen von Meisterschaft und Männerbünden orientiert als an den historisch und kulturell fernen Lehr- und Führungsmodellen der von ihm benutzten Quellen. Wo es zum Beispiel um Empedokles als Meister geht, bezieht sich Wach eindeutig auf Hölderlins poetische Beschreibung der Beziehung von Empedokles und Pausanias. Wo Wach auf Sokrates' Lebensform als Meister eingeht, scheinen als Folie Kierkegaards und Nietzsches Ansichten durch.

Kurzum, zu einer Entmythisierung des Meisterbegriffs trug Wachs Abhandlung nicht bei. Das mag auch der Grund sein, warum der Begriff nicht in religionswissenschaftliche Handbücher und Sammelbände zu Theorien und Methoden des Fachs eingegangen ist, wie sie in den vergangen Jahrzehnten in großer Fülle erschienen sind. Wachs biblisch geprägte und von ihm mythisierend ausgearbeitete Begrifflichkeit schien offenbar, wenn sie auch taugliche Vergleichskategorien enthält, im Sinne eines ‚meta-sprachlichen' Instrumentariums für die Religionswissenschaft nicht in Frage zu kommen.

2 Vgl. des Näheren Kippenberg (2009).

6. ‚Guru-Boom' in New Age und alternativreligiöser Szenerie der Gegenwart

Wie tiefe Wurzeln die Mythen von Meistern, deren Wissen Heil(ung) verspricht, in der westlichen Kultur geschlagen haben, zeigt auch das New Age.[3] In seinem Feld und Vorfeld kam es zu einem regelrechten ‚Guru-Boom'; erst in den 1960er Jahren, im Umfeld politisch links orientierter Jugend- und Protestgruppen, in denen auch das Experimentieren mit psychoaktiven Substanzen einen nicht unerheblichen Stellenwert hatte; dann erneut in den 1980er Jahren, als verstärkt spirituelle Techniken zum Zwecke sog. Bewusstseinserweiterung wie Meditation, bewusstes Träumen und Übungen unter Reizdeprivation in Mode kamen. Hierbei wurde, nachdem der Glaube an die Integrität von Autoritäten (Eltern, Gesetzeshüter, religiöse Amtspersonen, weltliche ‚Führer') erschüttert worden war, vornehmlich auf religiöse Spezialisten aus Süd-, Zentral- und Ostasien gesetzt. Vorzügliches Referenzland war Indien, wo die Beziehung zum Guru und seinem weiblichen Pendant, der Gurvi, eine lange Tradition hat. Schon in den Upanishaden ist die Rede davon, dass der Guru Schüler annimmt, um ihnen bei der Realisation ihres wahren Selbst (*atman*) zu helfen (vgl. Steinmann 1986; von Brück 2012). Es entwickelte sich, als Bestandteil einer autoritär-hierarchischen Gesellschaft, das Guru-Ideal, das ein enges Verhältnis zwischen Lehrer (*guru, acarya*) und Schüler *(shishya, cela*) implizierte. Dem Guru oblag es, die Tradition, in der er stand, zu vergegenwärtigen und weiterzugeben, dem Schüler, dem Lehrer als Vorbild gehorsam, ehrfürchtig und vertrauensvoll zu folgen. Bis heute hat der Guru in Indien in hinduistischen und sikhistischen Strömungen hohen Stellenwert; als Guru gelten auch Lehrer, die Künste wie Gesang und Tanz unterrichten.

Der Weg des Guru in westliche Kulturen vollzog sich im Kontext der Neohinduismus genannten Entwicklung (vgl. Forsthoefel/Humes 2005). In ihrem Verlauf waren indische Mönche und Gelehrte wie Swami Vivekananda und Mahatma Gandhi in westliche Länder gereist, und auch die moderne Theosophie hatte ihr Indieninteresse ausgeprägt. Seit Vivekanandas Wirken, der 1893 als erster Hindu vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago gesprochen hatte und mehrere Jahre in den USA geblieben war, wuchs die Zahl von Meistern asiatischer Herkunft kon-

3 Vgl. zum kontrovers diskutierten Begriff New Age z. B. Kemp/Lewis (2007).

tinuierlich.[4] Aus Japan und Tibet kamen Roshis und Lamas in den Westen. Wie die indischen Meister erlangten sie als Stifter und Anführer religiöser Gruppierungen sowie Schulen mit Praxisorientierung (zum Beispiel Guru-Bewegungen, buddhistische Orden, Yoga, Martial Arts) große Beliebtheit, erfuhren aber auch scharfe Kritik. Schließlich erreichte *Der Ruf nach dem Meister*, so der bezeichnende Titel eines Buches, das der umstrittene spirituelle Lehrer Karlfried Graf Dürckheim 1972 vorlegte, auch christliche Traditionen. Zum einen integrierten westliche Schüler indischer Gurus und japanischer Roshis, die selbst zu Meistern geworden waren, Elemente des christlichen Glaubens in ihre Lehren; eine Renaissance erlebten hierbei die Wüstenväter, Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola sowie das sog. mystische Dreigestirn Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Zum anderen wurde die Institution spiritueller Führung durch den „geistlichen Vater" (*Pater spiritualis*) bzw. „Begleiter" aktiv erneuert, wie unter anderem Schriften aus dem christlichen Umfeld dokumentieren (vgl. z. B. Sudbrack 1981).

Einhergehend mit der Pluralisierung der Religionslandschaft, der zunehmenden Bekanntheit nichttraditioneller Religionsformen und dem verstärkten Interesse speziell an asiatischen Theorien und Praktiken zur Steigerung physischen und psychischen Wohlbefindens, ist der ‚Ruf nach dem Meister' in westlichen Ländern zu Beginn des 21. Jahrhunderts keineswegs verhallt. Allerdings macht sich auch hier, wie in vielen sozialen Zusammenhängen der Zeit, bemerkbar, dass Individualität und Autonomie eine immer grössere Rolle spielen und dauerhafte exklusive Bindungen sowie hierarchische Unterordnungen weniger gesucht werden (Rademacher 2012). Insofern erscheint die Autorität der Meister gegenüber der Autorität, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Gurus wie der TM-Gründer Maharishi Mahesh Yogi, der Hare-Krishna-Gründer A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada oder der Begründer der Neo-Sannyas-Bewegung Bhagwan Shree Rajneesh (Osho) hatten, relativiert. Und nicht selten werden die Bezeichnungen ‚Guru' und ‚Meister' im zeitgenössischen Sprachgebrauch pejorativ, despektierlich, spöttisch oder zumindest kritisch verwendet.

Mit der Individualisierung geht, wesentlich mitbedingt durch eine immer komplexer werdende Marktstruktur, eine Demokratisierung einher. Die Zahl derjenigen, die Meisterschaft beanspruchen und zu

4 Verschiedene Studien, entstanden unter anderem im Kontext der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Sektenszene, gehen hierauf detailliert ein; vgl. z. B. Haack (1982); Finger (1987); Hummel (1996).

denen auf der Suche nach ‚Erleuchtung' jederzeit gewechselt werden kann, ist signifikant hoch; Wahlmöglichkeiten nehmen kontinuierlich zu. Trends und Moden in Yoga, Martial Arts, Zen, Qi Gong und Reiki, in alchemistischen und astrologischen, schamanistischen und spiritistischen Theorien und Praktiken wechseln sich schnell ab; im Rahmen „situativer Event-Vergemeinschaftungen" (Gebhardt 2010) kann man ‚schnell mal reinschnuppern'. Zusätzlich ermöglicht das Internet als leicht zugängliche interaktive Medienverbundplattform unbegrenztes ‚Guru-Hopping' online.[5] User können ungeachtet lokaler Grenzen in Austausch mit anderen treten sowie Gegenstände und Lehren multimedial verhandeln. Hierbei unterliegen sie keiner oder vergleichsweise schwacher institutioneller Rückbindung und damit Kontrolle. Sie werden vielmehr angeregt, immer wieder neue Websites, Foren und weitere virtuelle Plätze zum Austausch und zur Archivierung von Gedanken, Meinungen und Erfahrungen aufzusuchen sowie eigenständig Webcontent herzustellen und zu verbreiten (vgl. Dawson/Cowan 2004).

7. Schluss

Der Meister ist durch diese Entwicklung vom ‚Gottmenschen' zum Dienstleister geworden, der sein Erleuchtungswissen gemeinsam mit vielen Konkurrenten auf dem „Markt der Religionen" (Zinser 1997) off- und online anbietet. Ein gängiger Typus, der sich hierbei herausgebildet hat, ist der religiöse Spezialist, der sich nicht als ‚Guru' im Sinne des pejorativen Wortgebrauchs (s. oben) inszeniert, sondern als Mentor, Berater und/oder Coach, der den Wünschen nach Autonomie und Selbstbestimmung seitens der Klienten entspricht (Rademacher 2012). Die Etablierung dieser neuen sozialen Beziehungsform und -struktur eröffnet der Religionswissenschaft die Möglichkeit, eine Neudeutung und –füllung der von Joachim Wach eingeführten Kategorie und Begrifflichkeit vorzunehmen und unter Durchführung empirischer Studien

5 Zur Verfügung stehen, neben den individuellen Online-Repräsentationen der Anbieter, nicht nur Listen mit Namen angeblich erleuchteter Meister (vgl. zum Beispiel http://www.kheper.net/topics/gurus/listing.html), sondern auch Sammlungen von Video-Clips online, in denen solche Meister vorgestellt werden, wie etwa durch den britischen Fernsehsender Conscious.tv, der über das Internet und verschiedene Satelliten- und Kabelkanäle sendet (vgl. http://www.conscious.tv) (letzter Zugriff 01.09.2011).

eine terminologisch differenziertere Beziehungstypologie als Wachs Dichotomisierung (Meister-Jünger vs. Lehrer-Schüler) herauszuarbeiten.

Literatur

Berzin, Alexander. 2000. Relating to a Spiritual Teacher: Building a Healthy Relationship. Ithaca, N.Y.

Blavatsky, Helena P. 1893. The Theosophical Mahatmas. In: Dies., The Key to Theosophy. London, 185–192, 3. rev. Aufl.

Böhme, Jakob. 1860, Vom übersinnlichen Leben. Ist ein Gespräch eines Meisters und Jüngers. In: Ders., Sämmtliche Werke, hg. v. Karl Wilhelm Schiebler, Bd. 1: Der Weg zu Christo (1831). Leipzig, 130–152, 2. Aufl.

von Brück, Michael. 2012. Guru-Schüler (*shishya*) – Beziehung in indischen Religionskulturen, in: Lee-Kalisch, Jeong-hee / Renger, Almut-Barbara (Hg.), Meister und Schüler. Master and Disciple: Tradition, Transfer, Transformation. Weimar.

Campbell, Bruce F. 1980. Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement. Los Angeles.

Dawson, Lorne L. / Cowan, Douglas E. 2004. Religion Online: Finding Faith on the Internet. New York, London.

Dörr, Georg. 2007. Muttermythos und Herrschaftsmythos: zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule. Würzburg.

Faber, Richard. 1994. Männerrunde mit Gräfin: die „Kosmiker" Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow. Frankfurt a.M., New York.

Faivre, Antoine. 2000. Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism. New York.

Finger, Joachim. 1987. Gurus, Ashrams und der Westen. Frankfurt a.M.

Forsthoefel, Thomas A. / Humes, Cynthia Ann (Hg). 2005. Gurus in America. Albany, N.Y.

Gebhardt, Winfried 2010. Flüchtige Gemeinschaften: Eine kleine Theorie situativer Event-Vergemeinschaftung. In: Lüddekens, Dorothea / Walthert, Rafael (Hg.). Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld, 175–188.

Goldammer, Kurt. 1960. Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft. Stuttgart.

Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm. 1854–1961. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig.

Haack, Friedrich-Wilhelm. 1982. Guruismus und Guru-Bewegungen. München.

Hengel, Martin. 1988. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., Tübingen, 3., durchges. Auflage.

Hummel, Reinhart. 1996. Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr. Freiburg.
Karlauf, Thomas. 2007. Stefan George: Die Entdeckung des Charisma. München.
Kemp, Daren / Lewis, James R. 2007. Handbook of New Age. Leiden.
Kippenberg, Hans G. 2009. „Joachim Wachs Bild vom George-Kreis und seine Revision von Max Webers Soziologie religiöser Gemeinschaften", in: ZRGG 61: 313–331.
Kongtrül, Jamgön The Great. 1999. The Teacher-Student Relationship: A Translation of *The Explanation of the Master and Student Relationship, How to Follow the Master, and How to Teach and Listen to the Dharma*, übers. und eingel. von Ron Garry. Ithaca (N.Y.)
McRae, John R. 2003. Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism. Berkeley, Los Angeles.
Mensching, Gustav. 1947. Soziologie der Religion. Bonn.
Rademacher, Stefan. 2012. „Meister" und „Schüler" im Spiegel sich verändernder sozialer Konstellationen. In: Renger, Almut-Barbara (Hg.), Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart: von antiken Religionen bis zur modernen Esoterik. Göttingen.
Renger, Almut-Barbara. 2012. „The Emergence of the Master around 1900: Religious Borrowings and Social Theory", in: JRE 5: 1–23.
Rigopoulos, Antonio (Hg.). 2007. Guru: The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions. Authority and Charisma. New Delhi.
Steinmann, Ralph M. 1986. Guru-Sisya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus. Stuttgart.
Sudbrack, Josef. 1981. Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist. Freiburg i. Br.
Tsongkhapa. 1999. The Fulfillment of All Hopes: Guru Devotion in Tibetan Buddhism. A Commentary on Aśvaghoṣa's *Gurupañcāśika*, übers. und eingel. von Gareth Sparham. Boston.
Wach, Joachim. 1925. Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen. Leipzig.
—. 1931. Max Weber als Religionssoziologe (1927), in: Ders., Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen, Appendix 65–98.
Weber, Max. 1980. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Studienausg., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen, 5. rev. Aufl.
—. 1994. Briefe 1909–1910, hg. von M. Rainer Lepsius / Wolfgang Mommsen in Zusammenarbeit mit Birgit Rudhard und Manfred Schön. Tübingen.
Zinser, Hartmut. 1997. Der Markt der Religionen. München.

Teil IV
Ästhetik, Visualität und Akustik

IV.1 Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume

Jürgen Mohn

1. Voraussetzungen: Raum, Wahrnehmung und Kommunikation

Der in diesem Kapitel unterbreitete Vorschlag, religionswissenschaftlich zu arbeiten, verwendet re-konstruierende Begriffe, die zur Interpretation von ‚Religion(en)' aufeinander bezogen werden: Wahrnehmung, Zeichensystem, Kommunikation und Raum. Ebenso grundlegend für die Interpretation von ‚Religion(en)' ist die Dimension der Zeit, die nicht explizit behandelt wird, aber im Text dadurch präsent gehalten werden soll, dass die genannten Begriffe zur Bezeichnung von Prozessen dienen, also von Vorgängen, die prinzipiell zeitlich strukturiert sind und daher die Zeit (wie den Raum) als *Medium* voraussetzen. ‚Raum' wird einerseits auf Wahrnehmung und Kommunikation bezogen und andererseits als ‚medialer' Raum verstanden, der in den Wahrnehmungs- und Kommunikationsprozessen formiert, also durch Zeichen besetzt, gedeutet und erfahren wird (vgl. allgemein Döring/Thielmann 2008). Von einem Wahrnehmungsraum soll in zweifacher Hinsicht gesprochen werden: Einerseits ist er das Ergebnis des durch Kommunikation und Zeichensysteme gestalteten Raums, so wie er von den Kommunikationsteilnehmern rezipiert wird. Er ist als akzentuierte Landschaft, als Stadtraum, als ritueller Begehungsraum ‚Gegenstand' der Wahrnehmung. Andererseits sind die Kommunikationsteilnehmer und die Zeichensysteme, denen sie sich bedienen, durch je eigene topographische Vorstellungen, also durch Wahrnehmungsräume im rezeptiven Sinne, geprägt. Beide Wahrnehmungsräume sind aufeinander bezogen, der medial formierte Raum kann als Produktionsseite und der kognitive Wahrnehmungsraum kann als Rezeptionsseite der Kommunikationsprozesse bezeichnet werden.

Wahrnehmungen sind räumlich dimensioniert, da sie notwendig im Medium Raum operieren. Bereits Sinneserfahrungen strukturieren sich

durch Nähe, Ferne, Berührung, Distanz, Orientierung und räumliche Anordnung des Wahrgenommenen: sie formieren das Medium Raum. Wahrnehmung wird u. a. als Vorgang der umfassenden Koordinierung der Sinneserfahrungen verstanden. Diese Fähigkeit erlernt der Körper des Wahrnehmenden in Sozialisierungsprozessen, in denen physische Voraussetzungen und kulturelle Prägungen zusammenkommen (vgl. allgemein Weingarten 2003). Im Erlernen strukturierten Wahrnehmens kommt die sozial-kommunikative Bedingtheit von Wahrnehmung ebenso wie der wahrnehmungsbasierte Ablauf von Kommunikation zum Ausdruck. Es muss daher von einem zirkulären Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Kommunikation ausgegangen werden. Unter ‚Wahrnehmen' wird jegliche strukturierte bis hin zur kognitiv und emotiv deutenden Verarbeitung von Sinneseindrücken verstanden. Wahrnehmung ist somit ein grundlegender Vorgang des menschlichen Körpers und soll den *Prozess* der rezeptiven Tätigkeit der Sinne, des Fühlens und Denkens, also der emotionalen wie kognitiven Verarbeitung der körperexternen und körperinternen ‚Welt' bezeichnen.[1] Die Prozesse zwischenmenschlicher Vermittlung von Zeichen können in einem intersomatischen Wahrnehmungsprozess beschrieben werden. Hierauf bauen die Kommunikationsprozesse auf.

Aber erst der kommunikative Akt der Mitteilung führt zu einer stringenteren Strukturierung der Wahrnehmungen und deren expliziter Einfügung in einen Zeichenprozess. Die Mitteilung dient der Herstellung von ‚sozialer' Teilhabe, die wiederum von einer spontanen Interaktion bis hin zur Herstellung von Gemeinschaft oder der Teilnahme an allgemeinen gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen reicht. Kommunikation ist nicht auf sprachliche Mitteilung beschränkt, sondern bezieht sich auf verschiedene auditive, visuelle, olfaktorische, haptische und weitere Sinnesdimensionen des wahrnehmenden Körpers. Sie kann den wahrnehmenden Sinnesapparat reduktiv oder auch ‚synästhetisch' ansprechen. Reizreduktion und Reizüberflutung können als Extremformen im Kommunikationsprozess explizit eingesetzt werden bzw. implizit eine Rolle spielen. Jede verbale Kommunikation ist in einen Strom nonverbaler Kommunikationen eingebettet. Die besondere Schwierigkeit wissenschaftlicher Beschreibung dieser Kommunikationen besteht darin, dass sich Wissenschaft historisch und bislang weitestgehend auf die Standards distanzierter verbaler und argumentativer Kommunikation

1 Zu Raum und Emotion vgl. Lehnert (2011).

über ihre Gegenstände (zudem vornehmlich in einem schriftsprachlichen Diskursmedium) festgelegt hat.

Bei der Rekonstruktion solcher (verbaler wie non-verbaler) Kommunikationsvorgänge kann darauf geachtet werden, wie sich eine einzelne ‚Mitteilung' oder die umfassende Sozialisierung eines Kommunikationsteilnehmers in einem bestimmten Wahrnehmungs*raum* situiert. Denn der Raum als Medium der Kommunikation ist bereits durch Grenzen, Infrastrukturen, Symbole, Orientierungsrichtungen usw. und deren ‚Wertungen' formiert. Das bedeutet, am kulturierten oder gesellschaftlich strukturierten Raum können diese Formierungen im Sinne eines je spezifischen ‚Wahrnehmungsraumes', in dem Kommunikation stattfindet und der durch diese konstituiert wird, re-konstruiert werden (Wenzel 1995: 50). Von dort aus kann nach den formierenden Zeichensystemen und nach den kommunikativen Prozessen gefragt werden. Denn der strukturierte Wahrnehmungsraum geht auf die ihn formierenden kommunikativen Prozesse zurück, die wiederum von ihm mitbestimmt werden.

2. ‚Religiöse Kommunikation' ist interpretierte Religion

Religionswissenschaft ist eine Heuristik, die den Religionsbegriff genauso wie ihre re-konstruktiven Grundbegriffe (Ritual, Mythos, Sinn, Welt, Priester u. a.) und ihre konstruktiven Interpretationsbegriffe (Raum, Zeit, Zeichen, Wahrnehmung, Kommunikation usw.) pragmatisch einsetzt. Jede Wissenschaft, die auf Sprache angewiesen ist, weiß, dass ihre Aussagen nur interpretative Zuschreibungen sein können. Daher muss sie ihre Interpretationskriterien reflektieren. Wenn der Begriff *Religion* in der Religionswissenschaft bislang nicht *nicht* verwendet werden kann, sollte er der Transparenz wegen explizit verwendet werden und sollte nicht am Vorbild der ambivalenten Selbstbeschreibungen der Vertreter der Religionen gewonnen werden.

Religion ist immer kommunizierte Religion. Das betrifft nicht nur den Begriff und dessen Verwendungen, sondern insbesondere das, *was* für die Religionswissenschaft unter dem Begriff der ‚religiösen Kommunikation' analysiert, re-konstruiert und verglichen werden soll. Die hierzu nötigen Aussagen und Unterscheidungen sind keine ‚gegebenen', sondern sie verdanken sich ihrerseits der wissenschaftlichen Interpretation. Um Religion interpretieren zu können, muss sie als solche wahrgenommen werden. Der Wahrnehmungsraum von Religion ist auch für

den Wissenschaftler zunächst durch gesellschaftliche Diskurse vorgeprägt. Um Religion wahrzunehmen, müssen sich in der Wahrnehmung Indizien für Religion finden. Religionswissenschaft muss also die Voraussetzungen ihrer gesellschaftlich geprägten ‚Wahrnehmung' von Religion reflektieren. Diese wird in der westlichen Welt zumeist am Standardmodell der diese Gesellschaften prägenden abrahamitischen Religionen gewonnen. Die Interpretation von Religion, die diese Vorprägung kritisch reflektieren muss, versucht Indizien auf ‚Phänomene' anderer Gesellschaften, Kulturen oder auch in der westlichen Gesellschaft zu übertragen. Das hieraus resultierende ‚Finden' beruht jedoch auf einem konstruktiven Akt der Interpretation, der auf jeweils zu bestimmenden Kriterien beruht. Die reflektierte Bestimmung dieser Kriterien zeichnet das begriffliche Vorgehen der Religionswissenschaft aus. Ihre Begriffe finden sich nicht in den interpretierten Gegenständen, sondern müssen von ihr heuristisch festgelegt werden. Das begriffliche Instrumentarium der Religionswissenschaft hat also den Status einer Heuristik, sie ist ist ein ihrer Grenzen bewusstes (hier: begriffliches) Verfahren (oder auch eine Kunst) des Findens. Ein solches Vorgehen der Religionswissenschaft ist jedoch in die Entscheidung der Religionswissenschaftler/innen gestellt, die andere Möglichkeiten, wie z. B. sich das Religionsverständnis von den religiösen Selbstbeschreibungen vorgeben zu lassen, als Ausgangspunkt ausschließt, ihnen aber nicht in den Ergebnissen widersprechen muss.

2.1. Die Quellen der Religionsaisthetik

Die Religionsaisthetik (gr. *aisthesis* = Wahrnehmung), die sich im Gegensatz zur Religionsästhetik auf alle Wahrnehmungsprozesse und nicht nur auf die der Kunst oder des Schönen bezieht, hat verschiedene Aufgaben. Sie zeigt, wie religiöse Zeichensysteme produziert werden. Sie geht hierzu davon aus, dass Zeichen zur Wahrnehmung durch Teilnehmer im Kommunikationsraum, also zur Mitteilung, produziert und deswegen der Kommunikation zugeführt wurden, damit sie die Teilnehmer überzeugen und von ihnen ‚übernommen' werden. Sie muss dabei auch damit rechnen, dass die Zeichenproduktion der Verdunklung und Verschleierung z. B. von Ereignissen dienen kann. Also wird den Quellen, die als Produkt von Kommunikation gesehen werden, die implizite Intention unterstellt, wahrgenommen werden zu wollen. Die Produktion von religiösen Zeichen ist von deren Rezeption nicht zu trennen; der kommunikative Prozess kann anhand der Quellen, die

untersucht werden, in beide Richtungen verfolgt werden. Jedoch ist mit Schwierigkeiten zu rechnen, weil die Produktionsbedingungen und die Rezeptionsweisen in historischer Perspektive nur schwer zu re-konstruieren sind. Oft bleiben nur Zeichensysteme oder deren Fragmente, nicht aber die Zeichenprozesse, als deren Ausdruck sie gelten müssen, rekonstruierbar. Dabei hat die Religionsaisthetik die Aufgabe, den Produktions- und Rezeptionsprozess zu berücksichtigen. Hierbei kann sie versuchsweise mit Annahmen über kognitionswissenschaftliche Beschreibungen von Wahrnehmungsprozessen arbeiten. Die verwendeten Zeichen der religiösen Kommunikation werden als Quellen der religionswissenschaftlichen Re-Konstruktion verstanden. Von den Quellen kann also im kommunikativen Prozess, in dem sie stehen, ‚zurück' nach ihren Produzenten gefragt werden und nach ‚vorne' zu ihren Rezipienten. Das, was als Quelle bestimmt wird, ist das Mittel der religiösen Kommunikation und ist zugleich der Ausgangspunkt der religionswissenschaftlichen Re-Konstruktion. Allerdings kann die Religionsaisthetik auch die eigenen Wahrnehmungsbedingungen bei ihrer Arbeit reflektieren, weil sie letztlich den ‚gleichen' Bedingungen unterliegt wie die religiösen Zeichenprozesse.

Grundlegend für alle religionswissenschaftlich zu beschreibenden Quellen ist der Vorgang der Wahrnehmung. Wahrnehmung ist ein Prozess, auf dem die verstetigende Vermittlung religiöser Zeichensysteme aufbaut. Dieser zeitliche Kommunikationsprozess ist für die Weitergabe von religiösen Zeichensystemen und deren Kontinuität und Transformation genauso die Bedingung wie für die Kritik, den Abbruch oder das Zerbrechen und den Verlust von religiösen Zeichensystemen (Religionen).

2.2. *Religiöse* Zeichensysteme

Unter *religiösen* Zeichensystemen sollen kohärente Weltdeutungen verstanden werden, die kollektiv oder existentiell ‚richtige' bzw. ‚wahre' Orientierungen über die Welt vermitteln. Sie sind dadurch charakterisiert, dass sie die Welt in einem ‚apodiktischen' Sinne wahrnehmbar strukturieren und ‚wertend' deuten, weswegen sie auf eine Verstetigung des Zeichensystems angelegt sind. Religiöse Zeichensysteme sind weiterhin dadurch gekennzeichnet, dass sie mit nicht-sinnlichen Referenzen arbeiten, die sie den sinnlich wahrgenommenen Referenten als ‚Bedeutung' zukommen lassen und auf diese Weise primär nicht-wahr-

nehmbare Wertungen sekundär durch verweisende Zeichen wahrnehmbar werden lassen. So kann den Himmelsrichtungen wie dem Osten oder dem Westen (im Buddhismus) eine wertende bis hin zu einer soteriologischen (heilsrelevanten) Bedeutung zukommen, die sich durch ‚Lernen' der sinnlichen Wahrnehmung der Himmelsrichtung und in der Gestaltung von Raum durch Architektur einfügt. Die orientierende Bedeutung einer auf diese Weise qualifizierten und herausgehobenen Himmelsrichtung transzendiert die Wahrnehmung und ist zugleich in ihr präsent. Damit ist sie Teil eines Zeichensystems, das den so qualifizierten Ort oder die Richtung zu einem zentralen Element eines Wahrnehmungsraums werden lässt. In der Sprache, in der rituellen Ausrichtung von Handlungen, in bildlichen Darstellungen und in der metaphorischen Bedeutungsübertragung auf andere Zeichen kann sich ein umfassendes und auf alle Sinne bezogenes Zeichensystem entwickeln. Dabei bestimmt das je referierte ‚Objekt' auf eine unbedingte und bedeutungsstiftende Weise das Zeichen als seinen Referenten. Der unbedingte und sinnstiftende Anspruch, der religiösen Zeichen zukommt, kann innerhalb des Zeichensystems beispielsweise einer als transzendent referierten ‚Dimension' oder ‚Macht' zugeschrieben werden. Kommunikationen, die in einem solchen Zeichensystem operieren, werden von der Religionswissenschaft als ‚religiöse' bezeichnet und rekonstruiert. Religiöse Zeichensysteme zeichnen sich zudem durch den Anspruch aus, die ‚richtige' Praxis und das ‚richtige' Handeln der Kommunikationsteilnehmer zu orientieren. Auf diese Weise gestalten sie kollektive Zusammengehörigkeit oder individuelle Sinnerfahrung.

Die in diesen Sätzen getroffenen Aussagen sind allerdings heuristisch zu verstehen: Als Religion *sollen* solche Zeichensysteme oder Kommunikationen verstanden (gesucht) werden, die genau diesen Anspruch auf Weltdeutung und Handlungsleitung explizit oder implizit erheben. Das ist ein zureichendes Kriterium für Religion, von dem ausgegangen wird und das ‚experimentell' aufgestellt wird, um religiöse von anderen Kommunikationen zu unterscheiden. Auch ‚politische Religionen', totalitäre Systeme oder Rechtssysteme, die auf dem unbedingten Status individueller Menschrechte beruhen, sowie individuelle Körpertechniken, die als Garant einer sinnvollen Lebensführung verstanden werden, bilden in diesem Sinne religiöse Wahrnehmungs- und Orientierungsräume mit entsprechenden Zeichensystemen aus und können als solche kommunikativ weitergegeben werden.

2.3. Aisthetik der religiösen Kommunikationen

Religiöse Zeichensysteme haben im Kommunikationsprozess immer eine graduell ‚öffentliche' Dimension: von der mehr privaten und ‚geheimen' Situation der Interaktion unter Anwesenden bis hin zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit der Massenkommunikation des Internets. Die Zugänge zur Teilnahme an der Kommunikation sind unterschiedlich restriktiv. Die öffentliche (exoterische) Dimension kann begleitet sein durch eine nur beschränkt öffentliche, geheime (esoterische) Dimension (Einweihung, Geheimnis, Expertenausbildung, Sonderwissen, Gotteskommunikation, Offenbarung usw.), die den Geltungsanspruch der öffentlichen Kommunikation gerade dadurch unterstützt, dass sie deren Grundlagen nicht preisgibt, sondern schützt, verdeckt und unangreifbar durch die allgemeine öffentliche Kommunikation hält.

Um Botschaften, Offenbarungen, Lehren, Moral u. a. kommunizieren zu können, müssen diese Inhalte immer denjenigen gegenüber wahrnehmbar gemacht werden, für die sie gedacht sind. Jeder Akt der Kommunikation wendet sich daher an bestimmte Rezipienten in bestimmten Situationen (hierzu gehören auch die Menschheit, wie dies im christlichen Missionsverständnis zum Ausdruck kommt, oder alle Lebewesen wie dies in der buddhistischen Lehre der Fall ist). Die Rahmenbedingung, der situative Kontext religiöser Kommunikationen sind daher bei der religionswissenschaftlichen Rekonstruktion der Zeichensysteme zu berücksichtigen. Die rationalen Begründungen ‚religiöser Systeme' im Sinne kohärenter Lehrsysteme zu beschreiben, genügt nicht, um religiöse Zeichensysteme zu rekonstruieren. Es kommt immer darauf an, ‚wer' ‚was' ‚zeigt', ‚wo' er es, ‚wie' er es und ‚wann' er es ‚zeigt'. Es kommt auf die Disposition auch des Rezipienten an, ob der Produzent erfolgreich ist, ob seine Botschaft oder Lehre aufgenommen und geglaubt, also wirksam wird. Hierbei kann die Stimme, das Bild, der Ort und der Zeitpunkt der Kommunikation eine große, rhetorisch unterstützende Rolle spielen. Die religiösen Diskurse, als die die Kommunikationsströme auch bezeichnet werden können, sind also abhängig von ihren Dispositionen, von der Praxis, die sie ermöglichen und in denen sie stattfinden. Religiöse Kommunikationen sind daher Praktiken, die sich auf die Wahrnehmungsfähigkeit der beteiligten menschlichen Körper und damit auf das System der Sinnesorgane des Menschen beziehen. Hier geht es um die anthropologischen Bedingungen von Wahrnehmung und Kommunikation. Ohne seinen Sinnesapparat könnte der Mensch nicht kommunizieren. Eine Anthropologie der Sinne ist wichtig, um die Kontexte,

eben die *menschlichen* Bedingungen der Wahrnehmung von religiösen Kommunikationen und damit auch der Beteiligung an ihnen interpretieren zu können (vgl. Münster 2001). Auch wenn allgemeine Aussagen über kulturübergreifende Gemeinsamkeiten der Wahrnehmung (z. B.: welche Sinne gibt es und wie weit können sie geschult werden?) umstritten sind, können Phänomene wie Licht, Ferne und Nähe, Reizreduktion, Schmerzzufügung, Größe und Dauer, aber auch Wiederholungsstrukturen und Komplexitätsreduktionen bei der Gestaltwahrnehmung als kulturübergreifende Fragestellungen an die unterschiedlichen religiösen Wahrnehmungsräume herangeführt werden.

Es ist hierauf in der begrifflichen Versuchsanordnung (den Fragen) besonders zu achten. Denn nicht nur das Gesagte, Geschriebene, Gemalte oder Gestaltete selbst, sondern immer auch die Wahrnehmung, das ‚Wie', das ‚Wo' und das ‚Wann' der Rezeption spielen eine große Rolle bei der Überzeugungskraft von Aussagen in Kommunikationsprozessen. Die religiöse Kommunikationsposition eines Pfarrers auf der Kanzel in einer protestantischen Kirche ist eine andere als die des buddhistischen Mönchs auf den Straßen von New York oder die des Politikers während der Neujahrsansprache zur Lage der Nation oder die eines antireligiösen Journalisten oder eines unsensiblen Wissenschaftlers beim Befragen von religiösen Laien. Insbesondere das Geschlecht (Gender) spielt eine Rolle; auch die identifizierende Kleidung, die ‚Aura' der Inszenierung, der Sozialstatus eines Abtes kommunizieren mit. Der Körper selbst kann in einem medialen Trancezustand wesentlich zur Unterstreichung einer Mitteilung, eines Symbols oder einer ‚Botschaft' beitragen. Solche Zusammenhänge können auch bewusst und gezielt aufgebaut und eingesetzt werden. Aber auch Marketingstrukturen oder Propagandaphänomene sind in Religionen verbreitet gewesen und können zur Akzeptanz von religiösen Zeichensystemen beitragen und müssen religionsaisthetisch berücksichtigt werden.

3. Die Quellen der Ordnung

Jede Wissenschaft muss von ihren Quellen ausgehen, auch wenn diese erst durch den Prozess des Fragen gefunden oder erzeugt werden. Quellen sind Artefakte, von Menschen produzierte Erzeugnisse innerhalb von Kommunikationsprozessen, die mehr oder weniger dauerhaft oder flüchtig sind. Sie brauchen ein materielles Medium, wenn sie nach dem Moment ihrer Erzeugung noch als Quellen dienen sollen. Jedoch muss

nicht jedes religiöse Kommunikationselement (Zeichen) auf Dauer angelegt sein. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass sich in der Geschichte nur ein Teil der vielleicht notwendigen Quellen für die Re-Konstruktion von religiösen Zeichensystemen erhalten hat. Das, was in der Wissenschaft als Quellen fungiert, hatte seinen Entstehungsort darin, dass die Akteure der Kommunikation miteinander in Austausch treten und gemeinsame Angelegenheiten regeln. Kommunikation schafft eine Ordnung, die sie zugleich voraussetzt. Die zu interpretierenden Gegenstände (Zeichen, Bilder, Texte, Diskurse, Kommunikationen u. a.) religionswissenschaftlicher Untersuchungen sind Produkte dieser Ordnung, die kommunikativ hergestellt wurden. Die Gegenstände werden zu Quellen der wissenschaftlichen Re-konstruktion, wenn anhand ihrer Anordnung, ihrer Verwendung oder Präsenz etwas über diese Ordnung ausgesagt werden kann. Ordnung ist ein zeitlicher Prozess, der kommunikativ verstetigt wird. Alte Ordnungs-Strukturen verschwinden oder werden weitergeführt, neue entstehen. Während der Französischen Revolution wurde der christliche Kalender abgeschafft und eine neue Zeitordnung etabliert, die christliche Taufe wurde zu einer revolutionären Taufe transformiert, die Weltgeschichte und die Topographie der Stadt Paris wurden neu bewertet. Es entstand ein neuer Wahrnehmungsraum, der die Altäre der Kirchen durch Steinhaufen, auf denen antike Naturgöttinnen positioniert wurden, ersetzte, und es wurden Feste zur Verehrung des *Être Suprême* (Höchsten Wesens) etabliert. Ein revolutionäres Zeichensystem bestimmte als Revolutionsreligion die öffentlichen Kommunikationsprozesse über einige Jahre hinweg (Ozouf 1976). Es stellt sich die Frage, inwieweit der transformierte Wahrnehmungsraum trotz der kurzen Dauer auch die räumliche Wahrnehmungsdisposition der Rezipienten im kommunikativen Aneignungsprozess der Revolutionsphase prägen konnte. Hierzu wären spezifische Quellen wie Autobiographien oder Briefe oder auch die Städtetopographie und die dauerhafte Präsenz ‚revolutionärer' Zeichen in der öffentlichen Kommunikationen zu befragen.

Jede Kommunikation, auch die des Nicht-Kommunizierbaren, setzt einen Raum der Wahrnehmung voraus. Jede Wahrnehmung ist räumlich organisiert, weil der wahrnehmende Körper räumlich (und zeitlich) konstituiert ist. Soll also beispielsweise eine ‚religiöse Erfahrung' bezeichnet werden, setzt sie das Medium Raum voraus; soll sie kommuniziert werden, muss sie sich räumlich organisieren und auf den wahrnehmenden Körper bezogen werden. ‚Visionen', die sich im Traum oder in ihren Beschreibungen jenseits des konkreten Raumes abspielen, ver-

wenden daher notwendig räumliche Metaphern. Auch die Aufhebung des Raumes setzt den Raum zunächst voraus. Zentrale Metaphern in religiösen Zeichensystemen wie ‚licht' und ‚dunkel', ‚oben' und ‚unten', ‚vorne' und ‚hinten', ‚groß' und ‚klein' sind bereits aus der Wahrnehmung des Menschen entnommene Sprach-Zeichen, die räumliche Wahrnehmung voraussetzen und Ordnungen räumlich organisieren. In religiösen Texten, Bildern und Handlungen, aber insbesondere in Ritualen ist die räumliche Organisation der Ordnung grundlegend und kann als vergleichendes Analysekriterium eingesetzt werden.

An dieser Stelle setzt aber eine heuristische Entscheidung ein, um religiöse Kommunikationen und deren räumlich-aisthetische Dimension identifizieren zu können. Nachdem oben entschieden wurde, unter religiösen Aussagen und Wahrnehmungen solche zu verstehen, die einen unbedingten Anspruch, eine Geltung erheben, die sich als ‚richtige', ‚unbedingte' oder ‚wahre' präsentieren, kann nicht nur gesagt werden, dass *religiöse* Kommunikationen keine hypothetischen und heuristischen Aussagen sind (und damit keine wissenschaftlichen), sondern auch, dass sie eine Ordnung voraussetzen und reproduzieren, die diese Weltanschauungen oder Handlungs-Orientierungen ermöglicht. Wie alle Ordnungen operieren auch grundlegende religiöse Unterscheidungen (Gott – Welt; Nirwana – Samsara; Himmel – Erde; ‚Heiligtum' – Profanraum) im Medium Raum und konstituieren diesen grundlegend. Religiöse Kommunikationen produzieren und rezipieren diese Ordnungen.

4. Der Wahrnehmungsraum des *bhavacakra*

Als Beispiele für Wahrnehmungsräume, die das Kriterium religiöser Kommunikation erfüllen, können Architekturen, Ritualinstrumente wie Taufbecken (Mohn 2008) oder Gärten (Mohn 2010), aber auch Texte entsprechend befragt und interpretiert werden. An ihnen können umfassende religiöse Zeichensysteme re-konstruiert werden. Komplexe und in langen Traditionsprozessen entstandene religiöse Zeichensysteme wie die verschiedenen buddhistischen Richtungen strukturieren ihre Zeichen auf den unterschiedlichsten medialen Ebenen: in Reden (Predigten), Textrezitationen, Texten, Bildern, Architekturen, Denksystemen, Ritualen, Ethiken usw. Ein Motiv, das in den buddhistischen Traditionen von den Anfängen bis in die Gegenwart verbreitet ist und an dem sich die multimediale Codierung eines buddhistischen Wahrnehmungsraums

ablesen lässt, ist das *Rad des Werdens* oder *Rad des Lebens* (*bhavacakra;* auch als *samsâracakra* bezeichnet), das die Ordnungsstruktur der Welt aus buddhistischer Sicht in räumlichen Strukturen wiedergibt. Es handelt sich um eine ‚Gesamtwahrnehmung' der Welt, die auf eine in verschiedenen Texttraditionen überlieferte Vision des ‚historischen' Buddha zurückgeführt werden kann, die auch als Thangka-Bild am Eingang tibetischer Tempel zu sehen ist (vgl. Zin/Schlingloff 2007). Wir haben es hier mit einer verräumlichenden Visualisierung des buddhistischen Weltbildes, einer Verbildlichung des Konzepts der Wiedergeburten als Kreislauf (in einem internen Raum des *Samsâra*) zu tun, die den Zusammenhang des Leidens, seine Ursache und den Weg der Aufhebung des Leidens (in einen externen Raum des *Nirwana*) als grundlegende buddhistische Weltwahrnehmung darstellt. Wie eingangs beschrieben, kann der Wahrnehmungsraum des Rezipienten anhand der Quelle des Bildes analysiert werden. Buddhas Vision ist eine rezeptive räumlich strukturierte Wahrnehmung der Welt, die die buddhistische Diagnose der Welt als Leid und die Erlösung des buddhistischen Befreiungswegs bei der Strukturierung des Wahrnehmungsraums seiner Vision deutend einsetzt. Insofern diese Verräumlichung der buddhistischen Lehre nun textlich und bildlich kommuniziert wird, trägt sie weiterhin zur Formierung des Mediums Raum in dem umfassenden Sinne der Deutung der Welt als eines buddhistischen Wahrnehmungsraumes bei. Durch die Prozesse des wiederholten Meditierens des konkreten Raumbildes als Medium der buddhistischen Weltdeutung kann das *bhavacakra* zur Formierung der Wahrnehmungsstrukturen des Meditierenden beitragen. Insofern gestaltet das Bild den Wahrnehmungsraum des Buddhisten genauso wie die textliche Überlieferung von der Vision des Buddha. Das *bhavacakra* verdichtet die grundlegenden Unterscheidungen der buddhistischen Weltwahrnehmung in eine räumliche Struktur der Differenz von *Nirwana* (außerhalb des Rades) und *Samsâra* (innerhalb des Rades), in dem die wesentlichen Ereignisse, die zum Erreichen des Nirwana nötig sind, und die Funktionsweisen der Welt des Leids räumlich dargestellt werden (Rad, sechs Reiche der Wiedergeburt, Aufstieg und Abstieg in der Lebensführung). Auf diese Weise wird das Zeichensystem des Buddhismus in einem räumlichen Bild verdichtet. Das buddhistische Zeichensystem kann anhand der konkreten Bilder im Gesamtbild des Rades oder anhand der entsprechenden Textstellen in der Vision des Buddha kommunikativ und die Lebensführung orientierend vermitteln, wie sich die Welt der Wiedergeburten in den verschiedenen Daseinsbereichen des *Samsâra*

auswirkt, wie die Bodhisattwas die Lebewesen als erlösende Akteure auf den Weg zum Nirwana führen und wie sie sich ihnen helfend zuwenden.

Die Einheit des Bildes vom *bhavacakra* und damit auch das Begriffszeichen selbst bilden ein komplexes ‚Gesamt-Symbol' des buddhistischen Zeichensystems. Das Bild stellt eine Materialisierung des buddhistischen Zeichensystems dar, an der sowohl die kognitiv-intellektuelle Grundposition über das Entstehen-in-Abhängigkeit als auch die rituell-helfende Hinwendung der religiösen Spezialisten zu den zu überzeugenden Lebewesen (den Laien) abzulesen ist. Der Anspruch dieser Sicht auf das ‚Wesen' der Welt ist umfassend; er will die einzig ‚wahre' Wahrnehmung der Welt vermitteln und schließt alle Alternativen aus: widerstrebende Kräfte werden entsprechend dämonisiert dargestellt. Die buddhistischen Akteure (wie der Buddha und die Bodhisattwas) werden als den Lebensprozess übersteigend (transzendierend) jenseits des Rades in einer Welt des *Nirwana* (Erlöschen), der ‚Erlösung' von der Welt des Leidens, gezeigt, um dem Rezipienten den Anspruch auf die Einsicht in den leidvollen Weltprozess und der buddhistischen Erlösung zu vergegenwärtigen. Buddhas Vision als Narrativ und ihre bildlichen Umsetzungen (Materialisierungen) werden in dem Prozess der religiösen Kommunikation eingesetzt. Das Zeichensystem dient instrumentell der Perpetuierung der buddhistischen Weltsicht und auch der intendierten Überzeugung der Nicht-Buddhisten. Als Meditationsbild kann der Wahrnehmungsraum dieser Vision oder des konkreten Bildes rituell eingesetzt werden. Bemerkenswert an solch komplexen Quellen der Rekonstruktion von religiösen Zeichensystem ist, dass der gestaltete Wahrnehmungsraum zugleich der Ort des Einsatzes dieser Texte, Bilder und Handlungen (also der religiösen Kommunikation und Orientierung) ist, weswegen religiöse Wahrnehmungsräume auch dadurch charakterisiert sind, dass sie sich selbst implizieren.

5. Zusammenfassung

Die Religionsaisthetik fragt im Sinne einer begrifflichen Versuchsanordnung, wie in religiösen Zeichensystemen der Wahrnehmungsraum produziert und rezipiert wird. Dabei muss sie von Kommunikationsräumen und den sich in ihnen orientierenden Akteuren ausgehen. Akteure produzieren, reproduzieren und rezipieren innerhalb eines konkreten religiösen Zeichensystems weitere und neue Zeichen, die als

Artefakte wiederum zu den Quellen der religionswissenschaftlichen Re-Konstruktion werden.

Dass Texte auf ihre grundlegenden Erst-Unterscheidungen hin als religiöse Kommunikationen gelesen werden können (Luhmann 2000: 30, 138 f.), ist oft demonstriert worden. Aber die Massenkultur zeigt, dass auch beliebte Bild-Text-Medien wie Comics solche weltbildformenden Grundunterscheidungen, Weltvisionen und Helden als Paradigmen der Deutung der Welt präsentieren. Insbesondere der Status von Geltungsansprüchen und narrativen Vermittlungen kann dort analysiert werden, wo religiöse Symbole und Unterscheidungen der traditionellen Religionen aufgegriffen, umgeformt und neu gemischt werden. So können populäre Wissenskulturen auf ihre Verwendung bekannter Zeichen und Symbole aus den Religionen oder auch direkt als ‚religiöse' Wahrnehmungsräume beschrieben werden. Der ‚Wahrnehmungsraum' ist eine Beschreibungsmetapher, die in der Analyse zeigen kann, dass der wahrnehmende Körper der Akteure auf den Raum angewiesen ist, dass sie durch Zeichen diesen Raum formieren und dass die religiösen Zeichensysteme von zwei Seiten her re-konstruiert werden können: von den konkreten Raumkonfigurationen in den Bildern, Landschaften und der Metaphorik der Texte als einer Formierung des Raumes als Medium der Zeichen – und andererseits von den Wahrnehmungsdispositionen der Akteure (*mental map*) her, die den Raum produzieren und rezipieren unter Verwendung des entsprechend verinnerlichten räumlichen Wahrnehmungskonzepts bzw. -schemas. Religiöse Zeichensysteme formieren ihren Wahrnehmungsraum auf eine grundlegend deutende, autoritativ-wertende und damit existentiell und kollektiv wirksame Weise..

Literatur

Cancik, Hubert / Mohr, Hubert. 1988. Art. „Religionsästhetik", in: HrwG 1, 121–156.

Döring, Jörg / Tristan Thielmann (Hg.). 2008. Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld.

Lehnert, Gertrud (Hg.). 2011. Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung. Bielefeld.

Luhmann, Niklas. 2000. Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. [Herausgegeben von André Kieserling].

Mohn, Jürgen. 2004. Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Ansätze einer systematischen Religionswissenschaft, in: Münchner Theologische Zeitschrift 55: 300–309.

Mohn, Jürgen. 2008. ‚Die Taufe der Welt'. Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als rite de passage der Heilsgeschichte. Eine religionsaisthetische Fremdperspektive auf das Christentum, in: Hoff, Gregor / Hans Waldenfels (Hg.): Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart, 84–113.

Mohn, Jürgen. 2010. Die Konstruktion religiöser Wahrnehmungsräume und der wissenschaftliche Blick. Religionsaisthetische Überlegungen anhand von Gartenanlagen in der europäischen Religionsgeschichte, in: Bärbel Beinhauer-Köhler / Daria Pezzoli-Olgiati / Joachim Valentin (Hg.), Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse: Visualität und Religion. Zürich, 59–82.

Münster, Daniel. 2001. Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. München.

Tyrell, Hartmann / Volkhard Krech / Hubert Knoblauch (Hg.). 1998. Religion als Kommunikation. Würzburg.

Ozouf, Mona. 1976. La fête révolutionnaire. 1789–1799. Paris.

Weingarten, Michael. 2003. Wahrnehmen. Bielefeld.

Wenzel, Horst. 1995. Hören und Sehen Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München.

Zin, Monika / Dieter Schlingloff. 2007. Samsâracakra. Das Rad der Wiedergeburten in der indischen Überlieferung. Düsseldorf.

IV.2 Religion und Visualität

Daria Pezzoli-Olgiati

Der Zugang zu religiösen Traditionen und Gemeinschaften wurde und wird häufig mit Hilfe von Bildern und anderen visuellen Medien hergestellt. So kann ein bestimmtes Symbol, eine Farbe, ein Kleid oder ein Gebäude unmittelbar mit bestimmten kulturellen Ausprägungen einer Religion in Zusammenhang gebracht werden. Im vorliegenden Kapitel soll die Beziehung zwischen Visualität und Religion analysiert und ihre Bedeutung für die Religionswissenschaft behandelt werden. Nach einem allgemeinen Überblick über das Forschungsgebiet werden bestimmte Kernfragen auf einer methodisch-theoretischen Ebene diskutiert. Die weiteren Abschnitte thematisieren ausgewählte visuelle Medien, die für Religionsforschung zentral sind.

1. Bilder, Blicke, Visualität

Sehen und Schauen sind fundamentale Aspekte der menschlichen Wahrnehmung. Auch im religiösen Feld spielen Bilder, Blicke und Visualität eine wesentliche Rolle. Das Visuelle ist konstitutiv für religiöse Symbolsysteme, denn es prägt religiöse Vorstellungen und Praktiken sowie deren Tradierungsprozesse, jedoch je nach Epoche, Kultur und religiöser Gemeinschaft unterschiedlich.

Individuen und Kollektive verwenden Bilder für unterschiedliche Zwecke. Sie werden beispielsweise zur Selbstdarstellung von Gemeinschaften im sozialen Raum genutzt. Darüber hinaus sind sie ein wichtiges Mittel zur Wahrnehmung von anderen, als fremd, exotisch, feindselig oder attraktiv betrachteten Religionen in der Öffentlichkeit. Folglich stellt die vielfältige Welt der Bilder eine Quellengrundlage für die wissenschaftliche Rekonstruktion von religiösen Symbolsystemen dar. Außerdem dienen Bilder und audiovisuelle Medien der Vermittlung von wissenschaftlichen Ergebnissen.

Die unterschiedlichen Ebenen der Interaktion von Religion und Visualität liegen nicht isoliert im kulturellen Umfeld vor, sondern sie stehen in intensiven Wechselwirkungen mit anderen Medien; besonders

relevant ist der Bezug zu Texten. Die Beschäftigung mit dem Visuellen setzt somit stets die Bereitschaft voraus, auf intermediale Prozesse zu achten (Pezzoli-Olgiati 2010).

2. Zugänge zum Visuellen in der Erforschung von Religion

Um mit der Komplexität dieses Forschungsfeldes umzugehen, kann es (trotz der Gefahr der Vereinfachung) nützlich sein, einige Grundunterscheidungen einzuführen, um die theoretischen Grundlagen und methodischen Optionen in diesem weiten Feld auf den Punkt zu bringen. Man kann erstens den Blick auf visuelle Quellen und Medien richten oder sich, zweitens, für das Sehen als Prozess und für Blickkulturen innerhalb bestimmter religiöser Symbolsysteme interessieren. Drittens stellt der wissenschaftliche Blick – also der hermeneutische Rahmen, in dem Visualität erforscht wird – eine weitere unverzichtbare Dimension dar.

2.1 Visuelle Medien

Das Interesse für visuelle Quellen, ihre Verwendung und Funktion im Spannungsfeld von Religion bedingt die Beschäftigung mit einer Vielfalt von Darstellungsarten, Bildträgern, Techniken, Formen und Materialien, Stilen und Gattungen, die kaum im Überblick wiedergeben werden können. Die Kategorie ‚visuelle Medien' dient deswegen dazu, für die Breite und Vielfalt von Quellen, die darunter subsumiert werden können, zu sensibilisieren (vgl. z. B. Mirzoeff 1998, 2004; Bredekamp 2004; Elkins 2003; Sachs-Hombach 2009; Fabris/Lossi/Perone 2011). Sie hilft außerdem hervorzuheben, dass die Dimensionen eines religiösen Symbolsystems, die mit Sehen und Schauen zusammenhängen, zum einen zentral für dessen Verständnis und zum anderen uneinheitlich und vielgestaltig sind (Literatur bei Beinhauer-Köhler/Pezzoli-Olgiati/Valentin 2010).

Der Begriff ‚Medium', der hier in einer breiten Bedeutung verwendet wird, verbindet das Interesse für das Visuelle mit Kommunikationsprozessen innerhalb und im Umfeld von religiösen Symbolsystemen. Je nachdem wie man Kommunikation umreißt, kann ‚Medium' eher auf den Prozess der Vermittlung, auf die Botschaft der Kommunikation oder auf die materiellen und technischen Träger bezogen werden (Rüpke 2007; Pezzoli-Olgiati 2010).

Abb. 1: Keramikfliesen und Zierband mit Kalligraphien, Granada. © akg-images, Gerard Degeorge.

Die Offenheit der hier vorgeschlagenen Begriffe mag irreführend erscheinen. Trotzdem ist es in einer ersten Annäherung an die Thematik wichtig, diese Offenheit zuzulassen und auf ihre Chance hinzuweisen. Beispielsweise könnte eine solche Begriffsverwendung auch Texte als visuelle Medien auffassen. Dies ist eine bedeutsame Feststellung, denn Texte bestehen aus visuell wahrnehmbaren Zeichen und können als solche auf primär visuelle Wahrnehmungsprozesse ausgerichtet sein, was bspw. bei der Kalligraphie oder bei den ägyptischen Hieroglyphen der Fall ist (Abb. 1).

Ein weiterer Grund für eine umfassende Annäherung an visuelle Medien liegt in der Verbindung mit ‚Religion' und deren Erforschung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Gemäß dieser wird das religiöse Symbolsystem als ein Teil von kulturellen Prozessen betrachtet, das stets in der Verbindung und Interaktion mit anderen gesellschaftlichen Bereichen untersucht werden muss. Die visuelle Kommunikation ist ein wesentliches Moment religiöser Symbolsysteme, die nicht zuletzt gerade dadurch in der Kultur sichtbar und wahrnehmbar sind. Die visuelle Kommunikation ist jedoch vielfältig und umfasst allerlei Elemente: von

historischen Gebäuden bis hin zu preiswerten Bildreproduktionen, von kostbaren Kunstwerken bis hin zur Kleidung.

Religion wird hier also als ein Teil der Kultur, als ein gesellschaftlicher Bereich, der stets mit anderen interagiert, betrachtet. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Bedeutung und die Funktion von Visualität in einem kommunikationstheoretischen Rahmen gelegt. Religion wird somit als Kommunikationssystem erfasst, in dem zahlreiche Medien und ihre gegenseitigen Wechselwirkungen bedeutsam sind; das Visuelle stellt eine besondere Art der Fokussierung dar (vgl. dazu z. B. Malik/Rüpke/Wobbe 2007).

In diesem Zusammenhang müssen Medium und Kommunikation genauer in den Blick genommen werden. Weiterführend ist eine Konzeption vom Kommunikationsprozess, in dem Medium sowie vermittelte Inhalte als Aspekte eines dynamischen Prozesses definiert werden und nicht – um zwei Extreme zu nennen – als Gegensätze einer linear umrissenen Kommunikation oder als identische Größen. Bestimmte Inhalte übernehmen eine bestimmte Bedeutung innerhalb eines Mediums, das wiederum durch die Inhalte verändert wird. Wenn die Beisetzung eines Papstes durch Fernsehübertragungen einem globalen Publikum zugänglich gemacht wird, wird das Trauerritual so gestaltet, damit es nicht nur live, sondern auch in der Übertragung eine Wirkung entfalten kann. Das Medium Fernsehen verändert jedoch die Funktion, Wahrnehmung und Bedeutung der Beisetzung, weil es sie von ihrem unmittelbaren Zeit-Raum-Kontext abkoppelt und das Ereignis beliebig reproduzierbar macht und in Tausenden von unterschiedlichen Wahrnehmungskontexten in Zeit und Raum einbettet.

Diese hier nur skizzierten theoretischen Überlegungen stellen eine besondere Herausforderung auf der methodologischen Ebene dar, denn die Erforschung von visuellen Medien im Kontext von Religion muss interdisziplinär ausgerichtet und eng an kulturwissenschaftliche Vorgehensweisen gekoppelt sein. In Anlehnung an das kulturwissenschaftliche Konzept des *circuit of culture* unterscheidet man methodologisch folgende Bereiche, die jeweils der Forschungsfrage und der historischen, geographischen und sozio-kulturellen Herkunft der jeweiligen Quellen angepasst werden (Du Gay 1997; Hall 1996, 1997). Erstens das Interesse für das Medium und seine Eigenschaften an sich. Handelt es sich um eine Skulptur, um eine Photographie, um ein Ölgemälde oder einen Kurzfilm? Je nach Medium sind unterschiedliche Zugangsweisen aus Fächern wie Kunstgeschichte, Filmwissenschaft, Archäologie, populäre Kulturen, Ethnologie, Medienwissenschaften usw. einzubeziehen. Zweitens

kommt die Frage nach der Art der Kommunikationsprozesse hinzu, in die das betrachtete Medium eingebettet ist. Hier spielen Fragen der Produktion, Rezeption, Verbreitung und Identitätsbildung eine Rolle (Pezzoli-Olgiati/Rowland 2011).

2.2 Blickkulturen

Die zweite Reihe von Fragen, die für die Analyse von visuellen Medien und deren religiöse Funktion fundamental sind, fokussieren auf den Kontext der Verwendung und der Wahrnehmung der Quellen. Produktion, Rezeption, Verbreitung und Identitätsbildung sind Facetten von ‚Blickkulturen': die Kontextualisierung von Bildern in einem Umfeld des Darstellens und Schauens. Je nach Umfeld wird der Zugang zu Bildern spezifisch gestaltet, bewertet und reguliert (Lanwerd 2011; Meyer 2009; Beinhauer-Köhler 2010). Auf dieser Ebene sind Interaktionen mit wirtschaftlichen und politischen Dimensionen wichtig. Auch die Gender-Dimension ist unentbehrlich. Welche Machtstrukturen regulieren eine bestimmte Art des Sehens? Welche wirtschaftlichen Prozesse sind damit verbunden? Wer sind die Akteure, die an den Prozessen der Bildproduktion, -rezeption und -tradierung involviert sind?

Fragen nach der Reflexion über Visualität innerhalb einer bestimmten Tradition oder Gemeinschaft gehören ebenfalls in diesen theoretisch-methodischen Kontext (Lanwerd 2002): Welche ästhetischen Reflexionen sind mit der Produktion, Rezeption und Verbreitung visueller Quellen verbunden? Welche Techniken der Wahrnehmung und der Involvierung in die visuelle Kommunikation sind typisch? Welche Seh- und Blickkonventionen herrschen vor?

Somit komme ich zum letzten Punkt dieses Abschnittes, dem Hinweis auf die technologischen Veränderungen in der Produktion und Reproduktion des Visuellen im Laufe der Geschichte. Seien es vorhistorische Höhlendarstellungen oder interaktive Plattformen des Internets, immer handelt es sich um Kulturprodukte, die auch visuell wahrgenommen werden. Dennoch muss betont werden, dass die technischen und anthropologischen Voraussetzungen dieser Wahrnehmung kaum konstant und vergleichbar sind.

2.3 Der wissenschaftliche Blick

Visuelle Medien und Blickkulturen sind zwei wesentliche und zusammengehörige Teile der Erforschung von Visualität im Kontext von Religion. Der wissenschaftliche Blick gehört als ein weiteres konstitutives Element dazu. Damit begibt man sich in eine selbstreflexive, hermeneutische Betrachtung. Denn technologische Veränderungen und rasante Entwicklungen im (audio-)visuellen Bereich betreffen nicht nur den Forschungsgegenstand, sondern auch die wissenschaftliche Perspektive. Beispielsweise ist es heutzutage sehr einfach, an Bildquellen heranzukommen. Die Unterschiede zwischen den vielfältigen Quellen treten in der elektronischen Reproduktion in den Hintergrund; das Betrachten hat sich mit den Möglichkeiten elektronischer Vergrößerungen weitgehend von den Licht- und Raumgrenzen abgelöst, was wiederum nicht nur Chancen, sondern auch Probleme in der historischen Kontextualisierung des Sehens mit sich bringt.

Trotz dieser neuen Impulse ist der religionswissenschaftliche Blick auf das Visuelle zwiespältig geblieben: Bilder sind als Illustrationen zwar häufig willkommen, werden jedoch als wesentliche Schritte einer Argumentation und als Forschungsgegenstände in vielen akademischen Traditionen immer noch mit Skepsis betrachtet.

Darüber hinaus verlangt die Auseinandersetzung mit Visualität nach hermeneutischen Debatten, die die vermeintliche Objektivität der Religionswissenschaft in Frage und die Subjektivität der Forschung mit ihren Grenzen und Herausforderung ins Zentrum stellen. Es gibt kein Erklären und Verstehen von visuellen Quellen ohne affektive, emotionale sowie intellektuelle Involvierung des Betrachters und der Betrachterin. Visuelle Forschung ist von der subjektiven Wahrnehmung und der soziokulturellen Einbettung der Forschenden durchdrungen. Denn Visuelles muss zuerst einmal unmittelbar wahrgenommen werden. Bei den Bildern fehlt beispielsweise das Moment der Distanziertheit, die bei Texten Fremdsprachen suggerieren. Die Dynamik zwischen Nähe und Distanz, die den Forschungsprozess kennzeichnet, muss im visuellen Bereich durch eine hermeneutische Reflexion sorgfältig reflektiert werden (Abb. 2a–c).

Diese hermeneutischen Fragen nehmen durch die Rezeption von Methoden der visuellen Anthropologie in der Religionswissenschaft an Relevanz zu. Die Photographie und der wissenschaftliche Dokumentarfilm gewinnen als Methoden der Datenerhebung einerseits und der Darstellung von Forschungsergebnissen andererseits an Bedeutung

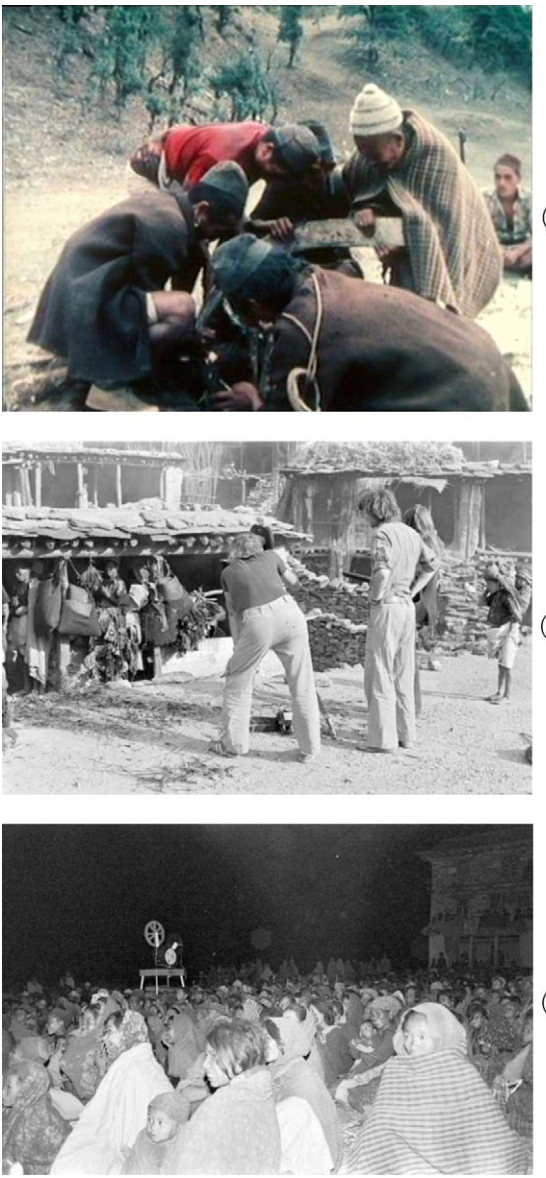

Abb. 2 a–c: (a) Szenenbild aus dem Dokumentarfilm SCHAMANEN IM BLINDEN LAND (Michael Oppitz, BRD/Nepal/USA 1980) (b) Aufnahme der Dreharbeiten (c) und der ersten Filmaufführung für die Protagonisten bei den nördlichen Magar 1982, die für die meisten die erste Begegnung mit dem Kino war (aus BOCHET 2008). Die Produktion eines wissenschaftlichen Dokumentarfilms übt einen starken Einfluss auf die Forschung und deren Rezeption auf unterschiedlichen Ebenen aus.

(Mendel 2011). Dies impliziert wiederum, dass Techniken, Bedingungen und Bedeutungen von Aufnahme- bzw. Montagemöglichkeiten zunehmend zum wissenschaftlichen Fachwissen gehören.

Visuelle Medien und Blickkulturen sind zu breite Felder, um sie in übersichtliche Kategorien einzuteilen. Trotzdem sollen im Folgenden die Vielfalt der Bilderwelt und ihre spezifischen Herausforderungen an einigen Beispielen aufgezeigt werden.

3. Die vielfältige Welt der Bilder

Beim Fokus auf Visualität spielt das Verhältnis von Bildern und Texten eine besondere Rolle in der Erforschung von Religion. Bild und Text werden häufig gemeinsam verwendet, was eine besondere Konstellation für die Interpretation des Visuellen und der historisch-kulturellen Kontextualisierung der gesamten Quelle darstellt. In der Antike kann man in diesem Zusammenhang beispielsweise auf das altägyptische *Amduat* hinweisen. In Bild und Text erzählt dieses Werk die Reise des Sonnengottes durch die nächtlichen Bereiche der Unterwelt in zwölf Etappen, die je einer Stunde entsprechen (Abb. 3). Der Bildteil liefert eine Gesamtsicht der Unterwelt und ist in drei Register unterteilt: Die Barke mit der Sonne und seiner Gefolgschaft (im Zentrum) sowie die weiteren Bewohner der nächtlichen unterirdischen Gebiete (im oberen und unteren Register) werden in diesem Bilderzyklus detailliert dargestellt. Der Textteil, der in die Bilder integriert ist, enthält die Namen, Funktionen und Handlungen der dargestellten Figuren. In Abb. 3 ist ein Teil der zwölften Stunde aus dem Grab des Tuthmosis III (15. Jh. v.u.Z.) reproduziert. Das *Amduat*, eine Komposition altägyptischer Jenseitsvorstellungen, wurde in einer ersten Phase auf die Wände von Gräbern angebracht, mit der Zeit und mit zunehmender Popularisierung auch auf Särgen und Papyri. In Bezug auf unser Thema ist der Abschlusstext (hier in der Kurzfassung) der Komposition aufschlussreich:

> Der Anfang ist das Licht, das Ende die Urfinsternis. Der Lauf des Sonnengottes im Westen, die geheimnisvollen Absichten, die dieser Gott in ihm verwirklicht. Der erlesene Leitfaden, die geheimnisvolle Schrift der *Dat*, die nicht gekannt wird von irgendeinem Menschen, außer vom Erlesenen. Gemacht ist dieses Bild in dieser Weise im Verborgenen der *Dat*, unsichtbar, nicht wahrzunehmen! Wer diese geheimnisvollen Bilder kennt, ist ein wohlversorgter *Ach*. Immer geht er aus und ein in der Dat, Immer spricht er zu den Lebenden. Als wahr erprobt, Millionen Mal! (Hornung 1992: 193).

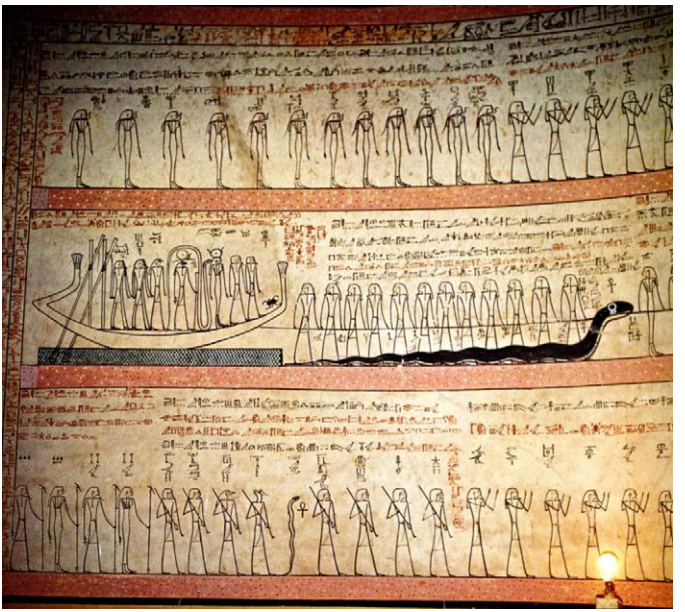

Abb. 3: Bild und Text kommen in enger Wechselwirkung auf dieser Fassung des *Amduat* im Grab von Tuthmosis III vor. Hier ist ein Teil der zwölften Stunde zu sehen. © akg-images, Werner Forman.

Das Werk gibt über seine Adressaten Auskunft: Bild und Text sollen geheimnisvoll und unsichtbar und nur Erlesenen zugänglich sein. Ihre ursprüngliche Verwendung in Gräbern lässt erkennen, dass der vom Text intendierte Blick die Dimension der Lebenden überschreitet.

In anderen Konstellationen verlaufen die Bild- und Texttradition parallel, kommen aber nicht unbedingt auf dem gleichen Träger vor. Die mehr oder weniger enge Verbindung zwischen literarischen und visuellen Traditionen muss dann in der Rekonstruktion geleistet werden. Beispielsweise kann die folgende Teildarstellung des Weltgerichts aus der Collegiata von San Gimignano aus dem 14.–15. Jh. als Rezeption von Dantes Höllenbeschreibung in der *Divina Commedia* angesehen werden; dieser Bezug wird als Teil der Bildanalyse in der historischen Kontextualisierung hergestellt (Abb. 4). Das Bildprogramm geht eigene Wege, entfaltet eine andere Wirkung auf die Zuschauer, setzt eigene Akzente und ist mit dem kirchlichen Raum verbunden. Die Verbindung mit dem Text kann in einem zweiten Schritt einbezogen werden, was einen anderen, zusätzlichen Interpretationsprozess erlaubt. Aus dem Vergleich

Abb. 4: Erster Teil des Weltgerichtes in der Collegiata in San Gimignano © OPA, Parrocchia S. Maria Assunta, S. Gimignano. Aus: Vichi Imberciatori/Torriti (ohne Jahr: 18).

zwischen Bild- und Texttraditionen können bestimmte Verweise, symbolische Bedeutungen und Anspielungen erfasst werden.

Bilder zeigen nicht nur vielfältige Bezüge zu Texten, sondern auch zu anderen Bildern. Bilder werden häufig auf der Grundlage anderer Bilder hergestellt. Ein interessantes Beispiel ist das Bildprogramm im siebenteiligen Werk *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde*.

Diese Anthologie aus der Aufklärungszeit, die zwischen 1723 bis 1737 in Amsterdam herausgegeben wurde, bestand aus ausgewählten Texten verschiedener Autoren zu den Religionen und Bräuchen aller damals bekannten Gebiete der Welt. Das aufwendige Bildprogramm mit 200 Kupferstichen für insgesamt 600 Abbildungen wurde Bernard Picart anvertraut. War es für bekannte und in Europa verbreitete Traditionen möglich, Vorlagen vor Ort zu skizzieren, musste für die visuelle Repräsentation von fernen Themen auf andere Grundlagen rekurriert werden (von Wyss-Giacosa 2006). In der Darstellung von indischen Gottheiten kann man mit der Entstehungsgeschichte dieser Bilder z. B. die Geschichte des Blickes von Reisenden und Missionaren rekonstruieren, die eine Form des visuellen Wissens von Indien nach Europa brachten (Abb. 5).

Dieses Beispiel zeigt die Verwendung des Bildes als Vermittler von Wissen über Religion auf. Wie Abb. 3 und 4 zeigen sind visuelle Dar-

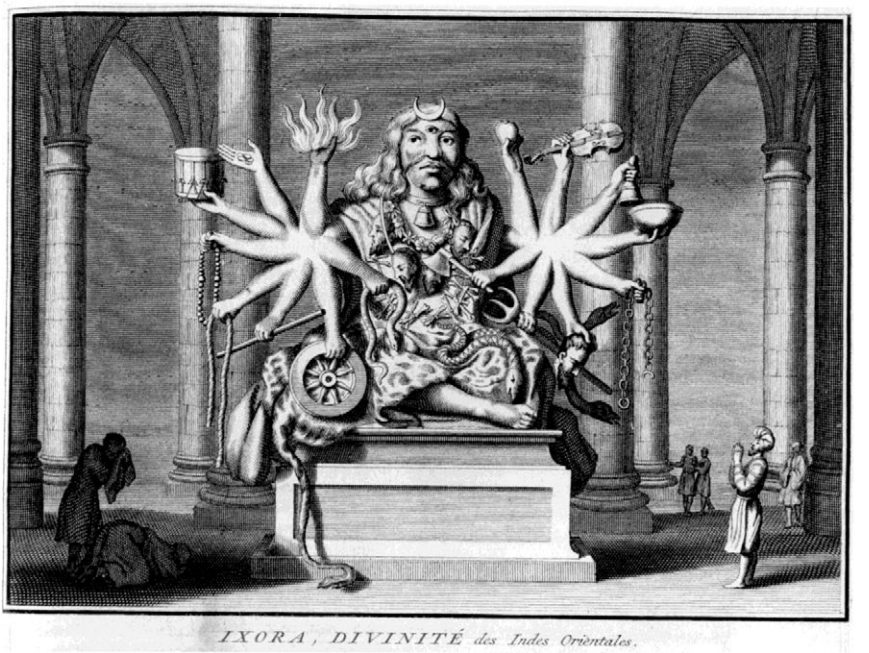

Abb. 5: Bernard Picarts Darstellung von Shiva als „Ixora" bedient sich einer europäischen Bildsprache. Als Inspirationsquelle dienten andere Bilder, möglicherweise eine Darstellung aus Abrahams Rogerius *Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum* von 1663. Aus: *Cérémonies et Coutumes religieuses des Peuples Idolâtres*. © Zentralbibliothek Zürich, NR 65, S. 439.

Abb. 6: Mittelalterliche Holzskulpturen in der Ausstellung *Maria Magdalena Mauritius. Umgang mit Heiligen* 2007/2008. © Schweizerisches Nationalmuseum Zürich.

stellungen jedoch auch im Rahmen der religiösen Praxis zentral. Abb. 6 kann auf beiden Ebenen gelesen werden. Diese Marienfiguren waren Gegenstand von Verehrung und gehörten ursprünglich in den kirchlichen Raum. Sie waren in kollektiven Praktiken sowie in der persönlichen Frömmigkeit eingebettet. Obwohl die Statue theologisch gesehen nur einen Verweis auf die Mutter Jesus darstellt, wird sie häufig in der Perspektive der Gläubigen mit anderen Bedeutungen versehen; sie wird tendenziell mit der heiligen Gestalt identifiziert. Das Foto ist anlässlich einer Museumsausstellung über die Bedeutung und Funktion von Heiligen im Mittelalter entstanden. In diesem Kontext spielen die zwei Holzskulpturen eine andere Rolle, denn sie dienen der Vermittlung von Wissen über Religion – in diesem Fall den mittelalterlichen Katholizismus in der Schweiz – und werden als ein Teil des nationalen Kulturgutes als schutz- und konservierungswürdig betrachtet.

Darüber hinaus können Bilder eine Dimension der Neuinterpretation, Distanzierung, Kritik, Verfremdung oder Ablehnung von Religion in künstlerischen und öffentlichen Debatten sein. Abb. 7 und 8 zeigen

ganz unterschiedliche Beispiele dazu. Das Werk *Virgin Mary* von Kiki Smith stellt Marias Körperlichkeit mit anatomischer Genauigkeit ins Zentrum; damit bricht die Künstlerin bewusst mit den traditionellen Darstellungskonventionen dieser Figur (Abb. 7; Fischer/Bürgi 2010: 32–34). Abb. 8 zeigt ein politisches Plakat aus dem Jahr 2010, in dem gegen die sichtbare Präsenz des Islam in der Schweiz argumentiert wird. An diesen Beispielen kann man die Relevanz visueller Quellen für die Erforschung nicht nur der emischen Perspektive von religiösen Symbolsystemen, sondern auch ihrer Interaktion mit anderen gesellschaftlichen Bereichen wie Kunst, Museum oder Politik erkennen.

Abb. 7: Kiki Smith, *Virgin Mary,* 1992, Wachs, Käsetuch, Holz, Stahlhalterung, 171 x 66 x 36 cm in der Ausstellung *Lebenszeichen. Altes Wissen in der zeitgenössischen Kunst* im Kunstmuseum Luzern 2010. Im Hintergrund *Lilith* (oben rechts) und *Eva*, zwei Werke derselben Künstlerin © Kunstmuseum Luzern, Foto: Andri Stadler; © Kiki Smith, Courtesz The Pace Gallery.

Abb. 8: Plakat im Umfeld der sogenannten „Minarett-Initiative", Schweiz 2010. © Daria Pezzoli-Olgiati, Zürich.

4. Die Erfindung der bewegten Bilder und die Verbreitung audiovisueller Medien

Ein bedeutsames Kapitel für das Forschungsgebiet Religion und Visualität eröffnet sich mit der Erfindung der Photographie und später des Films im 19. Jh. In der Folge wird auf den Film eingegangen, nicht zuletzt aufgrund seiner nachhaltigen Wirkung im Bereich der audiovisuellen Medien.

Mit der Möglichkeit, durch eine optische Täuschung Abbildungen der natürlichen Welt in Bewegung zu zeigen, boten sich neue Möglichkeiten, auch für die Visualisierung von religiösen Motiven und Handlungen. Bereits in den ersten filmischen Werken spielten religiöse Themen eine zentrale Rolle: Sowohl biblische Erzählungen und Figuren als auch neue Phänomene wie der Spiritismus konnten mit den fiktionalen Mitteln und der konkreten Sprache des Films gezeigt werden (Abb. 9). Auch die Möglichkeit der neuen Technik, die an der Schwelle zwischen Kunst und Industrie angesiedelt war, Massen anzusprechen, begünstigte die Umsetzung religiöser Themen. Der Film und das Kino wurden von religiösen Gemeinschaften gefördert und verbreitet; man war sich der Potentiale des neuen Mediums bewusst. Die Präsenz von Religion in den unterschiedlichsten Sparten der filmischen Produktion

erlebte diverse Phasen und Akzentuierungen. Die vielfältige (auch ablehnende) Behandlung von Religion im Film lässt sich in allen Phasen der Filmgeschichte verfolgen (Mitchell/Plate 2007; Wright 2007; Pezzoli-Olgiati 2008; Mäder 2010).

Die Koppelung der bewegten Bilder mit dem Ton, die Möglichkeit der Farbe sowie die digitale Produktion und die Reproduktionsmöglichkeiten – um nur die bekanntesten Erfindungen zu nennen – haben dazu geführt, dass audiovisuelle Medien allgegenwärtig geworden sind. Der Spielfilm ist nach wie vor ein wichtiges Medium, in dem Religion auf vielfältige Weise inszeniert, instrumentalisiert oder überhöht wird. Verweise auf religiöse Erzählungen sind aufgrund ihrer weiten Verbreitung sehr gut filmisch umsetz- und verwertbar.

Häufig werden im Spielfilm Religionskontakte und -konflikte thematisiert (Abb. 10 und 11). Religiöse Motive können auf der audiovisuellen Oberfläche des Films vorkommen und/oder die Grundstruktur eines Films prägen. Filme repräsentieren religiöse Traditionen und ihre Blickkulturen (Abb. 12), nehmen Grundthemen aus religiösen Sym-

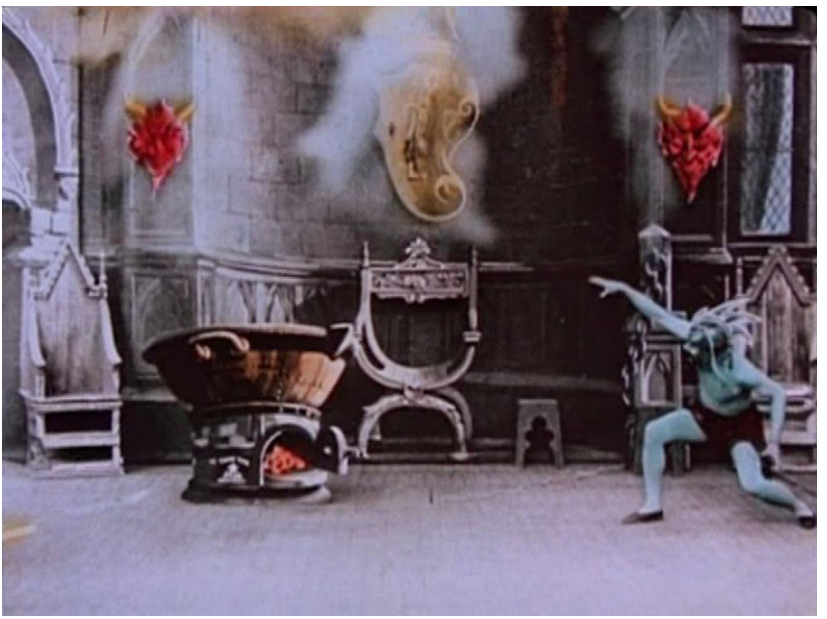

Abb. 9: Szenenbild aus Le chaudron infernal (Georges Melies, F 1903), kolorierte Fassung. Mit den filmischen Verfahren konnten Ereignisse sichtbar gemacht werden wie z. B. die flatternden Geister dreier Frauen, die der Teufel im Kessel verbrannt hat.

Abb. 10: Charlotte ist auf Sinnsuche in Japan. Sie besucht einen Tempel in der Hoffnung auf eine religiöse Erfahrung, die jedoch ausbleibt. Szenenbild aus Lost in Translation (Sofia Coppola, USA/J 2003, 00:12:18).

bolsystemen auf und beleuchten sie kritisch (Abb. 13). Ein Film kann auch als Vermittlung einer religiösen Erfahrung konzipiert sein, so z. B. in The Tree of Life (Terrence Malick, USA 2011), der 2011 den Hauptpreis in Cannes gewonnen hat. Die Erforschung des Spielfilms und seiner Wechselwirkung mit Religion gibt Auskunft über die Verbreitung von religiösen Themen, Motiven, Kritiken und Funktionen in diesem besonderen Medium; dies kann als ein Aspekt der Präsenz von Religion im öffentlichen Raum aufgefasst werden.

Der Dokumentarfilm weist aufgrund seiner spezifischen Produktionsbedingungen einige Besonderheiten auf: Ein Dokumentarfilm kann durch eine spezifische Filmsprache den Anspruch auf Authentizität hervorheben. Durch die Montage und den Kommentar können jedoch selbstverständlich auch im Dokumentarfilm fiktionale Momente eingebaut werden. Dennoch stellt diese Art der Filmproduktion in der Inszenierung von Religion eine eigene Leistung dar, indem sie Beobachtungen von den Zeit- und Raumkontexten ablöst und sie prinzipiell einem globalen Publikum zugänglich macht (Nichols 2001).

Es ist hier nicht möglich, auf alle Entwicklungen im audiovisuellen Bereich hinzuweisen. Der Fernseher, die Reproduktionsmöglichkeiten audiovisueller Materialien in vielen elektronischen Geräten wie Handy oder iPod betreffen religiöse Gemeinschaften und Themen auf vielfältige Art. Abschließend soll kurz auf das Internet hingewiesen werden, das ein interaktives Eingreifen in audiovisuelle Darstellungsformen möglich

Abb. 11: Abschiedsmahl vor dem Selbstmordattentat in Paradise Now (Hany Abu-Assad, NL/D/F 2004). Leonardos Abendmahl wird hier in einen muslimischen Kontext gesetzt: Der christliche Topos, der das Thema des Opfers mit dem Heil paradigmatisch verbindet, wird hier als visuelle Provokation eines europäischen Publikums eingesetzt. Dieses Szenenbild stellt ein gutes Beispiel von intermedialen Verweisen dar, da ein Gemälde im Film nachinszeniert wird.

macht; als Paradebeispiel dafür können off- und online-Computerspiele betrachtet werden. Mit der Interaktion in einem bestimmten Programm gestalten die (Mit)spieler eine audiovisuelle, fiktionale Welt. Interessanterweise kommen in vielen Games und Spielpartien religiöse Elemente prominent vor, beispielsweise in den Szenarien, die sich von bekannten Mythen inspirieren lassen, aber auch in der Gestaltung des Spiels selbst

Abb. 12: Der Blick von Muhammad auf seine Gefolgschaft wird mit einer subjektiven Einstellung repräsentiert. Mit diesem Verfahren wird in The Message oder Mohammad, Messenger of God (Moustapha Akkad, Libyen/UK 1976, 01:49:28) die Figur des Propheten visuell im Off belassen und konsequent nicht gezeigt, was mit muslimischen Darstellungskonventionen konform ist.

Abb. 13: Bess opfert sich für ihren Ehemann auf unkonventionelle Weise und ermöglicht ihm damit eine wundersame Heilung in Breaking the Waves (Lars von Trier, Dänemark 1996, 02:15:24). Der Bezug zur Kreuzigung Christi wird trotz der provokativ eingesetzten Verfremdungselemente visuell und narrativ evident gehalten.

Abb. 14: Ankündigung des Todes eines Mitspielers in einem Forum innerhalb von *World of Warcraft*. Es wird vorgeschlagen, die Avatare im Spiel mit einem Zeichen der Trauer zu versehen, um dem verschiedenen Freund die Ehre zu erweisen. Religion durchdringt die multimediale Spielwelt auf verschiedenen Ebenen (eu.battle.net/wow/de/forum/topic/2123554867, 14.7.2011)

(Abb. 14). In diesem Zusammenhang werden neue Aspekte von Religion visuell aufgenommen, verändert und tradiert. Ob dies auch zu Veränderungen der religiösen Praxis führt, ist Gegenstand der Internetforschung (Højsgaard 2005; Ahn 2007).

5. Abschließende Anmerkungen

Die Auseinandersetzung mit Bildern umfasst nicht nur das Dargestellte, sondern auch die Materialität des Bildes und die Praktiken, die darum kreisen. Bildproduktion und -rezeption sind im Wesentlichen mit dem menschlichen Körper verbunden: Der Körper ist die Voraussetzung für die affektive, emotionale und kognitive Wahrnehmung des Visuellen. Erst durch die Begegnung des Körpers mit dem Bild wird dieses wirksam. Die Zentralität des Körpers in der Bildwahrnehmung schließt die Betrachtung weiterer Aspekte mit ein. Denn den Körper gibt es nicht als Abstraktum, sondern er ist eng mit Genderfragen verbunden; darüber hinaus sind die Wahrnehmung des Körpers und die Anthropologie, die die jeweilige religiöse Tradition ausprägt, stets eng miteinander verknüpft. Der Einbezug dieser Aspekte ist für die Bildforschung im Rahmen der Religionswissenschaft weiterführend. Wahrnehmungsprozesse geschehen im Raum – eine weitere wesentliche Perspektive der Visualitätsforschung. Um es pointiert auszudrücken: Menschen nehmen das Bild in seiner räumlicher Anwesenheit wahr. Sogar in der Vermittlung durch audiovisuelle und elektronische Medien spielt der Raum eine zentrale Rolle. Aus diesem Grund ist der Einfluss des *spatial turn* auf die Erforschung von Visualität sehr stark (Belting 2002; Hipl/Klaus/Scheer 2004; Bruno 2008).

Religionen entwerfen Bilder der Welt, die einerseits die Realität widerspiegeln und deuten und diese andererseits normativ prägen. Viele Entwürfe religiöser Weltbilder sind vor allem visuell vermittelt. Durch die Mittel der Kunst werden Welten dargestellt und sichtbar gemacht, die der Mensch nur im Rahmen einer religiösen Orientierung und Praxis erkennen kann. Viele Aspekte dieser Welten können nicht direkt erfahren werden, denn sie werden erst durch religiöse Repräsentationen und Praktiken ausgeprägt. So hat Visualitätsforschung immer mit Grenzen zu tun, in denen auf den ersten Blick paradoxe Spannungen vorkommen wie beispielsweise der Gegensatz zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem.

Literatur

Ahn, Gregor. 2007. Kommunikation von Religion im Internet. In: Malik/ders./Wobbe (Hg.). Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual. Münster, 191–205.

Beinhauer-Köhler, Bärbel / Pezzoli-Olgiati, Daria / Valentin, Joachim (Hg.). 2010. Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion. Zürich.

Belting, Hans. 2001. Bildanthropologie. München.

Bochet, Thomas. 2008. „Schamanen im Blinden Land" – Neu ans Licht geholt. Zürich (DVD, Lizentiatsarbeit beim Völkerkundemuseum der Universität Zürich).

Bredekamp, Horst. 2004. Drehmomente – Merkmale und Ansprüche des *iconic turn*. In: Christa Maar / Hubert Burda (Hg.). *Iconic turn*. Die neue Macht der Bilder. Köln, 9–13.

Döring, Jörg / Thielmann, Tristan (Hg.). 2008. Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld.

du Gay, Paul (Hg.). 1997. Production of Culture/Cultures of Production. London u. a.

Elkins, James. 2003. Visual Studies. A Skeptical Introduction. New York, London.

Fabris, Adriano / Lossi, Annamaria / Perone, Ugo (Hg.). 2011. Bild als Prozess. Neue Perspektiven einer Phänomenologie des Sehens. Würzburg.

Fischer, Peter / Bürgi, Brigitt (Hg.). 2010. Lebenszeichen. Altes Wissen in der zeitgenössischen Kunst. Heidelberg.

Hall, Stuart (Hg.). 1997. Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London u. a.

—. 1996. Introduction. Who needs „Identity"?, in: Ders. / Paul du Gay (Hg.). Questions of Cultural Identity. London u. a., 1–17.

Hipfl, Brigitte / Klaus, Elisabeth / Scheer, Uta (Hg.). 2004. Identitätsräume, Nation, Körper und Geschlecht in den Medien. Eine Topographie. Bielefeld.

Højsgaard, Morten T. / Warburg, Margrit (Hg.). 2005. Religion and Cyberspace. New York.

Hornung, Erik. 1992. Die Unterweltsbücher der Ägypter. Eingeleitet, übersetzt und erklärt von E.H. Zürich, München.

Lanwerd, Susanne. 2002. Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit. Würzburg.

—. 2011. Bilder und Bilderpolitik. Repräsentationen des Islams in Printmedien und aktueller Kunst. In: Georg Pfleiderer / Alexander Heit (Hg.). Sphärendynamik I. Zur Analyse Postsäkularer Gesellschaften. Zürich, Baden Baden, 235–314.

Malik, Jamal / Rüpke, Jörg / Wobbe, Theresa (Hg.). 2007. Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual. Münster.

Mendel, Thomas. 2011. Blicke auf religiöse Blicke durch die Linse. Audiovisuelle Methoden in der Religionswissenschaft: Der ethnographische Film, in: Beinhauer-Köhler / Pezzoli-Olgiati / Valentin (Hg.). Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion. Zürich, 109–125.

Meyer, Birgit. 2009. Aesthetic Formations. Media, Religions, and the Senses. New York.

Mirzoeff, Nicholas. 1998. The Visual Culture Reader. Second Edition. London, New York.

–. 1999. An Introduction to Visual Culture. London, New York.
Mitchell, Joylon / Plate, Brent S. (Hg.). 2007. The Religion and Film Reader. New York.
Nichols, Bill. 2001. Introduction to Documentary. Bloomington.
Pezzoli-Olgiati, Daria. 2008. Film und Religion. Blick auf Kommunikationssysteme und ihre vielfältigen Wechselwirkungen. In: Andreas Nehring / Joachim Valentin (Hg.). Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart, 45–66.
—. 2010. Eine illustrierte Annäherung an das Verhältnis zwischen Medien und Religion. In: Beinhauer-Köhler / Pezzoli-Olgiati / Valentin (Hg.). Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion. Zürich, 255–265.
— / Rowland, Christopher (Hg.). 2010. Approaches to the Visual in Religion. Göttingen.
Rüpke, Jörg. 2007. Religion medial. In: Malik / ders. / Wobbe (Hg.). Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual. Münster, 19–28.
Sachs-Hombach, Klaus (Hg.). 2009. Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn. Frankfurt.
Vichi Imberciatori, Jole / Torriti, Marco. (ohne Jahr). La Collegiata di San Gimignano, Poggibonsi.
Von Wyss-Giacosa, Paola. 2006. Religionsbilder der frühen Aufklärung. Bernard Picarts Tafeln für die *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde*. Bern.
Wright, Melanie J. 2007. Religion and Film. An Introduction. London.

IV.3 Umstrittene Sichtbarkeit: Immigranten, religiöse Bauten und lokale Anerkennung

Martin Baumann

1. Einleitung

Immigranten stehen in vielen Ländern Europas unter Verdacht – einige mehr, andere weniger. Ihre als fremd empfundenen Sprachen, kulturellen Bräuche und religiösen Anschauungen wecken auf Seiten vieler Langansässiger Unbehagen, Skepsis und Befürchtungen. Nur wenig wahrgenommen werden berufliche Erfolgsgeschichten und eine vielfach gelungene soziale und kommunale Eingliederung der Immigrantinnen und Immigranten. Ähnliche Reaktionen von Skepsis treffen auch auf Pläne neu zu errichtender religiöse Gebäude zu, seien es Moscheen, Tempel, Pagoden oder ‚fremde' Kirchen. Mit den neuen, mitunter auf Sichtbarkeit angelegten Bauvorhaben und ihrer besonderen Symbolik verbinden sich bei bestimmten Teilen der Bevölkerung Befürchtungen von ‚Überfremdung', von baulicher Dominanz im Stadtviertel und erhöhtem Verkehrsaufkommen. Die Ängste und ihre Politisierung ließen einige Bauprojekte zum Auslöser lokaler Konflikte und nationaler Debatten werden, seien es die Auseinandersetzungen um den Bau der neuen Zentral-Moschee in Köln, das Minarett in Wangen in der Nordwestschweiz oder der Moscheeneubau in Lodi in Norditalien. An ihnen entzündeten sich gesellschaftliche Kontroversen, ob solch ein Bau seitens der Minderheit statthaft sei oder ob er nicht das Stadtbild und den religiösen Frieden dauerhaft stören würde. Mehr noch: wie verschiedene Auseinandersetzungen deutlich machten, argumentierten Kritiker und Gegner, dass der vorgesehene Neubau weit mehr als nur ein religiöses Gebäude sei. Vielmehr stelle er den Beginn einer schleichenden Unterwanderung der Gesellschaft dar und ein ungehöriges ‚Sich Breitmachen' der Minderheit. Der Bau, zumal in großen Dimensionen, gehöre verboten (Sommerfeld 2008; Tanner et al. 2009; Saint-Blancat/Schmidt di Friedberg 2005).

Gegen die verallgemeinernde Perspektive, alle immigrierten Minderheiten würden in Europa auf Widerstand bei öffentlich sichtbaren Bauvorhaben stoßen, ließe sich einwenden, dass ‚nur' geplante Bauten von Muslimen kritisiert und bekämpft würden. Buddhisten, Hindus oder Sikh hätten in den letzten Jahren imposante neue Gebäude errichtet, sei es die vietnamesisch-buddhistische Pagode in Hannover (eingeweiht 1993), der große Hindu-Tempel in Hamm/Westfalen (2002) oder der im Gujarati-Stil erbaute Gurdwara (Gotteshaus) in der Schweiz (2006).

Der Einwand ist korrekt: Buddhisten, Hindus und Sikh genießen ein wesentlich positiveres Bild in der breiten Öffentlichkeit als Muslime. Auch ist ihre Personenanzahl in Westeuropa wesentlich geringer als jene von Muslimen und bis auf wenige Ausnahmen findet man keine von langansässigen Anwohnern mit Unbehagen wahrgenommene Stadtteilkonzentrationen. Dieses weniger negative gesellschaftlich ‚Image' erleichtert und ermöglicht die Umsetzung eigener, repräsentativer religiöser Gebäude. Die in weiten Bevölkerungskreisen negative Wahrnehmung und Stereotypisierung von Muslimen und ‚dem Islam' als rückständig, gewalttätig und Frauen unterdrückend sind mit ein Grund, warum neue Bauvorhaben von Muslimen oftmals – auch hier nicht immer – kritisiert und bekämpft werden. Der öffentlich wahrnehmbare religiöse Bau, nicht die versteckte Hinterhofmoschee, wird in den Augen der Kritiker zum dauerhaft sichtbaren Symbol für die zugeschriebenen negativen Eigenschaften ‚des Islam', für attestierte Unterwanderungsabsichten und Einführung des islamische Rechts (Scharia) (Allievi 2009: 12–13).

Festzuhalten ist jedoch, dass auch Bauvorhaben nicht-muslimischer Religionen beanstandet wurden: der Sri Kamdachi Ampal Tempel in Hamm beispielsweise war zu Beginn in der lokalen Bevölkerung heftig umstritten. Eine emotionsgeladene Bürgerversammlung hatte 1997 bei der Vorstellung des imposanten, in einem Industriegebiet zu erbauenden Tempels lautstark das Ende jeglicher Bauplanung und eine Verlegung fort von Hamm gefordert. Fehlende Toleranz und Fremdenfeindlichkeit wollten den Bau verhindern, so klagte der Oberbürgermeister in einer Stellungnahme. Die Verwaltung genehmigte den ‚fremden' Bau und heute bildet der Tempel eine touristische Sehenswürdigkeit, die die sonst eher unaufgeregte Stadt am Rande des Ruhrgebiets hervorhebt (Baumann 2000).

Doch nicht erst heute führen Bauvorhaben großer, repräsentativer religiöser Gebäude von neu hinzugezogenen religiösen Minderheiten zu Auseinandersetzungen zwischen lokaler Bevölkerung und Bauherren.

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich in der Schweiz durch Binnenmigrationen die zuvor einheitlichen katholischen und reformierten Kantone zu durchmischen begannen, wurde um den Bau von Kirchen und die Höhe von Kirchtürmen ähnlich lautstark gestritten. Den pompösen Bau der katholischen Marienkirche im reformierten Bern geißelten Ortsansässige als „Anmaßung der Katholiken". Sie forderten während des Baus 1931 von den Behörden eine Verkleinerung (Schär 2009: 14). Umgekehrt durfte der 1935 fertig gestellte Kirchturm der reformierten Lukas-Kirche im katholischen Luzern nicht höher sein als die katholischen Kirchen, auch sollten die Glocken nicht so laut in der Stadt zu hören sein.[1] Hier wie in weiteren Fällen ging es um das oftmals schwierige Erlernen des Zusammenlebens mit Andersgläubigen und die eigenen Neuanpassungen an veränderte soziale, kulturelle und religiöse Verhältnisse – Anpassungen, die auf Seiten Langansässiger mit Unbehagen und Unsicherheit aufgefasst wurden, gerade wenn entsprechende Vermittlungs- und Lernprozesse fehlen. Für die immigrierte Minderheit andererseits, sei sie katholisch oder protestantisch, muslimisch oder buddhistisch, bildete der repräsentative Bau zuvorderst das lang herbeiwünschte ‚würdige' Gebäude mit genügend Raum für alle. Für sie stellte das Bauwerk mit eigendefinierter religiöser Symbolik den Garanten der Bewahrung der religiösen Tradition dar. In gesellschaftlicher Wahrnehmung konnte sich die Minderheit überdies, wenn oft auch nicht unmittelbar beabsichtigt, mit dem Bauwerk als religiös und gesellschaftlich gleichrangig und akzeptiert darstellen.

Wie an den wenigen Beispielen deutlich wird, können öffentlich sichtbare, als fremd empfundene religiöse Gebäude auf Kritik und zum Teil heftigen Widerstand stoßen. Sie müssen es aber keineswegs und können auch Anlass von Stolz und Anerkennung in der Stadt und bei der lokalen Bevölkerung sein.[2] Offensichtlich wird, wie viel Wert und welch hohe symbolische Bedeutung Bauherren der Größe, Repräsentanz und

1 Siehe Broschüre „Geschichte der Lukas-Kirche Luzern", o.J. Eine verkürzte Fassung findet sich unter http://www.refluzern.ch/stadtluzern/lukasGeschichte.pdf (Aufruf am 07.10.2011).

2 Die in der Schweiz früh erbauten Moscheen mit Minarett, 1963 in Zürich und 1978 in Genf, wurden von den Stadtpräsidenten seinerzeit als Ausweis der Internationalität und Weltoffenheit der Städte gefeiert (Baumann/Stolz 2007: 360–362). Auch die repräsentative Moschee in Duisburg-Marxloh mit 34 Meter hohem Minarett, 2008 in Anwesenheit des Ministerpräsidenten von Nordrhein Westfalen eingeweiht, war Anlass für Lob und Anerkennung seitens politischer und städtischer Honoratioren (Jenkner 2008).

Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit beimessen. Es ist der öffentliche Raum – die Frage, wer wie und wo auftreten und sich darstellen kann –, der in den skizzierten und vielen weiteren Fällen für neue Bauherren und Langansässige zentral und für einige sogar fundamental werden kann. Im Folgenden soll anhand von zwei Fallbeispielen der Aspekt umstrittener Sichtbarkeit näher dargestellt werden. Im dritten Teil ordnet der Beitrag die Befunde in eine größere, analytische Perspektive ein und argumentiert, dass der öffentliche Raum alles andere als ‚leer' und neutral ist. Analytisch kann er als ein mit Werten und Normen versehenes und umkämpftes Gebiet interpretiert werden, in dem sozialen Gruppen unterschiedliche Möglichkeiten zugestanden werden, sich zu (re)präsentieren. Die Möglichkeit zur Repräsentanz und Sichtbarkeit ist dabei weitgehend von lokalen sozialen Beziehungen und daraus resultierendem Ansehen abhängig. Sichtbarkeit und Ansehen stehen in einem wichtigen Wechselverhältnis.

2. Immigrierte religiöse Minderheiten als Gefahr gesellschaftlichen Zusammenhalts

Weite Bevölkerungskreise verschiedener Länder Europas nehmen immigrierte religiöse Minderheiten als Gefahr für die gegenwärtige Gesellschaft wahr, als gefühlte Bedrohung der Errungenschaften des Staates und demokratischer Ordnung (Hope et al. 2007: 26 f). Die Orientierung an ‚fremden' Glaubenssystemen und die Organisation in eigenen Gemeinschaften lasse auf eine mangelnde Verbundenheit gegenüber der Gastgesellschaft und mangelnden ‚Integrationswillen' schließen, so der Vorwurf konservativer Politiker und Meinungsführer (Giordano 2007).[3] Festhalten lässt sich, dass Zuwanderer und Immigranten rein sprachlich oftmals als ‚Ausländer' und damit als ‚Randgruppe', schärfer noch als ‚sozialer Sprengstoff', ‚Belastung' und ‚Problem' eingruppiert sind. Generell, so fassen Dietrich Thränhardt und Karin Weiss (2005: 15) zusammen, wurde in Deutschland vielfach „ein defizitäres Bild beschworen, in dem Zuwanderer entweder als gefährlich oder als hilfsbedürftig erschienen".

Mit dem Heraustreten aus der gesellschaftlichen Unsichtbarkeit, etwa durch Medienberichte oder umstrittene Pläne für ein eigenes religiöses

3 Siehe für die Schweiz exemplarisch die Webseite www.minarette.ch und dortige Argumente von Politikern der Schweizerischen Volkspartei (SVP).

Gebäude, nimmt die Mehrheitsgesellschaft die Minderheit vielfach erstmals bewusst als religiös – und nicht wie zuvor als sprachlich-kulturell oder national – unterschiedlich wahr.[4] Mit Blick auf türkische, pakistanische oder bosnische Minderheiten in Ländern Europas nach dem 11. September 2001 hält Samuel Behloul fest: „Der ‚Ausländer' […] avancierte zum ‚Homo Islamicus' […] und Religion wurde zum vornehmlichen Erklärungsmuster für negative und positive Verhaltensweisen sowohl von Individuen, als auch von Gruppen" (Behloul 2010: 45; siehe auch Tezcan 2007: 71). Nicht mehr wie zuvor kulturelle oder nationale Zuschreibungen und Kategorisierungen stehen im Vordergrund, sondern eine Betonung religiöser Unterschiedlichkeit von Immigranten und Immigrantinnen.

Im Falle eines geplanten Religionsgebäudes interpretieren selbsternannte Hüter des Status quo, seien es Meinungsführer oder Politiker, die angestrebte Öffentlichkeit und damit auch teilweise Mitprägung des Dorf- oder Stadtbildes als Angriff auf Bewährtes durch sog. ‚Eindringlinge', als drohenden Beginn einer raschen Ausbreitung und heimlichen Unterwanderung. Zwei Fallbeispiele sollen diesen Sachverhalt verdeutlichen. Ausgewählt wurden der Streit um das in den 1920er Jahren erbaute Goetheanum der Anthroposophie und der Konflikt um das Minarett in Wangen, beide in der Schweiz gelegen.

2.1 Kampf gegen orientalische Kuppelbauten und Geheimlehren

1913 verließ Rudolf Steiner (1861–1925) die bayrische Hauptstadt München und zog mit der von ihm gegründeten Anthroposophie, einer neuen religiösen Gemeinschaft, in die Schweiz nach Dornach (südlich von Basel). Die Anthroposophie ging 1913 aus der Theosophie hervor und Steiner warb für seine spirituell-esoterischen Anschauungen in Vorträgen und Publikationen (Zander 2011). Steiner hatte in München ein Kongress- und Theaterzentrum erbauen wollen, doch standen bayrische Baugesetze und eine kritische Stimmung in Teilen der Bevölkerung dem entgegen. Steiner folgte daher dem Angebot von Unterstützern in der Schweiz, die ihm Land zur Verfügung stellten. Zahlreiche Anhänger folgten Steiner und rasch begann man den Bau des nach Stei-

4 Religiöse Unterschiedlichkeit wird selbstverständlich noch über andere Wege als Religionsbauten sichtbar, so in religiöser Kleidung, bestimmten Essensregeln, Feiertagen oder öffentlichen Prozessionen.

nerschen Vorstellungen konzipierten Johannesbaus. Der aus Holz errichtete Johannesbau hatte zwei einander schneidende Kuppeln als Dach und dominierte, da auf einer Anhöhe gebaut, weithin sichtbar die umliegende Landschaft. Schnell formierte sich unter Anführung lokaler Pfarrer eine Gegenbewegung in der lokalen Bevölkerung. Sie warfen Steiner vor, dass er seine Anhänger in eine psychische Abhängigkeit bringe und die Anthroposophie eine sich verstellende „Geheimlehre" sei. Ihr gehe es nur um das „Geschäft" (Nägeli 2003: 51). Die als Theosophie bezeichnete Lehre und ihr pompöses Bauwerk passe weder zur Schweiz noch zum Christentum. Der protestantische Pfarrer Kully wetterte:

> So wenig der orientalisch gehaltene Kuppelbau in unsere Gegend passt, so wenig passt die theosophische Geheimlehre zum schweizerischen Denken und Fühlen […]. Gesunder Schweizersinn ist gegen die Steinersche, von Berlin importierte Theosophie […]. Was uns in Arlesheim und Dornach begegnet, sind meistens Ausländer […]. Wir betrachten die Theosophie als einen Eindringling und ein Unglück für weiteste Volkskreise. Daher raus mit ihr. (Kully 1921: 9, zitiert nach Nägeli 2003: 51)

Der Konflikt zwischen Bevölkerung und Anthroposophie wurde zwar vor allem in Zeitungsartikeln ausgetragen. Es kam jedoch auch zu öffentlichen Kundgebungen und Beschimpfungen. Die Anfeindungen eskalierten darin, dass ein Gegner in der Silvesternacht 1922/23 das Goetheanum in Brand steckte, das daraufhin bis auf den Unterbau niederbrannte; nach Zander (2011: 422) ist die genaue Brandursache jedoch nicht letztlich geklärt.

Insgesamt gelang es der Volksbewegung jedoch nicht, die Behörden zum Verbot und zur Ausweisung der Anthroposophen zu bringen. Die Anthroposophen erbauten den Johannesbau 1928 neu: noch größer und pompöser, aus Stein und nun Goetheanum benannt. Die Ängste legten sich im Laufe der Jahrzehnte, da sich die Unterstellungen und Befürchtungen nicht bewahrheiteten und sich die Mitglieder im beruflichen und sozialen Leben weitgehend integrierten. Ihre Angebote in sozialtherapeutischen, schulischen, medizinischen und künstlerischen Bereichen werden seit längerem in bildungsbürgerlichen Kreisen der Bevölkerung wahrgenommen und respektiert.

2.2 Bedrohungen durch Islam und Minarette

Im Unterschied zu solch physischen Übergriffen dominieren seit 9/11 und den terroristischen Anschlägen in Europa 2004/05 Stereotypisierungen und ein negatives Image weite Teile der öffentlichen Wahrnehmung mit Blick auf muslimische Minderheiten und ‚den Islam'. In verschiedenen Städten Westeuropas kam es zu erheblichen Auseinandersetzungen mit hoher Aufmerksamkeit um den Bau sichtbarer, repräsentativer Moscheen (Allievi 2009). Der Verlauf der Schweizerischen Stopp-Minarett Debatte 2009 kann als bisheriger Kulminationspunkt solcher Konflikte gesehen werden. Die Kampagne der Schweizer Volkspartei (SVP) und der Ausgang des Referendums Ende November 2009 unterstreichen, dass Religion, zumal ‚fremde' und stereotypisierte Religion, zu erheblichen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen führen kann. Nur kurz soll hier Wichtigstes benannt sein:

In der Kleinstadt Wangen (Kanton Solothurn) hatte 2005 der Türkische Kulturverein bei der Gemeinde den Antrag zur Errichtung eines Minaretts gestellt. Das als Kultur- und Betraum genutzte Fabrikgebäude sollte durch ein sechs Meter hohes symbolisches Minarett als Moschee kenntlich gemacht werden, ein sichtbares Zeichen der eigenen Religion. Das Vorhaben führte zu hitzigen Diskussionen und zahlreichen privaten Einsprachen und einer Sammeleinsprache. Minarett-Gegner klagten, das Minarett sei nichts „Schweizerisches", passe nicht ins Dorfbild und gefährde den Religionsfrieden. Der Turm verstoße gegen die maximale Bauhöhe; eine „Berieselung mit moslemischen Gebeten" und eine „schleichende Unterwanderung durch den Islam" seien zu befürchten, so die Kritiker. Anwohner beklagten Lärm und ungeordnetes Parken bei größeren Anlässen in der Moschee. Es folgte ein Rechtsstreit bis zum Bundesgericht, das den Bau schließlich im Sommer 2008 genehmigte.[5]

Das Bauvorhaben und die Gerichtsverfahren wurden in der zusehends anti-muslimischen Atmosphäre 2007/08 von einer Unterschriftensammlung begleitet. Ziel war, mittels einer Volksabstimmung den Bau neuer Minarette gesetzlich zu verbieten. Nach einer sehr emotional geführten Debatte, die mit anderen politischen Themen wie Druck der EU zur Abschaffung des Schweizerischen Bankgeheimnisses und liby-

5 Zitate nach Baumann/Stolz (2007: 358). Siehe Bilder und eine Kurzbeschreibung des Konflikts unter dem Webportal „Kuppel – Tempel – Minarett": Türkischer Kulturverein Wangen, online http://www.religionenschweiz.ch/bauten/tuerk.html (Aufruf am 26. 09. 2011) und allgemein Tanner et al. (2009).

scher Geiselaffäre für eine Situation allgemeiner Verunsicherung führte, votierte der Schweizer Souverän [das Volk] im November 2009 für ein Verbot: 57 % der abstimmenden Schweizer Bürger bejahten, dass in die Bundesverfassung mit sofortiger Gültigkeit der Satz aufgenommen werde: „Der Bau von Minaretten ist verboten" (§ 72,3 BV).[6]

Die zuerst lokale Auseinandersetzung hatte durch die Ausweitung auf nationaler Ebene eine gesellschaftspolitische Dimension gewonnen. In ihr wollten viele Stimmberechtigte mit ihrem Ja zur Stopp-Minarett-Initiative zugleich ein Zeichen für die als bedroht wahrgenommene Unabhängigkeit und Souveränität der Schweiz setzen.

3. Theoretische Perspektive: Öffentlicher Raum

Die Debatte um den Bau von Minaretten, ebenso auch die Auseinandersetzung um den Bau des Goetheanums, entzündete sich auffallend an der Sichtbarkeit und damit Öffentlichkeit der als ‚fremd' eingestuften Religion. Sicherlich ist die Anti-Minarett-Kontroverse von rechtskonservativen Kreisen und Parteien politisch geschickt lanciert worden: Sie problematisierten das Auftreten zugezogener bzw. ‚fremder' Religionen im öffentlichen Raum und vertraten die Ansicht, dass der Islam als angeblich totalitär veranlagte Religion sich deshalb nicht darstellen dürfe und zu kontrollieren sei.

Zur Analyse der Konflikte stellt das Kapitel die theoretisch-analytische Perspektive des öffentlichen Raums vor, so wie sie der französische Sozialtheoretiker, Philosoph und Historiker Henry Lefebvre (1901–1991) zugrunde legte.[7] Nach Lefebvre (1974) sind alle Sozialbeziehungen räumlich und der Raum ist vor allem ein gesellschaftlicher Raum und damit ein gesellschaftliches Produkt. Die britische Religionswissenschaftlerin Kim Knott hat Lefebvres Ansatz ausgearbeitet und analysiert die Zusammensetzung und Eigenschaften des Raums mit Blick auf den Symbolgehalt von Kirchen und religiösen Gebäuden: „Churches and other places of worship, as symbolic places, are one means by which religious ideas about the divine, the human community, and the ritual

6 Zur Analyse der Entwicklung und Auswertung des Abstimmungsergebnisses ausgezeichnet Mayer (2011).

7 Die Begriffe und Konzepte von Öffentlichkeit und öffentlicher Raum sind von mittlerweile zahlreichen Theoretikern analysiert worden, das Kapitel stellt nur eine von verschiedenen Perspektiven da.

process of producing sacred space are given a material presence" (Knott 2005: 162). Jedoch, so betont Knott, ist diese materielle Präsenz mitunter stark in Frage gestellt. Sie kann auf der Grundlage sozialer und politischer Macht verboten oder an abgelegene Orte und Räume verbannt werden. Insofern ist der öffentliche Raum alles andere als leer, neutral oder bedeutungslos. Vielmehr ist er sozial definiert und die Teilhabe an Öffentlichkeit unterliegt einer gesellschaftlichen Deutung.

Gerade in den skizzierten Konfliktfällen erweist sich der öffentliche Raum als normatives und verteidigtes Terrain. Akteure, die neu als ‚Teilnehmer' im stets sozial gedeuteten öffentlichen Raum einen Platz einnehmen wollen, werden je nach Interpretation ihres Daseins als Bedrohung oder auch Bereicherung eingestuft und erhalten einen ganz bestimmten Platz – örtlich wie gesellschaftlich. Die länger ansässigen Bevölkerungsgruppen haben die Nutzung und Gestaltung des öffentlichen Raums unter sich geregelt und die Ansprüche untereinander ausgehandelt. Neue ‚Teilnehmer' lassen sie je nach Bewertung zugeschriebener guter oder schlechter Qualitäten zu, begrenzen sie im Ausmaß oder verbieten sie.

Dem öffentlichen Raum erwächst so implizite, innewohnende Normativität. Neue Einflüsse durch gesellschaftliche Veränderungen stellen diese Werte und Normen fortwährend auf die Probe. Meist geschieht dies unspektakulär und gewissermaßen fließend. Sind die Einflüsse jedoch massiv, z. B. durch schnellen gesellschaftlichen Wandel oder durch erhöhte Zuwanderung und Einfordern von gesellschaftlicher Mitsprache, kann der Aushandlungsprozess krisenhaft verlaufen. Erst dadurch rückt der öffentliche Raum ins Bewusstsein der Bevölkerung und wird als sensibel und als ‚verteidigungswertes Gebiet' wahrgenommen. Es gilt, Vorhandenes zu bewahren und dem bedrohenden Fremden Einhalt zu gebieten.

4. Schluss

Aus dieser theoretisch-analytischen Perspektive lassen sich Auseinandersetzungen um neue sichtbare religiöse Bauwerke – sei es das Goetheanum der 1920er Jahre, die Schweizer Kirchbauten der 1930er Jahre oder derzeitige Moscheebauten – als Konflikte um Ansprüche ‚neuer Teilnehmer' im öffentlichen Raum deuten. Ein Sichtbar- und Präsentsein im öffentlichen Raum wird oftmals nicht selbstverständlich von selbsternannten Hütern des Bisherigen gewährt. Sie fordern, dass nur den

angestammten religiösen Bauwerken ein repräsentativer und gehobener öffentlicher Platz zukomme, da sichtbare Präsenz zugleich ein Stück Zugehörigkeit und Akzeptanz bedeute. Insofern ist der öffentliche Raum in Europa zu einem Lern- und Trainingsfeld von multikulturellem Zusammenleben und religiös-kultureller Vielfalt geworden, wie die italienische Soziologin Chantal Saint-Blancat festhält (2008: 99).

Wie in der Einleitung angemerkt, waren und sind nicht alle neuen religiösen Bauten strittig. Das Zentrum Religionsforschung an der Universität Luzern hat dieses für die Schweiz genauer erforscht, indem es mit dem Dokumentationsprojekt „Kuppel – Tempel – Minarett" alle neu erbauten Religionsgebäude von Immigranten seit 1945 erhob.[8] So zeigt sich an den rund 25 dokumentierten Bauten, dass die Qualität der lokalen sozialen Beziehungen die Chancen einer Projektumsetzung weitaus stärker beeinflussen können als das allgemeine Image einer Religion. Die ‚sozialen Beziehungen' auf lokaler Ebene können selber wieder höchst unterschiedliche Formen annehmen: Sie können eine langjährige Zusammenarbeit mit städtischen Behörden, Kirchgemeinden und lokalen Vereinen sein, wodurch Vertrauen auf lokaler Ebene entstanden ist. Oder sie können eine Partnerschaft mit ‚einheimischem Mäzen' oder mit einflussreichen Fürsprechern in der Stadt sein.[9] Grundsätzlich hat sich eine systematische vorausschauende, spätestens jedoch begleitende aktive Kommunikations- und Vertrauensarbeit seitens der religiösen Leiter und Leiterinnen der bauenden Gemeinde als zentral erwiesen. Der Fall des Baus der serbisch-orthodoxen Kirche in Belp (Kanton Bern), der zu Beginn 2007/08 seitens der lokalen Bevölkerung und der rechtskonservativen Schweizerischen Volkspartei (SVP) aus Befürchtungen vor Überfremdung kritisiert und bekämpft wurde, zeigt die Notwendigkeit und Zielführung kommunikativer Vermittlung. Angesichts der Proteste, so halten die Forscher François Hainard und Maria Hämmerli fest (2011: 20), waren die Bauherren um vertrauensbildende Maßnahmen bemüht:

> The Serbian community organised information sessions, Eastern Orthodox vespers and ecumenical celebrations for the people of Belp to which rep-

8 Siehe das Webportal www.religionenschweiz.ch/bauten (Aufruf am 07.10.2011).

9 Letzteres lag etwa im Falle des Sri Kamadchi Ampal Tempels in Hamm/Westf. in Form des Bürgermeisters und politischer Parteien vor sowie des „Hindu-Beirates", der dem Tempel in rechtlichen, behördlichen und finanziellen Fragen beratend zur Seite stand (und steht).

> resentatives of all local denominations, administrative bodies and political parties were invited. This strategy of dialogue resulted in a general atmosphere of mutual understanding and trust. […The community] scrupulously followed all legal procedures and respected building norms that regulate the construction of places of worship. The Eastern Orthodox representatives reassured non-Orthodox local churches that no proselytising action was planned and thereby gained their strong support, thus increasing the former's chances of success.

Kommunikation und die Gewinnung unterstützender Partner führten zum Erfolg. Die Gemeinde und der Priester pochten nicht auf Rechte der Freiheit religiöser Versammlung und Schutz vor Diskriminierung, sondern waren bemüht, umsichtig zu handeln und einen Konsens zu finden. Ähnliches lässt sich für den Bau der im traditionellen osmanischen Stil erbauten türkischen Moschee in Duisburg-Marxloh festhalten.[10] Denn dass ein Projekt formal dem Gesetz entspricht, ist keine Garantie für eine reibungslose Realisierung und soziale Anerkennung. Dieses zeigt das in Teil 2.2 beschriebene Beispiel des Minarettbaus in Wangen: Die türkisch-muslimische Gemeinschaft bekam zwar oberhalb der lokalen Ebene der politischen Gemeinde von den Kantons- und Bundesgerichten Recht. Nach Errichtung des gewünschten Minaretts Anfang 2009 wurde angesichts weniger Vermittlungs- und Sensibilisierungsarbeiten eine lokale gesellschaftliche Anerkennung und Akzeptanz jedoch nicht erreicht. Diese lässt sich nicht auf dem Rechtsweg erlangen.

Insofern lässt sich umgekehrt formulieren: Chancen auf eine zügige und einvernehmliche Realisierung seines Bauprojekts hat nur eine Gemeinschaft, die sich ihre gesellschaftliche Anerkennung zumindest auf der lokalen Ebene bereits aktiv weitgehend verdient hat und Koalitionspartner und Fürsprecher gewinnen konnte. Insofern kann Ansehen, insbesondere ein durch Offenheit, aktive Informationsarbeit und lokale Kontakte ‚verdientes' gutes Ansehen, der Schlüssel für öffentliche Sichtbarkeit durch ein eigen konzipiertes Religionsgebäude mit selbst definierter Architektur sein. Ansehen und Sichtbarkeit, die jeweils das Gesehen werden durch andere beinhalten, bedingen sich gegenseitig:

10 Der Bau der Moschee in Duisburg-Marxloh 2004–2008 gelang insbesondere durch frühzeitige Vermittlungsarbeiten: Gleich zu Beginn richteten die Bau-Verantwortlichen eine Begegnungsstätte und einen breit besetzten Beirat ein und führten zahlreiche Informations- und Begegnungsveranstaltungen durch. Die Maßnahmen, die Offenheit und Dialogbereitschaft schufen ein gegenseitiges Vertrauen, wodurch die als „Wunder von Duisburg" (Jenkner 2008) bezeichnete Moschee realisiert werden konnte.

Gutes Ansehen ermöglicht Sichtbarkeit und die Sichtbarkeit gerade durch repräsentative Sakralgebäude erhöht das Ansehen und bildet ein Zeichen von gesellschaftlicher Anerkennung und Akzeptanz.

Literatur

Allievi, Stefano. 2009. Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends. London; NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, online verfügbar unter http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/docl_9834_887965550.pdf (07. 10. 2011).

Baumann, Martin. 2000. Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland. Marburg.

Baumann, Martin / Stolz, Jörg (Hg.). 2007. Eine Schweiz – viele Religionen: Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld.

Baumann, Martin / Tunger-Zanetti, Andreas. 2011. Wenn Religionen Häuser bauen. Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie. In: Martin Baumann / Frank Neubert (Hg.), Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft: Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart. Zürich, 151–188.

Behloul, Samuel-Martin. 2010. Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz, in Brigit Allenbach / Martin Sökefeld (Hg.), Muslime in der Schweiz. Zürich, 43–65.

Giordano, Ralph. 2007."Millionen Muslime leben in Deutschland, doch sich anpassen wollen viele nicht. Ein Plädoyer für ein Ende der Multikulti-Illusionen", in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, vom 12. 08. 2007, 32, 13.

Hainard François / Hämmerli, Maria. 2011. Multiple Dimensions of the Integration Process of Eastern Orthodox Communities in Switzerland – Les dimensions plurielles de l'intégration des communautés orthodoxes en Suisse. National Research Programme 58: Religion, the State and Society. Final research report. Université de Neuchâtel. Neuchâtel. Online unter http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Schlussbericht_Hainard.pdf (01. 09. 2011).

Hope, Pauline Cheon / Edwards, Rosalind / Goulbourne, Harry / Solomos, John. 2007. „Immigration, Social Cohesion and Social Capital: A Critical Review", in: Critical Social Policy 27(24): 24–49.

Jenkner, Carolin. 2008. „Moschee-Eröffnung. Warum das Wunder in Marxloh funktioniert", in: *Spiegel online*, http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,586613,00.html (Aufruf am 07. 10. 2011)

Knott, Kim. 2005. „Spatial Theory and Method for the Study of Religion", in: Temenos 41: 153–184.

Lefebvre, Henry. 1974. La production de l'espace. Paris, 4. Ausgabe 2000; englische Übersetzung The Production of Space. Oxford 1991.

Mayer, Jean-François. 2011. „A Country without Minarets: Analysis of the Background and Meaning of the Swiss Vote of 29 November 2009", in: Religion 41(1): 11–28.

Nägeli, Markus 2003. Kirche und Anthroposophen. Konflikt oder Dialog?. Bern.

Saint-Blancat, Chantal. 2008. Spatial and Symbolic Patterns of Migrant Settlement: The Case of Muslim Diasporas in Europe", in: Lisa M. Hanley / Blair A. Ruble / Allison Garland (Hg.), Immigration and Integration in Urban Communities. Washington D.C., 97–124.

Saint-Blancat, Chantal / Schmidt di Friedberg, Ottavia. 2005. „Why are Mosques a problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy", in: Journal of Ethnic and Migration Studies 31(6): 1083–1104.

Schär, Benz. 2009. Ängste, die wir nicht mehr haben. Ein Blick auf überwundene Schwierigkeiten beim religiösen Zusammenleben. Hg. v. Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Fachstelle Migration, Bern/Sursee; auch online unter: http://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/OeME_Migration/Migration-Integration/OM_PUB_Aengste_09.pdf (eingesehen 20. 09. 2011).

Sommerfeld, Franz (Hg.). 2008. Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration. Köln.

Tanner, Mathias / Müller, Felix / Mathwig, Frank / Lienemann, Wolfgang (Hg.). 2009. Streit um das Minarett: Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich.

Tezcan, Levent. 2007. Kultur, Gouvernementalitaet und der Integrationsdiskurs, in: Monika Wohlrab-Sahr / Levent Teczan (Hg.), Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden, 51–74.

Thränhardt, Dietrich / Weiss, Karin (Hg.). 2005. Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg i.Br.

Zander, Helmut. 2011. Rudolf Steiner. Die Biografie. München.

IV.4 Materiale Religion

Inken Prohl

1. Wie ereignet sich ‚Religion' auf materialer Ebene?

Das theoretische Konzept der Materialen Religion fragt danach, wie sich ‚Religion' ‚materialisiert'. Diese Perspektive nimmt mehr in den Blick als lediglich religiöse Objekte wie Bilder, Statuen, Gebrauchsgegenstände, Kultanlagen und -gebäude oder Amulette und Talismane. Dem Ansatz der Materialen Religion geht es in einem sehr viel umfassenderen Sinn darum, zu erforschen, wie Religion sich auf materialer Ebene ereignet: Untersucht wird die Verkörperung von Religion durch Handlungen und Rituale als Ereignis, das aus spezifischen sozialen, habituellen und kognitiven Arrangements resultiert, die sich durch den Körper, den Raum sowie durch das Wechselspiel mit der materialen Welt vermitteln. Religion wird demnach stets betrachtet als Komposition aus sich intellektuell und material vermittelnden Informationen, zwischenmenschlichen Interaktionen und Konstellationen sowie dem, was Pierre Bourdieu als ‚Habitus' bezeichnet hat, nämlich Gewohnheiten, Lebensstil, Sozialisation, Sprache, Geschmack usw. In den Blick genommen werden dabei auch die Wechselwirkungen zwischen den Akteuren und religiösen Objekten oder Umweltsettings.

Im Folgenden werde ich kurz die Entwicklung des Forschungsansatzes der Materialen Religion skizzieren und dabei auch auf die Rolle der Religionsästhetik eingehen. Im Anschluss werden die Forschungsfragen der Materialen Religion an einigen Beispielen aus dem Kontext des japanischen Buddhismus illustriert. Abschließend stelle ich einige Forschungsfelder vor, die mit Hilfe der Ansätze der Materialen Religion erarbeitet werden können.

2. Die Entwicklung des Konzeptes der Materialen Religion

2.1. Der Begriff der Religion geht verloren

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen sich in den Kulturwissenschaften eine Reihe von *turns* – also grundlegenden Richtungswechseln (vgl. Bachmann-Medick 2006). Dabei wurde die Annahme, dass soziale Realität objektiv vorhanden sei und als solche beschrieben werden könne, immer mehr in Frage gestellt. Es setzte sich die Auffassung durch, dass das, was wir als soziale Realität wahrnehmen, eine Folge von Kommunikationsprozessen darstellt, welche auch durch die Annahmen der Kulturwissenschaften zustande kommt. Wissenschaftliche Reflexionen über Religion beeinflussen also kontinuierlich das, was als Religion verstanden und praktiziert wird (vgl. Tenbruck 1993). Als Konsequenz wurde in Teilen der mit Religionen befassten Disziplinen der Begriff der Religion zu Gunsten eines sogenannten diskursiven Religionsbegriffs aufgegeben (vgl. Kippenberg/von Stuckrad 2003). Zu den mit Religion befassten Disziplinen zähle ich vor allem die Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum und das weite Feld der *Religious Studies* im globalen Kontext.[1] Um darauf aufmerksam zu machen, dass die Religionswissenschaft nur einen kleinen Teil innerhalb dieses vielstimmigen globalen Felds ausmacht, werde ich im folgenden von *Religious Studies* sprechen, worunter ich – unabhängig von der institutionellen Zugehörigkeit – alle diejenigen religionsbezogenen Forschungen zähle, die nicht von einer konfessionellen Agenda geleitet sind.

Unter den Prämissen eines diskursiven Religionsbegriffs wird das als Religion untersucht, was innerhalb einer spezifischen diskursiven Formation als Religion verstanden wird, ohne dabei eine feststehende Definition von Religion vorauszusetzen (vgl. z. B. McCutcheon 1997). So wichtig diese Selbstdisziplinierung auch ist, muss davor gewarnt werden, dass durch die Aufgabe einer Definition von Religion die Reflexionen und Befunde über das Spezifische an Religion in den Kulturwissenschaften verloren gehen. Als Folge, so ist zu befürchten, könnte sich die Religionswissenschaft als Disziplin auflösen. Mehr noch: Von denjenigen, die das Stichwort ‚Diskurs' vor allem als Frage von Macht- und Herrschaftssystemen ansehen, wird darauf hingewiesen, dass das Beharren auf der sozialen Konstruiertheit von Religion die religiösen Akteure als

1 Einen Überblick über dieses Feld gibt Alles (2008).

geist- und willenlose Praktizierende abstempelt, deren Glaube und religiöse Praxis lediglich als Produkte von politischen, sozialen oder gesellschaftlichen Formationen zu betrachten seien (vgl. Orsi 2011).

2.2. Das ‚Heilige' reloaded

Um das jeweilig Spezifische von Religion theoretisch erfassen zu können, werden in den *Religious Studies* vorläufige und auf Erkenntnisgewinn ausgerichtete Definitionen von Religion formuliert (vgl. z. B. Riesebrodt 2007; Lincoln 2003; Prohl 2006: 39). Die Mehrheit dieser Ansätze reflektiert die Implikationen eines diskursiv verstandenen Begriffes von Religion, ohne auf eine Bestimmung von Religion, die für die Forschungspraxis notwendig ist, verzichten zu wollen. Auch in weiten Teilen des Ansatzes der Materialen Religion wird doppelgleisig vorgegangen: Religion wird im Rahmen dieses Ansatzes zunächst heuristisch als Set von Vorstellungen und Praktiken verstanden, mit denen das, was von den Akteuren als ‚Transzendentes', ‚Heiliges' oder ‚außerhalb des säkularen menschlichen Einflussbereiches Stehendes' vorgestellt wird, für sie kognitiv und sinnlich erfahrbar und greifbar wird. Den drei hier vorgeschlagenen Begriffen ist gemein, dass sie im allgemeinen Sprachgebrauch auf Bereiche verweisen, die empirisch nicht zugänglich sind. An diese Rhetorik der Unverfügbarkeit knüpfen religiöse Lehren an: Es wird gesagt, dass religiöses Heil nur durch eine spezielle Vermittlung möglich ist. Religiöse Methoden werden als einzige Mittel des Zugangs zum Heil offeriert, dessen Quelle transzendent gedacht wird. Diese Rhetorik beruht auf der Behauptung einer kategorischen Differenz: Einer angenommenen Sphäre der Götter und Geister, einer allgemein verbindlichen Ordnung bzw. einer allem zugrunde liegenden Spiritualität wird die normale menschliche Einflusssphäre gegenübergestellt. Das heißt auf der Ebene der Praxis aber nicht, dass die angenommenen Sphären des ‚Heiligen' nicht erfahrbar und erlebbar wären. Ganz im Gegenteil: Eine Besonderheit von Religion besteht für die Vertreter des Ansatzes der Materialen Religion gerade darin, dass ein von den religiösen Akteuren angenommenes Unzugängliches, ein dem Vernehmen nach dem menschlichen Zugriff Entzogenes, sich kontinuierlich materialisiert, weil es anhand von medialen Vermittlungen zugänglich gemacht werden kann (vgl. Meyer 2008). Dabei interessiert die Vertreter dieses Ansatzes nicht die Existenz dieses ‚Unzugänglichen', die zum Beispiel im Fokus der Schriften von Mircea Eliade und anderer Religionsphänomenologen

stand, sondern lediglich der Prozess der medialen Vermittlung. Der Ansatz der Materialen Religion fragt dazu nach den Mitteln und Strategien, mit denen in religiösen Traditionen, unter Verwendung verschiedener sinnlicher Bedeutungsträger, Religion erfahrbar gemacht wird. Religion wird als ein Unternehmen der Vermittlung verstanden, welches das Ereignis der medialen Vermittlung konsequent diskursiv verneint. Oder mit den Worten von Birgit Meyer ausgedrückt: „Obschon Medien eine zentrale Rolle dabei spielen, eine Verbindung zwischen den Menschen und dem Heiligen herzustellen, werden sie aus der Perspektive der Akteure nicht als solche wahrgenommen" (Meyer 2011: 62, Übersetzung I.P.). Im Ansatz der Materialen Religion geht es um das Ereignis der Vermittlung, ohne dass religiöse Essenzen, Sphären oder Wesenheiten angenommen werden. Dennoch sind die Rhetoriken über das Heilige sowie seine medialen Vermittlungen zentral für Religion, weshalb dieser Absatz mit „Das ‚Heilige' reloaded" betitelt ist. Das Eigentümliche von Religion, ihren vermittelnden Charakter zu einem angenommenen ‚X'[2] konsequent zu verneinen und dieses gleichzeitig in vielfältigen materialen Formen zu manifestieren, ist für die Fülle von Reflektionen und Hypothesen über sie verantwortlich.

2.3. Materiale Religion als Synthese zwischen diskursivem Religionsbegriff und Praxis

Die Ansätze der Materialen Religion gehen davon aus, dass Kommunikation nicht allein aus dem Austausch kognitiver Information besteht, sondern dass das als Religion Verstandene sich aus kognitiven, sinnlichen und emotionalen Prozessen konstituiert. Aus diesem Grund richtet sich das Interesse dieses Forschungsansatzes auf das Materiale als Träger nonverbaler Botschaften – sei es in Form von Bildern, Statuen, Gerüchen, Umweltsettings oder akustischen Reizen – sowie auf Rituale als Formationen kognitiver, sinnlicher und emotionaler Stimulation. Zusammenfassend werden diese nonverbalen Bedeutungssets als „religiöse

2 Religion kann somit als leerer Signifikant verstanden werden, der sich einer eindeutigen Bestimmung stets entzieht indem er paradoxerweise gleichzeitig einen Überschuss und einen Mangel an Bedeutungen hervorbringt (vgl. Okropirize 2011 [noch nicht veröffentlicht]; vgl. auch Nehring 2006). Zugleich impliziert die hier vorgeführte Argumentation die Notwendigkeit, das Feld der Praxis konsequent in diskursanalytischen Ansätzen miteinzubeziehen.

Medien“ (Münster 2001: passim), „sensational Forms“ (Meyer 2010: passim) oder Sinneseindrücke als Gewähr von Sinn (Prohl 2006: passim) bezeichnet. Es sind diese Objekte, Handlungen und materialen Settings, die religiösen Überzeugungen einen sichtbaren und greifbaren Ausdruck verleihen. Im Umgang mit diesen und in Wechselwirkung mit den kognitiven Botschaften von Religionen bilden sich religiöse Ansichten heraus.

3. Materiale Religion und Religionsästhetik

3.1. Vorreiter der Materialen Religion

Der Ansatz der Materialen Religion wurde im englischsprachigen Raum vor allem von David Morgan entwickelt und angewandt (vgl. Morgan 1998; 2005; 2009). Zusammen mit Birgit Meyer und Crispin Paine gibt er die Zeitschrift *Material Religion* heraus, in der Befunde, Neuerscheinungen und laufende Projekte aus dem Bereich der Materialen Religion vorgestellt werden (vgl. Morgan/Meyer/Paine 2005).[3] Die Ansätze der Materialen Religion wurden seit den 1990er Jahren auf die sog. ‚Religionen der Welt‘ angewandt: Vorreiterin für den Bereich des Christentums ist Colleen McDannell (1995). Spannende Befunde haben im Feld der Buddhismus-Forschung unter anderem Fabio Rambelli (2007) und Richard Jaffe (2006) vorgelegt.

3.2. Material Religion im deutschsprachigen Raum: Religionsästhetik

Die Ansätze der Materialen Religion wurden im deutschsprachigen Raum vor allem unter dem Begriff Religionsästhetik diskutiert und vorangetrieben. Die Debatte wurde bereits im Jahr 1988 von Burkhard Gladigow mit dem Beitrag „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“ im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* angestoßen (vgl. Gladigow 1988). Dazu legten Hubert Cancik und Hubert Mohr im selben *Handbuc*h den für die Religionsästhetik bis heute grundlegenden Artikel „Religionsästhetik“ vor (Cancik/Mohr 1988). Wichtige Überlegungen dazu wurden bereits zuvor in den Artikeln der Zeitschrift *Visible Religion. Annual for Religious*

3 Den besten Überblick bieten hierzu Meyer/Morgan/Paine/Plate (2010).

Iconography (1982–1990) vorgestellt (vgl. Uehlinger 2006). Die von Gladigow vorgeführte Überlegung, dass Religionen ihre Anhänger mittels ihrer Architektur, dem Klang ihrer als heilig verstandenen Worte, der ästhetischen Gestaltung religiöser Objekte, ihren Bildern und Statuen oder dem spezifischen Geruch sakraler Räume und Riten an sich binden (vgl. Gladigow 1988), gewann seitdem im deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Diskurs zunehmend an Bedeutung und hat zahlreiche Forschungen angestoßen.[4]

3.3. Von Religionsästhetik zur Materialen Religion

Statt von Religionsästhetik ziehe ich es vor, in Anlehnung an das englischsprachige *material religion,* von den Ansätzen der Materialen Religion zu sprechen. Dafür lassen sich verschiedene Gründe ins Feld führen: Erstens bringt der Begriff Ästhetik immer wieder leicht Vorstellungen vom Schönen, Künstlerischem oder Ästhetischen ins Spiel. Bei der Erforschung der materialen Ausdrucksformen von Religion soll aber nicht der Geschmack des Forschers, der letztlich über ein Schönes entscheidet, sondern der Geschmack der sozialen Akteure für die Analyse leitend sein (vgl. Morgan 1998: xi). Der neutralere Begriff des Materialen scheint mir daher besser geeignet zu sein, wobei der Terminus in den Ansätzen der Materialen Religion in einem sehr weiten, nicht-reduktionistischen Sinne verstanden wird.[5] Zum zweiten soll die Aufmerksamkeit nicht auf der Analyse der Technik oder des Stils der materialen Kultur von Religion und auch nicht auf der ‚Bedeutung', etwa eines Bildnisses oder einer Statue, liegen, sondern auf dem Gebrauch religiöser materialer Kultur – auch hierfür ist der Begriff des Materialen geeigneter. Die Religionsästhetik beschäftigt sich drittens auch mit religiösen Lehren über die Sinne und über Ästhetik. Um allerdings über die Stellung und Bewertung religiöser Gegenstände in Geschichte und Gegenwart Aussagen treffen zu können, muss die Fragestellung auf den gesamten Bereich des Materialen

4 Einen Überblick über die deutschsprachige Religionsästhetik bietet die Sektion „In Conversation" der Zeitschrift *Material Religion* mit Beiträgen von Hubert Mohr (2010), Sebastian Schüler (2010), Jens Schlieter (2010) und Inken Prohl (2010). Für weitere Informationen siehe die Homepage des Arbeitskreises Religionsästhetik innerhalb der DVRW: http://www.religionsaesthetik.de.

5 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem den Ansätzen der Material Religion zugrunde liegenden Verständnis des ‚Materialen' siehe Maniura (2011: 56) und Vasquez (2011: 4–5).

ausgeweitet werden. Um die Zentralität der Fragestellungen, die um das Materiale kreisen, zum Ausdruck zu bringen und darüber hinaus die Forschungen der deutschsprachigen Religionswissenschaft besser international im Feld der *Religious Studies* vernetzen zu können, spreche ich statt von Religionsästhetik von den Ansätzen der Materialen Religion.

4. Beispiele aus dem Feld des Buddhismus

4.1. Greifbare religiöse Kräfte im Amida-Buddhismus

Die Wahre Schule des Reinen Landes wurde im 13. Jahrhundert von Shinran gegründet und gewann viele Anhänger – heute ist sie eine der größten buddhistischen Schulen in Japan. Ihre zentrale Praxis ist die Anrufung Buddha Amidas mit den Worten *Namu Amida Butsu* (‚Oh, Buddha Amida'). In dieser Anrufung soll sich der Glauben und das Vertrauen in die Heilskraft Buddha Amidas ausdrücken. Die Rolle buddhistischer Bilder als lebendige Wesenheiten, die religiös wirksame Kräfte hervorbringen, lässt sich am Beispiel der Beziehung zwischen Bildern Amidas und Anrufungs-Inschriften sowie Portraits von Shinran im mittelalterlichen Amida-Buddhismus vorführen.[6] Diese Bilder zeigen häufig Amida auf einem Lotus-Podest. Amidas Kopf ist von mehreren Lagen konzentrischer Kreise umgeben, von denen 48 Lichtstrahlen in alle Richtungen zu den Rändern der Komposition ausgehen. An diesen Rändern sind die sechs Schriftzeichen der Anrufung *Namu Amida Butsu* wiederholt niedergelegt. Das Bild verdeutlicht folglich die Bewegung von Amidas Kraft vom Zentrum zur Peripherie und die Transformation dieser Kraft in die Heilskraft der Anrufung.

Dieses Bild stellt das zentrale Paradigma der Bilder der Amida-Schule dar. Es lässt den Schluss zu, dass die Empfänger der Kraft Amidas, wie in diesem Fall die Schriftzeichen der Anrufung, selbst wieder zu Quellen der Kraft werden können. Diese kalligraphischen Inschriften sind ein gutes Beispiel für das Verfahren, ikonographische Symbole in andere Medien zu transportieren.

Drucke mit den kalligraphischen Inschriften wurden von Tempeln als Massenware hergestellt und verbreitet. Sie konnten auch von Angehörigen weniger wohlhabender Schichten käuflich erworben werden. Die ihnen zugeschriebene Kraft und der Umstand, dass große Zahlen reli-

6 Vgl. hierzu und zum folgenden Dobbins (2001).

giöser Akteure mit ihnen einen sichtbaren Ausdruck der Kraft Amidas käuflich erwarben, am Körper trugen und mit nach Hause nehmen konnten, trug wesentlich zur Ausbreitung des Amida-Buddhismus bei. Die Zettel mit kalligraphischen Inschriften sind bis in die Gegenwart weit verbreitet und populär im japanischen Buddhismus. Sie demonstrieren nicht nur die Bedeutung einer visuell wahrnehmbaren Manifestation einer angenommenen transzendenten Heilskraft, sondern illustrieren auch die Rolle des Haptischen sowie der sinnlichen Dimension religiöser Praxis. Imagination verwandelt sich im Kontext der Lehren und Praktiken des Amida-Buddhismus in ein materiales Objekt und wird auf diese Weise greifbar, fühlbar, nachvollziehbar und vor allem anschaulich gemacht. Seitens der Akteure können diesen materialen Objekten religiös wirksame Kräfte zugeschrieben werden, die wiederum neue Imaginationen hervorbringen.

4.2. Ikonen im ‚ikonoklastischen' Zen

Zunächst mag es ungerechtfertigt erscheinen, im Zusammenhang mit der vermeintlich anti-rituellen und ikonoklastischen Chan- beziehungsweise Zen-Schule vom rituellen Umgang mit Ikonen zu sprechen. Seit den 1990er Jahren wurden die Zuschreibungen des Ikonoklasmus und Antiritualismus an den Zen-Buddhismus allerdings mehr und mehr als Folge einer modernen Sicht auf den Zen-Buddhismus dekonstruiert (vgl. Faure 1993). Die Dekonstruktion hat auch zu einer neuen Einschätzung der sogenannten Chan/Zen-Kunst geführt. Im Chan/Zen-Buddhismus werden die Portraits des Abtes ebenso wie der Abt selbst als Manifestationen der Buddhaschaft angesehen. Portraits bilden den Fokus ritueller Verehrung und zeigen ebenso wie Reliquien, Bildnisse und Statuen von Buddhas und Bodhisattvas die Präsenz des Buddha an (vgl. Levine 2005; Levine/Lippit 2007).

Im japanischen Kontext steht der Angst, dem Zorn übelwollender Totengeister ausgesetzt zu sein, eine mächtige Instanz gegenüber, welche diese Totengeister mittels ihrer Kraft in Schach halten kann. Bei dieser Instanz handelt es sich um die als lebende Wesenheiten angesehenen buddhistischen Bilder und Statuen. Ihre visuelle Präsenz stellt sich der imaginierten Präsenz rächender Totengeister und dem realen Unglück und Leid, das als von ihnen verursacht angesehen wird, auf nachvollziehbare, beeindruckende und plausible Art und Weise entgegen. Die Imagination der Ikonen als lebendige Präsenz entspringt, wie Bernard

Faure es formuliert, dem Wunsch beziehungsweise dem Verlangen nach einer ‚Antwort' von Bildnissen und Statuen (Faure 1998). Texte berichten von schwitzenden, weinenden, sich bewegenden oder laufenden Statuen. Ein berühmtes Beispiel hierfür ist eine Amida-Statue des Eikanji-Tempels in Kyoto. Laut Tempellegende geschah es eines Morgens im Jahr 1082, als der Laie Eikan den Altar, auf dem eine Statue Amidas stand, umrundete, dass die Statue vom Podest herunterstieg und begann, vor Eikan herzulaufen. Als Eikan anhielt, soll sich die Amida-Statue umgedreht und ihm zugerufen haben, er solle nicht trödeln (Faure 1996: 244). Wie diese Legende zeigt, werden die Statuen nicht nur als lebendige Wesenheiten angesehen. Sie kümmern sich zudem um die alltäglichen Belange der religiösen Akteure – wie in diesem Fall darum, dass Eikan seine religiösen Pflichten nicht durch Unachtsamkeit verletzt. Damit die Ikonen als mächtige Wesenheiten angesehen werden konnten, musste in ihnen die Präsenz des Göttlichen rituell erweckt werden. Hierzu gehören Rituale der Konsekration, insbesondere die Augenöffnungszeremonie, die Beigabe von Reliquien oder von Sutrenabschriften oder – wie im Zen-Buddhismus – Rituale der Gewährung des Atmens. Bei diesen Ritualen übertragen Zen-Priester die Macht, die sie durch die Praxis des rituellen Sitzens erworben haben, auf die Ikonen und transformieren sie in Träger der Macht des Dharma (Faure 1996: 237–263). Mit diesen Mitteln wird der Anspruch auf den Besitz religiös wirksamer Kraft greifbar gemacht.

Daneben lassen sich weitere wichtige Gründe für die Stiftung von Bildern und Statuen ausmachen: Sie dienen z. B. der Bekräftigung von politischer Macht. Die Bilder und Statuen demonstrieren die Allianz zwischen politischer Macht und religiöser Autorität oder der Steigerung des sozialen Prestiges. Wie Ikumi Kaminishi (2006) feststellt, ermächtigt die Kraft religiöser Bilder diejenigen, die die Bilder kontrollieren. Statuen, Bilder und Schmuck verwandeln den Tempel in ein Theater oder einen Ausstellungsraum, der die Größe der Mäzene oder Herrscher unter Beweis stellt.

4.3. Die materiale Kultur des Buddhismus als Träger einer als religiös wirksam angesehenen Kraft

Buddhistische Bittempel ziehen als religiöse wie touristische Zentren große Massen an Besuchern an und offerieren eine breite Palette religiöser Angebote, wie die Durchführung von Bittritualen oder Glücksbringer

und Amulette. Im Bereich des Tempels oder in den Straßen, die zum Tempel führen, wird zudem eine Vielfalt an Waren angeboten. Diese Waren sind Teil der materialen Kultur des Buddhismus. Ihre Besonderheit besteht in ihrer Verbindung zu den Tempeln als ‚Orten der Kraft' (vgl. Prohl 2009). Sie werden einem Ritual unterzogen, mit dem die als religiös wirksam angesehene Kraft der Tempel auf die Objekte übertragen wird. Auch sie werden also konsekriert – von profanen in heilige Objekte verwandelt. Die ihnen zugeschriebene religiöse Wirksamkeit resultiert aus ihrer Bindung an religiöse Einsicht, die Autorität oder das Charisma der Priester. Diese Anbindung wird durch die Embleme des Tempels, die sie tragen, sowie durch ihre Nähe zum Tempel visuell untermauert; diese Objekte können berührt, mit nach Hause genommen, im Fall von Weihrauch gerochen oder – wie im Fall von Süßigkeiten oder anderen kulinarischen Spezialitäten – geschmeckt werden.

5. Aktuelle Forschungsfelder der Materialen Religion

Die theoretischen Prämissen der Materialen Religion lassen sich in vielen Forschungsfeldern der Religionswissenschaft umsetzen. Sie bilden beispielsweise einen guten Ausgangspunkt für die Untersuchung der materialen und sinnlich-affektiven Dimension religiöser Praxis in Gottesdiensten der evangelikalen Bewegung und protestantischen Großkirchen, so genannten *megachurches*. Ausgehend von der Annahme, dass Religionen und religiöse Praktiken nicht lediglich moralische oder theologische Systeme, sondern „Perzeptions- und Affektgenerierungsnetzwerke" (Reckwitz 2008: 279) im Umgang mit transzendenten Instanzen, der eigenen ‚Seele' und dem Körper bilden, kann erforscht werden, wie religiöse Botschaften in postmodernen religiösen Institutionen durch mediale Vermittlung, räumliche Gestaltung und religiöse Praktiken aktualisiert und über den Körper und die Sinne des Akteurs erfahrbar gemacht werden. Eine ertragreiche Anwendung und Weiterentwicklung des Ansatzes der Materialen Religion ermöglicht auch die Untersuchung von Parks und Museen, die auf die Vermittlung religiöser Lehren durch mediale und ästhetische Präsentation ausgerichtet sind, wie zum Beispiel sogenannte Kreationisten-Museen. Gezielt offerieren diese Museen unterhaltsame, rekreative und didaktische Angebote für die ganze Familie, getreu dem Motto: „It's a sin to bore a kid with the gospel!" So werden die Sinne der Akteure angesprochen, was im Zusammenspiel mit kognitiven Vermittlungen zur Übernahme neuer

Vorstellungen und Überzeugungen führen kann. Heidelberger Projekte nehmen besonders die gegenwärtige religiöse Szenerie der USA in den Blick, wie zum Beispiel die Lakewood Church in Houston, Texas sowie das *Creation Museum* in Kentucky (DFG-Projekt „Moderne religiöse Erlebnisgesellschaften. Mediale und ästhetische Präsentationen von Lehren christlich orientierter Organisationen in den USA" 2010–2013).

Der Ansatz der Materialen Religion eröffnet ferner neue Perspektiven auf die Praktiken und Dynamiken des modernen Buddhismus. Jüngere Studien zum Buddhismus in Japan erörtern die materiale Seite des Zen auf Grundlage akteurs-orientierter Handlungstheorien (vgl. Graf 2011). In Heidelberg liegt der Fokus dabei auf der Erforschung Zen-buddhistischer Rituale in ihrer Transformation in Japan und Deutschland (im Rahmen des SFB 619: Ritualdynamik, 2009–2013).

Der Ansatz der Materialen Religion eröffnet zudem einen neuen Blick auf Texte, der über ihren semantischen Inhalt hinaus, den Umgang mit Texten sowie ihre Materialität in den Blick nimmt. Das *Iconic Book Project* (http://iconicbooks.net) beispielsweise erforscht das performative Potential von Büchern als Objekte, mit denen Macht, Einfluss und Legitimität hergestellt werden können. Im Sonderforschungsbereich (SFB) 933 „Materiale Textkulturen" wird die Idee textimmanenter Sinngehalte aufgegeben und stattdessen der zentrale Zusammenhang zwischen der materialen Präsenz des Geschriebenen und den an ihm vollzogenen Rezeptionspraktiken erforscht (Universität Heidelberg 2011-).[7]

6. Ausblick

Wie deutlich wurde, handelt es sich beim Ansatz der Materialen Religion nicht um eine neue Subdisziplin der *Religious Studies*, sondern um eine umfassende Herangehensweise an Religion. Dadurch, dass Religion verstärkt durch die Linse ihrer materialen Ausdruckformen betrachtet wird, wird deutlich, wie Religion sich vollzieht: Die Verschränkung des Diskurses der Unzugänglichkeit einer als ‚heilig' oder ‚transzendent' behaupteten Sphäre mit der Praxis der Vermittlung eben dieser von den Akteuren angenommen Sphären kristallisiert sich als ein Spezifikum von Religion heraus. Dazu geht der Ansatz der Materialen Religion davon aus, dass die oft propagierte Unzugänglichkeit einer von religiösen Akteuren angenommenen Sphäre des ‚Heiligen' durch Vermittlungen

7 Vgl. http://www.materiale-textkulturen.de (abgerufen 29.07.2011).

überwunden werden kann. Das in der Regel kategorisch Unzugängliche wird dann – aus der Sicht der Akteure – ausnahmsweise verfügbar. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen die von Menschen durchgeführten Vermittlungstechniken und -versuche im Rahmen derer ein Akt der Verbindung zu einem von den Akteuren als transzendent Gedachten angestrebt wird. Die materialen Aspekte dieser Vermittlungsprozesse werden in ihrer Relation zu semantischen Zuschreibungen und sozialen Gegebenheiten im Rahmen dieses Ansatzes beschrieben und untersucht. So eröffnen sich vielfältige neue Perspektiven und Einsichten in das globale Feld der Religion in Vergangenheit und Gegenwart.

Literatur

Alles, Gregory D. (Hg.). 2008. Religious Studies. A Global View. London.

Bachmann-Medick, Doris. 2006. Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg.

Cancik, Hubert / Hubert Mohr. 1988. „Religionsästhetik", in: HrwG 1, 120–156.

Dobbins, James C. 2001. Portraits of Shinran in Medieval Pure Land Buddhism, in: Sharf, Robert H. / Elizabeth Horton Sharf (Hg.), Living Images. Japanese Buddhist Icons in Context. Stanford, 19–48.

Faure, Bernard. 1993. Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition. Princeton.

—. 1996. Visions of Power. Imagining Medieval Japanese Buddhism. Princeton.

Gladigow, Burkhard. 1988. Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: HrwG 1, 26–38.

Graf, Tim (2011): „Diesseits des Jenseits. Transformationen buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur im gegenwärtigen Japan", in: Transformierte Buddhismen 2: 24–54. Verfügbar unter http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/12133 (abgerufen 15. 07. 2011).

Jaffe, Richard M. 2006. „Buddhist Material Culture, ‚Indianism', and the Construction of Pan-Asian Buddhism in Prewar Japan", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 2(3): 266–292.

Kaminishi, Ikumi. 2006. Explaining Pictures. Buddhist Propaganda and Etoki Storytelling in Japan. Honolulu.

Kippenberg, Hans G. / Kocku von Stuckrad. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft. München.

Levine, Gregory. 2005. Daitokuji. The Visual Cultures of a Zen Monastery. Seattle, London.

Levine, Gregory, Yukio Lippit. 2007. Awakenings. Zen Figure Painting in Medieval Japan. Yale.

Lincoln, Bruce. 2003. Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11. Chicago, London.

Maniura, Robert. 2011. „Icon/Image", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Special Issue. Key Words in Material Religion 7(1): 50–56.
McCutcheon, Russell T. 1997. Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford.
McDannell, Colleen. 1995. Material Christianity. Religion and Popular Culture in America. New Haven, London.
Meyer, Birgit. 2008. Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion, in: de Vries, Hent (Hg.), Religion. Beyond A Concept. New York, 704–723.
—. 2011. „Medium", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Special Issue. Key Words in Material Religion 7(1): 58–64.
Meyer, Birgit (Hg.). 2010. Aesthetic formations. Media, Religion, and the Senses. Basingstoke.
Meyer, Birgit / David Morgan / Crispin Paine / S. Brent Plate. 2010. „The Origin and Mission of Material Religion", in: Religion 40 (3): 207–211.
Mohr, Hubert. 2010. „Material Religion/Religious Aesthetics. A Research Program", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 6 (2): 240–242.
Morgan, David. 1998. Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images. Berkeley, Los Angeles, London.
—. 2005. The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice. Berkeley.
Morgan, David (Hg.) 2009. Religion and Material Culture. The Matter of Belief. London.
Morgan, David / Birgit Meyer / Crispin Paine (Hg.). 2005. Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Oxford.
Münster, Daniel. 2001. Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien. München.
Nehring, Andreas. 2006. Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Gütersloh, 809–821.
Okropiridze, Dimitry. 2011. „Religion" und „Gewalt" als leere Signifikanten. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Diskurslogik der Hegemonietheorie. Unveröffentlichte Bachelor-Arbeit am Institut für Religionswissenschaft, Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg.
Orsi, Robert A. 2011. „Belief", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Special Issue. Key Words in Material Religion. 7(1): 10–16.
Prohl, Inken. 2003. „Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyô und ihrer Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen", in: ZfR 11(2): 259–276.
—. 2006. Religiöse Innovationen. Die Shintô-Organisation World Mate in Japan. Berlin.

—. 2010. „Religious Aesthetics in the German-speaking World. Central Issues, Research Projects, Research Groups", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 6(2): 237–239.

Rambelli, Fabio. 2007. Buddhist Materiality. A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism. Asian Religions and Cultures. Stanford.

Reckwitz, Andreas. 2008. Elemente einer Soziologie des Ästhetischen, in: Ders., Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie. Bielefeld, 297–318.

Riesebrodt, Martin. 2007. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München.

Schlieter, Jens. 2010. „‚Aesthetics of Religion' in Switzerland. A Review of the Research Field", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 6(2): 245–247.

Schüler, Sebastian. 2010. „From the Material to the Imaginative. An Outline of the Aesthetics of Religion Program in Münster", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 6(2): 243–244.

Tenbruck, Friedrich. 1993. „Die Religion im Maelstrom der Reflektion", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33: 31–67.

Uehlinger, Christoph. 2006. „Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms", in: Berliner Theologische Zeitschrift 23(2): 165–184.

Vasquez, Manuel A. 2011. More than Belief. A Materialist Theory of Religion. Oxford, New York.

IV.5 „Von einem Franken, der kein Schweinefleisch aß". Die Begriffe ‚Religion' und ‚Alltag' als Zugänge zu einer arabischen Anekdote des 12. Jahrhunderts

Bärbel Beinhauer-Köhler

1. Auffälliges Material

Am Beginn eines jeden Forschungsvorhabens steht das Interesse an einem Gegenstand. Inhalte einer historischen Quelle, eine empirische Beobachtung oder eine Theorieaussage fallen dann ins Auge, wenn sie im Kontext bisher geläufigen Kenntnisstandes Hypothesen provozieren. Religionswissenschaftliches Interesse basiert in der Regel auf Wechselwirkungen, die mit Blick auf einen bestimmten Materialausschnitt im Verhältnis zu Forschungsbegriffen – wie vorliegend beispielsweise ‚Alltag' oder immer wieder grundsätzlich ‚Religion' – entstehen.

So auch im vorliegenden Fall: Eine Quelle, das arabische *Kitāb al-Iʿtibār* („Buch der Beispiele") des syrischen und muslimischen Ritters Usāma ibn Munqid (1095–1188), scheint deshalb bemerkenswert, weil sie ein eigentümliches Licht auf den vielverhandelten Begriff ‚Religion' wirft. Denn im Werk ist diese weder als geschlossenes ‚kulturelles System' noch als ‚Theologie' ablesbar. ‚Religion' zeigt sich Lesern am ehesten im Rahmen einer Vielzahl von Anekdoten aus der Sicht eines Zeitzeugen, der als alter Mann, mit dem Wunsch zu unterhalten und gleichsam in Erinnerung zu bleiben, Facetten seines Lebens und Erfahrungsschatzes Revue passieren lässt. Er schreibt im Stil der arabischen Literaturgattung Adab, im weiteren Sinne Unterhaltungsliteratur, die einem in vielen Formen begegnen kann. Hier handelt es sich um meist ein- bis zweiseitige Anekdoten, die teils auf historischen Begebenheiten beruhen könnten, dabei aber literarisch überformt sind und in der Regel eine humoristische Pointe aufweisen. In der ganz persönlichen Färbung des Textes Usāmas, der sich manchmal als ‚raubeiniger', aber meist aufrechter und nicht selten charmanter Vertreter seines Geschlechts präsentiert, liegt sicher ein Reiz

des Texts. Über den Verfasser erhalten seine Leser einen scheinbar authentischen Einblick in damalige Lebensbezüge. Dieser Einblick lässt die Vergangenheit lebendig und dabei auch ‚Religion' eben nicht als herausgehobene, ehrfurchtgebietende Dimension, sondern als ein Stück erlebte Wirklichkeit greifbar werden.

Usāma schreibt über Feldzüge gegen im Lande befindliche Europäer, Freizeitvergnügen der Oberschicht wie die Jagd, über Frauen, Feste, Handel etc. Leser lernen Milieus des damaligen Vorderen Orients kennen: in kultureller und ethnischer Mischung aus Arabern und Türken, aus Europäern als Teilnehmern der Kreuzzüge und dann in der Region Verbleibenden sowie aus verschiedenen Denominationen von Christen und Muslimen, wobei ethnische und religiöse Zugehörigkeiten oft nicht deckungsgleich sind (Schauer 2000). Im ‚Alltag' begegnen sich die Vertreter unterschiedlichster Kulturen und leben in wechselnden Loyalitäten miteinander. Auch die im Folgenden zu untersuchende Episode belegt dies: Berichtet wird von einer Essenseinladung bei einem ehemaligen Kreuzfahrer, der sich die arabisch-islamische Esskultur angeeignet hat. In einem folgenden Konflikt auf offener Straße wird der muslimische Erzähler von einer fremden ‚fränkischen' Frau angegriffen und durch seinen Gastgeber in Schutz genommen (Rotter 2004:164 f.).

2. Zur Methode

Es bietet sich an, anhand dieses Quellentextes exemplarisch religionswissenschaftliche Arbeit vorzustellen, nachvollziehbar zu machen und so zu Vergleichbarem anzuleiten. Hierfür soll zunächst über eine Methodenreflexion der Grundstein gelegt werden. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht dann das genannte Begriffspaar ‚Religion' und ‚Alltag', das in Abschnitt 3 in seinem Diskussionsstand umschrieben und aus dem heraus auf das Material zu beziehende Fragestellungen entwickelt werden. Der im 4. Abschnitt vorzustellende Text wird in Abschnitt 5 im Rahmen der an ihn herangetragenen Theoriekonstrukte sowie der dazugehörigen Fragestellungen analysiert. In Abschnitt 6 wird der sich aus dem Material ergebende Erkenntnisfortschritt auch im Umgang mit den Theoremen zusammengefasst.

Methodisch ist zu berücksichtigen, dass hier ein historischer Quellentext untersucht werden soll. Dazu gehört der korrekte Umgang mit einer solchen Quelle. Diese muss sinnvoll kontextualisiert werden; besonders wertvoll ist für den vorliegenden Kontext, ohne immer wieder

einzeln darauf eingehen zu können, die Arbeit von Alexander SCHAUER *Muslime und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitab al-ʿtibār des Usāma ibn Munqiḏ* (2000), die die zahlreichen im Werk beschriebenen Begegnungssituationen der gesellschaftlichen Gruppen analysiert.

Auch die Übersetzung ist ein Vorgang der hermeneutischen Reflexion, wobei es sich bei jeder Übersetzung auch zugleich um eine Interpretation handelt.[1] In diesem Fall wird mit der im deutschen vorliegenden Übersetzung des Orientalisten GERNOT ROTTER, *Usâma ibn Munqidh. Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere* (2004) gearbeitet. Diese Übersetzung wird jedoch mit besonderem Augenmerk auf die Fragestellung zuweilen angesichts der arabischen Edition (HITTI 1930)[2] in Bezug auf Bedeutungsvarianten der arabischen Termini modifiziert.

Alle bisher genannten Bezüge wie die Geburt einer ‚Idee‘, Theorie- und Materialbezüge sowie sinnvolle Methoden zur Bearbeitung einer Fragestellung werden auch bei der vorliegenden historischen Thematik, ähnlich wie im Falle sozialempirisch-gegenwartsbezogener Forschung im Rahmen sich verdichtender Reflexion aufeinander bezogen. In dieser grundlegenden methodischen Hinsicht unterscheiden sich historisches und gegenwartsbezogenes Arbeiten nicht.

3. Die Begriffe ‚Religion‘ und ‚Alltag‘

Im Mittelpunkt stehen nun die theoretischen Begriffe und Modelle, mittels derer der Quellentext inhaltlich analysiert werden soll. Mit Blick auf die Quelle werden dabei inhaltliche Akzente gesetzt, die zu einigen Leitfragen führen. Es geht also vorerst nicht darum, feste Definitionen beider Begriffe zu geben, sondern diese in der Verwobenheit ihrer Geschichte und der für uns interessanten Aspekte vorzustellen. Erst gegen Ende ist über die Arbeit am Text eine Abgrenzung der Begriffe vorzunehmen.

Die Begriffe wurden schwerpunktmäßig in verschiedenen Fachkulturen entfaltet, berühren sich jedoch und werden derzeit wechselseitig rezipiert. Traditionell ist die Auseinandersetzung mit ‚Religion‘ in der Religionswissenschaft samt traditionsreicher Religionssoziologie,

1 Als sinnvoller Leitfaden für die Rekonstruktion historischer Texte eignet sich RUDOLPH (1988: 38–54).

2 Siehe auch als weitere Übersetzung PREIßLER (1985).

Theologie sowie Ethnologie beheimatet, während ‚Alltag' zunächst in den Sozial-, Geschichts- und heute allgemein Kulturwissenschaften diskutiert wurde. Beginnen wir mit einem Blick auf den Begriff ‚Religion'.

Ältere Definitionen, die Religion im Kern als Gottesglaube oder Bezug auf ein ‚Heiliges' verstanden, z. B. in der Tradition Ottos oder Heilers, sind angesichts des heutigen Diskussionsstandes nicht mehr maßgeblich, dienen aber nach wie vor als Diskussionsgrundlage. Im Entwicklungsverlauf dieser Diskussionen stellte insbesondere Carsten Colpe die zugrundeliegende Unterscheidung von ‚sakral' und ‚profan' infrage, weil es sich dabei um eine christlich-europäische oder sogar deutschsprachige und kaum auf andere Kulturen übertragbare Wahrnehmung handelt, da z. B. Begriffsvariationen wie ‚Heil' nur in unserem Sprachgebrauch bestimmte Assoziationen wecken (Colpe 1993: 74–80). Daher ist mit Blick auf den vorliegenden Kontext mit Colpe von einem breit verstandenen Religionsbegriff auszugehen, der weite Lebensbezüge umfasst, die sich nicht in Ebenen von ‚sakral' und ‚profan' trennen lassen. Und auch das klassische islamische Weltbild, das wir für Erzähler und Rezipienten der Anekdote als gültig voraussetzen können, trennt derartige Ebenen nicht.

Im Quellentext (s. unten) begegnen sich Menschen und ordnen sich unterschiedlichen Kulturen und Religionen zu. Um derartige Vorgänge abzubilden, erscheint das kulturwissenschaftliche Modell der *mental map* (Damir-Geilsdorf, Hendrich 2005) fruchtbar, um Orientierungsleistungen im Sinne von Identität und Alterität innerhalb einer Pluralität von Weltentwürfen abzubilden.

Wichtig für das Verständnis des Quellenausschnitts ist auch die religionswissenschaftliche Debatte um religiöse Normen und deren lokale Varianten. Hans Kippenberg stützte sich in *Lokale Religionsgeschichte* (1995) auf Clifford Geertz, um die Bedeutung der Varianten der Normen für die Lebenswirklichkeit hervorzuheben (Kippenberg 1995: 11). Wenn also beispielsweise die islamische oder christliche Dogmatik Normen setzen, besteht die Frage, wie und ob diese Regeln vor Ort eingehalten oder variiert werden.

Von hier aus ergeben sich Affinitäten zu Debatten um den Begriff ‚Alltag'. Erster Anhaltspunkt ist die sozialphilosophische Perspektive von Alfred Schütz, der Husserls Begriff der ‚Lebenswelt' entfaltete. Ihn interessierten tatsächliche Lebensvollzüge mit Zusammenhängen, die Menschen berühren, ihnen unmittelbar wichtig sind und sie prägen: „Nur in der alltäglichen Lebenswelt kann sich eine gemeinsame kom-

munikative Umwelt konstituieren. Die Lebenswelt des Alltags ist folglich die vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen“ (Schütz/Luckmann 1979: 25).

Diese Zusammenhänge sind ‚vorfindlich‘, sie hängen von Umgebung und Milieu, Zeit und Umständen ab. In deren Kontext wird eine unmittelbare Weltdeutung vorgenommen, die Schütz von wissenschaftlichem oder reflektierten Denken unterscheidet (ebd. 30 f.). – Dieses Konzept beinhaltet implizit auch den Faktor ‚Religion‘, der etwa Umgebung und Denken einer Gruppe prägen kann. Diese Interdependenz von Religion als Faktor im Hintergrund und alltäglichen Ereignissen und Begegnungen der tatsächlichen Erfahrungswelt manifestiert sich auch in unserer Quelle.

Es macht mit Blick auf die Quelle zudem Sinn, den Begriff der Lebenswelt mit dem des ‚Habitus‘ zu verkreuzen. Dieser Begriff des Soziologen Pierre Bourdieu wird verstanden als ein kollektives System tradierter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata (Bourdieu 1987: 101). Diese Bezüge, die durch die kollektiven Weltbilder konditionierte sinnliche Wahrnehmung, Denkmuster und abgeleitete Handlungen, sind miteinander verflochten. Dabei versteht Bourdieu den Habitus aber nicht als starres, sondern als offenes System, das individuelle Varianten und auch Entwicklungen zulässt. Im Text wird der Habitus des Gastes bezogen auf die Speisesituation herausgefordert. Und auch die europäischen Einwanderer der Kreuzzugszeit verändern ihre habituellen Formen, wenn sie wie hier exemplarisch der Gastgeber, die islamisch geprägte Esskultur übernehmen.

Im Rahmen des sogenannten ‚cultural turn‘ orientierten sich vormalige ‚Geisteswissenschaften‘ vielfach in ‚Kulturwissenschaften‘ um. Verbunden war dies mit einer paradigmatischen Perspektivverschiebung: Während in abendländischer Tradition seit der Antike dem elaborierten akademischen Denken, der Ideengeschichte und schriftlichen Quellen das Primat eingeräumt wurde, verschob sich im 20. Jahrhundert langsam der Blick. Ein markantes Beispiel ist Norbert Elias‘ Werk *Über den Prozeß der Zivilisation* (1989 [1936]). Elias erkundete Veränderungen der Alltagskultur, beispielsweise von Tischsitten, vom Mittelalter zur Neuzeit. Denken und Handeln im Alltag waren wenig erforscht, ebenso wenig wie Milieus, die selbst keine schriftlichen Quellen hinterließen. Was war über das ‚Volk‘ herauszufinden, wenn man sich zuvor mit der Geschichte von Herrscherhäusern befasst hatte? Wie lebten Frauen, wenn die Träger der Geschichtsschreibung vorwiegend Männer waren? Wie gestaltete sich Alltag innerhalb einer Religion in Wechselwirkung mit dem bekannten

Wissen über ihre Theologie? Kulturen wurden zunehmend in ihrer Vielfalt und ihrem Variationsreichtum zwischen Wissenselite und Populärkultur, Zentrum und Peripherie etc. wahrgenommen (Burke 2005: 30 f.). In diesem Forschungskontext steht auch die oben erwähnte religionswissenschaftliche Hinwendung zur ‚Lokalen Religionsgeschichte'. Zudem wenden sich unterschiedliche Forschungsrichtungen, die Religionswissenschaft inklusive, zunehmend der Dimension des Körpers als Träger von Erfahrungen zu (Coakley 1997: 2 f.). Wieder steht der hier zu umreißende Begriff ‚Alltag' in Zusammenhang damit. Schon Alfred Schütz war sich bewusst, dass Erfahrungen elementar körperlich geprägt sind (Schütz, Luckmann 1979: 25), und auch Pierre Bourdieu setzte in seiner habitusbestimmenden Dimension der ‚Wahrnehmung' hier einen Schwerpunkt (Bourdieu 1987: 135 f.). Die Blüte des Begriffs der ‚Performanz' ließe sich ebenfalls in Kontext dieser breiteren Fokussierung auf den Körper interpretieren. Man untersucht situative Kontexte, in denen etwas nach dem Modell des Theaters zur Aufführung gebracht wird: eine Audienz Ludwig des XIV., eine politische Demonstration oder ein Ritual. Auch hier machen Menschen mit allen Sinnen unmittelbare körperliche Erfahrungen

Die kulturwissenschaftlich inspirierte Religionswissenschaft ist sich dessen zunehmend bewusst. Sie betrachtet nicht nur im engeren Sinne religiöse Rituale, sondern auch ‚alltägliche' performative Akte und andere Erfahrungen im Sinne eines emotional-ästhetisch wirkenden Geschehens als ihre Untersuchungsgegenstände (Beinhauer-Köhler/Pezzoli-Olgiati/Valentin 2010: 9). Besonders der Vorgang des Essens ist über seine ästhetisch-sinnlichen Kodierungen hinaus auch in anderer Weise körperlich wirksam. Hier betont der Zugang des Literaturwissenschaftlers Hans-Ulrich Gumbrecht (2004: 17–37) herausragende Situationen mit seinem Begriff der ‚Präsenz'. Damit markiert er physische Erfahrungen der Unmittelbarkeit, d. h. emotionale Vorgänge im Gegensatz zur distanzierteren Reflexion – wobei er beides für prinzipiell durchwoben hält.

Aus diesem theoretischen Überblick lässt sich nun auf den Textausschnitt bezogen folgender Fragehorizont umreißen: Wie manifestieren sich bei Usāma ibn Munqid Theorien um ‚Religion' und ‚Alltag' und wie weit sind diese geeignet, um den Text zu durchdringen? In der Übersicht über die Theorien deutete sich an, dass Religions- und Kulturwissenschaften stark aufeinander bezogen sind. Was leisten dann die Begriffe im Einzelnen?

4. Der Text

Unter den Franken gibt es einige, die sich in unserem Land eingewöhnt haben und mit den Muslimen Umgang pflegen. Diese sind besser als jene, die erst vor kurzem aus ihrer Heimat gekommen sind. Sie sind aber die Ausnahme und nicht als Regel zu betrachten.

Hier ist ein Beispiel davon: Ich schickte einmal einen Gefährten in einer bestimmten Angelegenheit nach Antiochia, wo das Kirchenoberhaupt [arabisch *raʿīs*, Anm. d. V.] Theodoros Sophianos, mit dem ich freundschaftlich verbunden war, großen Einfluss besaß. Eines Tages sagte Theodoros zu meinem Gefährten: „Ein fränkischer Freund hat mich eingeladen. Komm doch mit, damit du ihre Sitten kennenlernen kannst!“

„Ich begleitete ihn“, so erzählte mir später mein Gefährte, „und wir gelangten zum Haus eines jener alteingesessenen Ritter, die bereits mit dem ersten Zug der Franken gekommen waren. Er hatte sich schon aus dem Heeresregister streichen lassen und seinen Dienst quittiert. In Antiochia hatte er Besitz, von dem er lebte. Er ließ eine schöne Tafel bringen und überaus saubere und vorzügliche Speisen auftragen. Als er sah, dass ich nicht aß, sagte er: ‚Greif ruhig zu, denn ich esse niemals fränkische Speisen. Ich habe ägyptische Köchinnen und esse nur, was sie zubereitet haben. Schweinefleisch kommt mir nicht ins Haus‘. Ich aß also, blieb aber auf der Hut. Dann brachen wir auf. Als wir durch den Basar gingen, klammerte sich plötzlich eine fränkische Frau an mich und redete in ihrer barbarischen Sprache mit unverständlichen Worten auf mich ein [*tabarbarat*]. Sogleich sammelte sich eine große Menge Franken um mich, und ich war mir schon meines Todes sicher, als sich plötzlich jener Ritter näherte. Er sah mich, kam heran und fragte die Frau: ‚Was hast du mit diesem Muslim zu tun?‘ Die Frau erwiderte: ‚Er hat meinen Bruder Hurso getötet!‘ Dieser Hurso war ein Ritter in Apamea gewesen, der von einem Soldaten aus Hamât getötet worden war. Da schrie er die Frau an: ‚Dies hier ist ein Bourgeois [*bargāsī*] – d. h. ein Händler – der weder kämpft noch an Kämpfen teilnimmt!‘ Er herrschte auch die Umstehenden an, worauf sie sich zerstreuten. Dann nahm er mich bei der Hand und führte mich weg. So verdanke ich der Tatsache, dass ich bei dem Ritter gegessen hatte, meine Errettung vom Tod.“ (Rotter 2004: 164 f.)

Im Text werden zunächst verschiedene Akteure beschrieben und Zuordnungen und Zuschreibungen vorgenommen: Der Verfasser ist in diesem Fall nur der Erzähler einer ihm – angeblich?[3] – zugetragenen

3 Es bestünde die Möglichkeit, dass der Verfasser hier nur vorgibt, nicht selbst bei dem christlichen Oberhaupt in Antiochia sowie dessen fränkischem Freund geweilt zu haben. Er könnte so den vielleicht auch als entehrend empfundenen Angriff auf dem Basar verschleiert haben. Und es ist auffällig, dass er den Namen seines Gewährsmannes nicht nennt, wo er sich sonst nicht scheut, auf Zeitgenossen hinzuweisen. Andererseits könnte dies auch mit Diskretion dem Berichterstatter gegenüber zu tun haben. Der Muslim im Hause des Franken in Antiochia ist von seiner Haltung her zudem auch anders gezeichnet als Usāma

Erinnerung eines namenlosen Vertrauten, ebenfalls ein Muslim. Usāma steht in freundschaftlichem Kontakt mit dem Kirchenoberhaupt Theodoros Sophianos. Dabei sollte erwähnt werden, dass die spezifische Bezeichnung ‚Kirchenoberhaupt' auf den Übersetzer Rotter zurückgeht. Im Text selbst steht ein allgemeinerer, besser neutral als ‚Vorsteher' zu übersetzender Terminus *ra'īs*.[4] Dem Namen des Oberhauptes zufolge ist an eine griechisch-orthodoxe Gemeinde zu denken, die hier einen angestammten Ort hat, was Kontakte mit Muslimen der Region plausibel macht. Zudem grenzte die Stammburg Usāmas, Šaizar, an das Fürstentum Antiochia, das mit dem ersten Kreuzzug entstanden war.

Theodoros Sophianos vermittelte dem Gesandten Usāmas einen weiteren christlichen Kontakt, nun zu der Gruppe der ‚Franken', derjenigen, die erst in den letzten Jahrzehnten aus Europa in die Region gelangt waren. Bemerkenswert ist, dass im arabischen Text explizit keinerlei Verweise auf Religions- oder Konfessionszughörigkeiten der Christen fallen, wenn auch außer Frage steht, dass es sich dem Namen und der vorhandenen Hinweise zufolge um solche gehandelt haben wird. Allein die eigene Identität wird im ersten Satz als ‚muslimisch' gekennzeichnet. Den Gegenpart in der Konstruktion von Alterität und Fremdheit haben generell die ‚Franken' inne, die mehrheitlich als in ihrer eigenen, unterlegenden Kultur verhaftet gelten. Das Gemeindeoberhaupt Theodoros Sophianos nimmt eine Mittlerstellung ein und ist nicht Teil der Identitäts- und Alteritätskonstruktion. Mit ihm bestehen selbstverständliche, eingespielte und freundschaftliche Kontakte. Ihm analog wird ferner – als eingangs gekennzeichnete Ausnahme – der mit ihm befreundete Franke als ein schon lange im Land lebender europäischer Adeliger eingeordnet.

Im zweiten Motiv der Erzählung wird wieder auf die Wahrnehmung von Identität und Alterität abgehoben. Eine fränkische – aber wieder nicht als christlich bezeichnete – Frau redet den Erzähler in einem

selbst, der selten Scheu vor den Franken zeigt und mit kulturellen Brüchen souveräner umgeht. Seine eigene häufige Bekanntschaft mit Christen ist in dieser Episode nur zu erahnen; siehe etwa die Episode seines Gebets bei den Templern in der al-Aqṣā-Moschee (Rotter 2004: 158 f).

4 Michael Köhler übersetzt ‚Bürgervorsteher'. Ein *ra'īs* ist ein geläufiger Titel für ein Oberhaupt einer Religionsgemeinschaft auf städtischer Ebene. Dieser Titel wurde in der Regel für jüdische und christliche Gemeinden angewandt. In diesem Rahmen besaß der entsprechende Funktionsträger in einer noch byzantinischen Tradition der städtischen Organisation auch die Rechtshoheit gemäß dem innerhalb der Gruppe gültigen Rechtswesen (Köhler 1991: 161).

‚barbarischen‘ Idiom an (*tabarbarat*). Ein Kriegserlebnis erklärt ihre Emotionalität dem muslimischen Erzähler gegenüber: Sie hält ihn fälschlich für denjenigen, der ihren Bruder getötet hat. Die Umstehenden drängen sich bedrohlich um den Erzähler, bis ihn der fränkische Gastgeber der ersten Episode, der zufällig des Weges kommt, in Schutz nimmt und den Tumult auflöst. Der militärische Konflikt, auf den die Frau rekurriert, wird ebenfalls nicht als Religionskonflikt, etwa im Sinne der Kreuzzüge als ‚heilige‘ Kriege, geschildert. Hier liegt nebenbei ein weiterer Beleg für das Faktum vor, dass die Muslime diese Zeitperiode offenbar nicht wie die eindringenden Europäer als ‚heiligen‘ Krieg und ein großes Ringen der Religionen auffassten (Krämer 2005: 153). Die Rede ist allein in militärischen Begriffen von einem Ritter aus Apamea, dem Verstorbenen, sowie einem Soldaten aus Hamāt, der ihn getötet haben soll. Die Befriedung der Situation erfolgt so auch nicht über eine Schlichtung womöglich im Sinne einer interreligiösen Vermittlung. Als Erklärung der Verwechslung gilt, dass der Beschuldigte überhaupt kein Kriegsteilnehmer sein könne, da er – in einer Übernahme des damals offenbar geläufigen französischen Lehnwortes – dem (städtischen) Bürgertum angehöre, er gilt als *bargāsī*, ‚Bourgois‘, und als Händler.

Eindrucksvoll ist der starke Dualismus in der Schilderung der Vorgänge auf der Straße. Der Erzähler befürchtete, als ihn die Fränkin angriff, offenbar als Muslim den Tod durch die sich zusammenrottende Meute. Muslim oder Christ zu sein, ist zumindest auf der Erzählebene momentan durchaus eine Frage von Leben oder Tod.

5. Analyse des Textes

Als interpretatorischer Schlüssel für die Deutung der Erzählung scheint eine Verschränkung der Begriffe ‚Religion‘ und ‚Alltag‘ zuträglich: Religion manifestiert sich im Alltag und dieser ist partiell religiös konnotiert.

Bemerkenswert ist dabei, wie selten der Komplex ‚Religion‘ im Sinne von Zuordnungen zu einer konkreten Gemeinschaft explizit angesprochen wird. Dies geschieht, wenn der Autor Ibn Munqid sich und seinen Gefährten als Muslime einführt sowie im Gespräch zwischen fränkischem Adeligen und fränkischer Frau, wenn er sie fragt „Was hast du mit diesem Muslim zu tun?“. Allerdings ist fraglich, ob es hier um Religion im Sinne ihrer Inhalte oder nicht primär um die Kennzeichnung einer sozialen Gruppe geht. ‚Religion‘ kommt am ehesten im Kontext der islamischen

Speisegebote zur Sprache. Christlich religiös-rituelle Kontexte hingegen werden überhaupt nicht beschrieben. Es lässt sich einzig im Rahmen einer Kontextualisierung vermuten, dass der Würdenträger griechisch-orthodox und der Franke römisch-katholisch waren. Auch ist die Bezeichnung Theodoros Sophianos' als ‚Vorsteher' seiner Gruppe (*ra'īs*) keine religiöse Funktionsbezeichnung, sondern eine verwaltungstechnisch-juristische, wie sie auch für ein Oberhaupt einer jüdischen Gemeinde im städtischen Umfeld gelten könnte.

Zudem kommen keine früher einmal im Fach üblichen Unterteilungen im Sinne einer Dichotomie von ‚sakral' und ‚profan' (Colpe 1993: 74–80) zum Tragen: Wenn Usāma etwa von Muslimen und Franken schreibt, dann markiert ersteres keine Religionsgemeinschaft im Gegensatz zu einer Ethnie bei letzteren, sondern er meint mit beiden Bezeichnungen gleichermaßen Religions- und Kulturgemeinschaften. Auch wird der Konflikt zwischen dem muslimischen Erzähler und der Gruppe um die Frau auf der Straße nicht als Religionskonflikt – womöglich im größeren Kontext des ‚heiligen Krieges' – gekennzeichnet.

Dennoch ist ein identitätsstiftender oder bewahrender Abgrenzungsmechanismus im Sinne von *mental maps* (Damir-Geilsdorf, Hendrich 2005) deutlich erkennbar. Fast um sich seiner eigenen Identität zu versichern oder um in den Augen seiner Leser zu bestehen, erklärt der Verfasser eingangs den für die Kultur der Muslime aufgeschlossenen Franken als Ausnahme, wie es im Kontext des Gesamtwerkes immer wieder vorkommt.[5] Gleichzeitig wissen wir aber über die Episoden des Gesamtwerkes, dass Usāma selbst durchaus enge Sozialkontakte zu vielfältigen gesellschaftlichen Gruppen unterhielt. Eventuell manifestiert sich hier auch eine Spannung zwischen nur erahnbaren historischen Vorgängen und der literarischen Konstruktion, die sicher auch *mental maps* der Leser bediente.

Am deutlichsten ist die Speise als religiöses Distinktionsmerkmal zwischen den Akteuren konnotiert. Für den muslimischen Erzähler stellt sie eine religiöse Norm dar, ein identifikatorisches Zeichen innerhalb seines religiösen Systems. Umso erstaunter scheint er, umgekehrt keine ‚Gegenwelt' vorzufinden, sondern Christen, die diese Normen als ‚kulturellen Wert' einer überlegenen Kochkultur schätzen. Der Erzähler erlebt, dass Religionen keine in sich abgeschlossenen Systeme darstellen, dass sie sich verändern und womöglich in Teilen in ganz anderen Kontexten rezipiert werden. Dies geht analog mit einer religionswissen-

5 Intensiv als das Werk durchziehender Topos bearbeitet bei Schauer (2000).

schaftlichen Debatte, die ebenfalls von älteren Auffassungen von Religion als fest bestimmbare Entitäten weg in Richtung der Beachtung der Variabilität ihrer Normen fortschritt (Kippenberg 1995).

Gleichzeitig wird der theoretische Akzent auf der ‚Lebenswelt‘ als etwas im Alltag Gesetztes und in seinen Normen nicht reflektiertes, sondern unmittelbar Stimmiges (Schütz 1979: 25–30) deutlich. Der muslimische Gast speist normalerweise im Kreis von Muslimen, die kein Schweinefleisch essen, bei Christen würde er Schweinefleisch erwarten. Im Haushalt des Franken scheint allein aufgrund der Erwartungshaltung die ‚vorfindliche‘ Lebenswelt durchbrochen. Es bleibt eine seltsame Irritation, durch die Bemerkung ausgedrückt, der Gast sei „auf der Hut“ geblieben. Bemerkenswert ist auch die Überlagerung der Bedeutungszuschreibungen des Zeichens Speise: Für die einen handelt es sich beim Verzicht auf Schweinefleisch um ein ‚Zeichen‘ des Islam, für die anderen um eines des guten Geschmacks.

Dass habituelle Formen einerseits kollektive Bindekraft aufweisen, jedoch kein absolut starres Gesetz darstellen (Bourdieu 1987: 135 f.) illustriert im Text die Figur des Gastgebers. Er repräsentiert in der Erzählung diejenigen Europäer, von denen historisch bekannt ist, dass sie sich im Nahen Osten akkulturierten und unter Modifikation ihrer eigenen Lebensgewohnheiten einen arabischen Habitus annahmen. Auf unseren Fokus bezogen: Der Franke in der Erzählung hat sich damit auch auf neue Alltagsbezüge eingestellt.

Für die Durchdringung der Textstelle ist ferner die Fokussierung der sinnlich-körperlichen Erfahrungen hilfreich. Hier wirkt zunächst eine ästhetische Kodierung. Alle Beteiligten wissen allein über die Sinneseindrücke, was ein typisch arabisches Essen ausmacht, was wie zubereitet und präsentiert wird (Beinhauer-Köhler/Pezzoli-Olgiati/Valentin 2010: 9). Zudem wirken ‚präsentische‘ sensorische Erfahrungen (Gumbrecht 2004: 17–37): Der Erzähler begibt sich leibhaftig in die unsichere Situation eines fremdartigen Haushaltes. Das Essen ist ein Vorgang, an dem sich Eigenes und Fremdes in einer existenziellen Weise manifestiert. So bleibt der Gast auch trotz des Wissens, dass die Speisen seinen Gesetzen genügen, psycho-physisch angespannt. Das Folgemotiv der Auseinandersetzung im Basar erhält seine Brisanz erst durch die Hinweise auf seine Wahrnehmungen: Zunächst hält ihn die Fränkin regelrecht fest und spricht auf ihn in einer erschreckend unverständlichen Weise ein; darauf hin ist er der ihm feindlich gegenübertretenden Gruppe körperlich auf Gedeih und Verderb ausgesetzt. Und auch die Rettung ist eine unmit-

telbar leibliche Erfahrung, in dem der Gastgeber die Zusammenrottung auflöst und ihn beschützend am Arm wegführt.

6. Abschließende Reflexion der Begriffe

In der Gesamtschau ergibt sich, dass die Begriffe ‚Religion' und ‚Alltag' verwoben sind, allerdings auch je eigene Funktionen erfüllen. Wäre es nicht so, könnte man auf einen von beiden verzichten. ‚Religion' spielt sich zwar im ‚Alltag' ab, sie wird individuell erfahren, örtlich variiert und zeitlich verändert. Der Begriff ‚Religion' bezeichnet darüber hinaus jedoch auch spezifische Konstruktionen von Weltentwürfen und Verhaltensnormen, mittels derer in kollektiven Systemen kommuniziert wird. Mit dem Begriff ‚Religion' wird es also möglich, Kommunikationssysteme zu bezeichnen. ‚Alltag' hingegen markiert primär situative Kontexte: Lebenswelten, Erfahrungsräume, zufällige Situationskontexte, in denen Menschen leben. Diese Kontexte können, müssen aber nicht, in Wechselwirkung mit Religionen stehen. Im *Kitāb al-Iʿtibār* des Usāma ibn Munqid wird dies greifbar.

Literatur

Beinhauer-Köhler, Bärbel / Pezzoli-Olgiati, Daria / Valentin, Joachim (Hg.). 2010. Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion. Zürich.

Bourdieu, Pierre. 1987. Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main.

Burke, Peter. 2005. Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt am Main.

Coakley, Sarah. 1997. Religion and the Body, Cambridge.

Colpe, Carsten. 1993. Art. „heilig (sprachlich)", in: HrwG III, hg. v. Hubert Cancic u. a. Stuttgart, 74–99.

Elias, Norbert. 1989[14] [1936]. Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. Frankfurt am Main.

Damir-Geilsdorf, Sabine, Hendrich, Béatrice. 2005. „Orientierungsleistungen räumlicher Strukturen und Erinnerung. Heuristische Potenziale einer Verknüpfung der Konzepte Raum, *mental maps* und Erinnerung", in: Sabine Damir-Geilsdorf, Angelika Hartmann, Béatrice Hendrich (Hg.), Mental Maps – Raum – Erinnerung. Münster, 25–48.

Gumbrecht, Hans-Ulrich. 2004. Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt am Main.

Hitti, Philip K. (Übers.). 1930. Kitāb al-Iʿtibār by Usāmah ibn Munqidh. Princeton.

Kippenberg, Hans Gerhard. 1995. „Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen“, in: ders. / Brigitte Luccesi (Hg.), Lokale Religionsgeschichte. Marburg, 11–20.
Köhler, Michael. 1991. Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Berlin, New York.
Krämer, Gudrun. 2005. Geschichte des Islam. München.
Preißler, Holger. 1985. Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usāma ibn Munqiḏ. Unterhaltsames und Belehrendes aus der Zeit der Kreuzzüge. München.
Rotter, Gernot (Hg./Übers.). 2004. Usâma ibn Munqidh. Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Lenningen.
Rudolph, Kurt. 1988. Texte als religionswissenschaftliche Quellen, in: Hartmut Zinser (Hg.); Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin, 38–54.
Schauer, Alexander. 2000. Muslime und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitab al-Iʿtibār des Usāma ibn Munqiḏ (Islamkundliche Untersuchungen 230). Berlin.
Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas. 1979. Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt am Main.

IV.6 Text, Klang und Ritual. Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik

Annette Wilke

Wenn wir Europäer an Texte denken, denken wir an das geschriebene Wort, an Inhalte, Aussagen, Lehren, aber nicht an Klänge oder Rituale.[1] Wir verstehen Texte als diskursive Datenträger. Das ist typisch für die westliche Kultur und hat sich seit Renaissance und Reformation mit der Einführung des Buchdrucks besonders prägnant ausgebildet. Aber nicht in allen Kulturen ist das so. Wie Navid Kermani geltend macht, gilt das beispielsweise für den Koran gerade nicht. Nur der rezitierte Koran in arabischer Sprache ist der Koran. Die auditive Komponente gehört untrennbar zum „Buch" (*kitab*), und ein zentrales Argument Kermanis lautet, dass für Muslime das Begreifen des Korans als ästhetisches Ereignis sogar die Regel sei (Kermani 1999: 9 ff., 174, 193). Noch ausgeprägter ist dieser ästhetisch-sinnliche und performative Zugang zu Sakralliteraturen in den Traditionen des Hinduismus (Wilke/Moebus 2011). Dies wurde in der Religionswissenschaft lange nicht gesehen. Im Studium der Religionen über Texte haben wir unser eigenes Textverständnis auf andere Kulturen übertragen und dabei jene medialen Kanäle übersehen, die für Hindus selbst oft am zentralsten sind. ‚Der' Hinduismus ist dezidiert keine Buchreligion (Michaels 1996), vielmehr – in all seinen unterschiedlichen Ausprägungen – eine ausgeprägte Performanzkultur, in der das gesprochene und klingende Wort und nicht der geschriebene Text das Hauptmedium ist. Die zentralen Kommunikationsformen sind das Hören und Memorieren, die laute musikalische oder semi-musikalische wie auch gemurmelte oder mentale Rezitation, rituelle Lesungen und ‚Inszenierungen', der Gesang, die dramatische Aufführung, der kommentierende Vortrag, die Debattierkunst und die lebendige Wortüberliefe-

1 Eine breitere Diskussion der folgenden Ausführungen findet sich in Wilke/Moebus (2011). Im Rahmen dieses Kapitels wurde auf Diakritika verzichtet. Die Übersetzungen der Sanskritquellen stammen von Oliver Moebus und Annette Wilke. Für die Wiedergabe der Devanagari-Originale s. Wilke/Moebus (2011).

rung vom Lehrer an den Schüler. Daran hat sich selbst nach Einführung des Buchdrucks (ein Import der Briten) nicht grundsätzlich etwas geändert (Singer 1972: 64–80). Ein ausgeprägt *klangliches Paradigma* durchzieht sämtliche Bereiche der Kultur. Es prägt den Umgang mit Texten, inspiriert eigene Riten, Modelle kosmischer Ordnung, abstrakte Formelsprachen und dient der Stimulierung und Versinnlichung von Gefühlen.

Dieser klangzentriert-performative Umgang mit Sakralliteraturen soll in diesem Kapitel im Zentrum stehen. Dabei soll der Hinduismus als ein Beispiel dienen für drei religionssystematische Plädoyers:

(1) Erstens ist es ein Plädoyer für die *Religionsästhetik*, die Wichtigkeit sinnlicher religiöser Wahrnehmungsräume in gelebter Religion und deren eigene Erlebnisqualitäten. Texte sind im Hinduismus immer Hörtexte, auch wenn sie niedergeschrieben sind. Dies bedeutet zugleich, dass stets ihre akustische Präsenz mitbedacht werden muss. Die Texte sind nicht abstrahierbar von ihren Klängen, ihren sinnlichen Verkörperungen und performativen Einbettungen. Sakralliteraturen sind somit immer auch Klangereignisse und Klangerleben kann manchmal sogar wichtiger sein als der semantische Sinn. In der kulturellen Wahrnehmungshierarchie Indiens hat Klang eine besonders hohe Wertigkeit. Dies hat nicht nur Auswirkungen auf die Kategorie Text und eine stärker sinnlich-emotive Aneignung des Gegenstands, sondern hat auch Bilder von Sakralität, von Göttlichkeit und vom Weltganzen erzeugt, die sich von einer abendländischen Weltsicht und christlichen Vorstellungen des Göttlichen grundlegend unterscheiden.

(2) Zweitens ist der Beitrag ein Plädoyer für eine Wende zur *Performanz*, denn nicht nur Textinhalte sind entscheidend, sondern auch der Umgang mit Texten, die Praxisformen. Wenn oben von Hörtexten gesprochen wurde, so impliziert das eine Wende zur Praxis: zur rituellen Dimension und zum Inszenierungsaspekt von Texten. Dies umfasst die Verkörperung von Texten in Verstimmlichung, Aufführungen und Riten und die den Texten eigenen kommunikativen Aspekte (Rhythmus, Klangmuster, Stil, Rhetorik) und performativen Wirkungen.

(3) Schließlich und vor allem ist das Kapitel auch ein Plädoyer für die Religionswissenschaft als *Kulturhermeneutik* und ihr kritisches Potential. Die ältere, philologisch ausgerichtete Textforschung hatte Texttraditionen, Lehren und Theologien ins Zentrum gestellt und

damit die ideologisch-intellektuelle Dimension und Gelehrtenkulturen bevorzugt behandelt. Rituale waren in der Regel zweitrangig, kamen gar nicht in den Blick oder wurden gar als ‚primitiv', ‚magisch' und minderwertig angesehen. Mit der kulturwissenschaftlichen Wende seit den 1970er Jahren erkannte man, wie stark hier eine unbewusste Orientierung am Modell der sogenannten Buchreligionen und protestantischer Theologie am Werk war. Die daraus folgende Aufwertung von Alltagskulturen und rituellen Praktiken führte zu einer Vernachlässigung von Texten und Lehren. Dies gilt auch für die neue Forschungsrichtung Religionsästhetik, die sich primär non-verbalen Kommunikationsformen, materieller Kultur, *embodiment* und Visualität zuwandte. Mit der Betonung der sinnlichen Wahrnehmung kam zwar auch Klang in den Blick, wurde aber mit Musik und weniger mit Texten in Verbindung gebracht. Der Hinduismus führt uns vor Augen, dass ein textloses Klangverständnis ebenso wie ein unsinnliches Textverständnis in kulturhermeneutischer und -vergleichender Perspektive zu korrigieren ist.

1. Text und Kontext

Im Abendland legen wir großes Gewicht auf Schriftlichkeit und bewerten sie höher als Mündlichkeit. Was schriftlich fixiert ist, hat besonderen Wert und Dauerhaftigkeit und konnotiert ‚Bildung' und ‚höhere Kultur'. Im Hinduismus hat das gesprochene und klingende Wort das Hauptgewicht. Höhere Bildung und Kultur ist die Bibliothek im Kopf und das immer treffende Zitat auf der Zunge. Die *loci* und Garanten von Wahrheit und Autorität sind primär Personen und deren Aussagen und nicht Dokumente und Aufzeichnungen. Bis heute misstraut man dem geschriebenen Wort, denn ohne den persönlichen Kontakt und das atmosphärische Eingebundensein in die Sprechsituation, bleibt – so eine gängige Meinung – das Schriftzeichen tot und wertlos. Unter anderem machten in Feldforschungen meine indischen Gesprächspartner geltend, dass keine Literatur Untertöne, Zwischentöne und Gefühlsnuancen so gut ausdrücken könne, wie die Stimmlage im gesprochenen Wort.

1.1 Zur Textkategorie im Hinduismus

Die Bevorzugung präsentischer Kommunikation und die Sensibilität für Stimmlichkeit sind besonders ausgeprägt in der religiösen Lebenswelt. Diese bildete in der Vergangenheit nie bloße ‚Lesetexte' heraus, sondern legte stets großes Gewicht auf eine sorgfältige klangliche Realisation und war oft auch sehr sensibel für den emotiven Gehalt von Texten und die Kommunikation von Stimmungen. Einen sakralen Text ‚lesen' bedeutet traditionellerweise ihn zu rezitieren mit höchster Präzision und in musikalisch gefälliger Weise. Nur in einem durch das tönende Wort erweiterten Sinne kann man in Indien überhaupt von Texten sprechen. Dies muss eine Texthermeneutik immer mit einbeziehen. Es handelt sich um einen erstaunlich konstanten Zug, der bis in die vedische Zeit (2. Jahrtausend vor Christus) zurückreicht. Dabei sind auch nicht-semantische Klänge (z. B. Lautfolgen, die gar nicht übersetzbar sind) von großer Relevanz, wie sich anhand der Mantras unten noch näher zeigen wird. Aber auch semantisch durchsichtige Texte müssen nicht unbedingt verstanden werden und werden es häufig auch nicht, da sie in der alten Hochsprache Sanskrit verfasst wurden, die selbst in der Vergangenheit nur eine gebildete Minderheit beherrschte. Es genügt zu wissen, dass es ein sakraler Text ist. Und dies wird bereits klanglich vermittelt.

Die traditionelle indische Kultdichtung fällt weder rein in die Kategorie der Literatur noch in die der Musik. ‚Texte' sind primär zum Hören gedacht und werden performativ auch so gestaltet. Ein Buch ist immer ein vorgelesenes Buch und oft ist ein Buch nicht einmal notwendig, da Texte gerne auch auswendig gelernt werden. Der Veda war bis in die Neuzeit ausschließlich ein oraler Kanon. Höchste Präzision, was die korrekte Aussprache betrifft, war gefordert, und ausgeklügelte Mnemotechniken garantierten, dass der heilige Text über die Jahrtausende unverändert überliefert wurde. Klang war hier nicht nur ein präziseres und effektiveres Speichermedium als die Schrift (Staal 1986; Falk 1990), sondern bestärkte auch sinnlich-ästhetisch-emotionale Aneignungsprozesse und Konnotationen. Bereits der Veda-typische Dreitonklang kommuniziert ‚dies ist der Veda' und eine besonders sakrale Aura. Auch für die späteren Sakralliteraturen, die in der Alltagskultur wichtiger wurden als der Veda, etwa die Göttergeschichten der Puranas, gilt, dass bereits das bloße Hören Glück verheißend, reinigend und Segen bringend ist. Das Hören führt nach indigener Auffassung somit unmittelbar in die göttliche Sphäre. Semantik ist dabei nicht das Primäre, denn allein der Klang schafft schon Kontakt und Teilhabe. Die Textkategorie umfasst

deshalb folgerichtig nicht nur umfangreiche Literaturen, sondern auch reine Grußformeln, Götternamen und bloße Phoneme. Hieran wird deutlich, wie weit die Kategorie ‚Text' letztlich reicht.

1.2 Der Hinduismus als klangzentrierte Kultur

Die Zentralität des Klangs in der Weltwahrnehmung ist nicht nur auf das religiöse Leben beschränkt, sondern durchdringt selbst die komplexesten Denkfiguren in Philosophie und Wissenschaften. Klang förderte nicht nur Verschmelzung wie in der gefühlvollen *bhakti*-Religiosität, sondern auch ein formalistisches Denken in Strukturen. Klang wurde als Organisationsprinzip in so abstrakten Konzeptualisierungen wie Grammatik, Mathematik und Astronomie verwendet. Im Zentrum von Panini's Grammatik beispielsweise (5. Jh. v. Chr.) stehen bestimmte Klangcodes, die das Sanskritalphabet neu ordnen und eine Art kompakte Programmiersprache ergeben, mit der sämtliche grammatische Operationen durchführbar sind. Das Alphabet selbst ist streng formal geordnet, nämlich nach den Orten der Artikulation strikt phonetisch aufgebaut. Diese hoch rationale Anordnung der Sprachklänge war nicht nur in der Grammatik grundlegend, sondern inspirierte auch die Codesysteme der Astronomen und Mathematiker. Anstatt Übersichtstafeln und Diagrammen finden wir numerisch codierte Klangcodes, Mnemosysteme und poetische Verse voller Alliterationen. Dieselbe Dominanz des Klanglichen zeigt sich in der Metaphysik, wo Klänge zum Mittel der Weltdeutung und der symbolischen Repräsentation von Wirklichkeit werden. Die komplexen Kosmologien des Tantra basieren einmal mehr auf den Lettern (Silben) des Alphabets – mysteriöse Klangcodes dienen als Modell, die Schöpfung von Sprache und Welt zu erklären.

Wie ein roter Faden durchzieht ein klangliches Paradigma die ganze Kultur. Es ist bezeichnend, dass es schon begrifflich schwierig ist, zwischen Klang und Wort zu differenzieren. Der zentrale Sanskritbegriff *sabda* umfasst die deutschen Begriffe ‚Klang' und ‚Wort' gleichermaßen. Ein Wort ist ein Klang, der mit einer Bedeutung verbunden ist. Im indischen Kontext war ein Wort deshalb immer beides: Klangkörper und Bedeutungsträger.

2. Klangriten

Der konsequente Schluss aus der Tatsache, dass im Terminus Wort immer auch sein Klang mitgedacht wird, hat zu einer für uns fremden Vorstellung geführt: Nicht nur Worte und Sätze gelten als kommunikativ, sondern auch Silben und selbst einzelne Phoneme. Sie sind zwar keine Bedeutungsträger in einem lexikalischen und begrifflichen Sinne, aber dennoch Klanggestalten mit einer eigenen lautlichen Expressivität. Sprache ist für die indischen Denker nicht nur Mittel zur Kommunikation, sondern in gewisser Weise auch Subjekt im kommunikativen Prozess. Die Sprache selbst wurde als Person vorgestellt und sogar einzelne Phoneme als eigenständige Persönlichkeiten bzw. Sprechsubjekte mit einer ihnen eigentümlichen Aussage aufgefasst.

2.1 Alphabetrezitation – die Klangriten der Sprachgöttin

Ein besonders markantes Resultat der Eigenwertigkeit, ja gar Personalität, einzelner Phoneme ist die Existenz von sakralen Texten, die gar nicht aus Worten in unserem Sinne zusammengesetzt sind. Ein Beispiel unter vielen ist die *matrka-puja* des Tantrismus, eine rituelle Rezitation des Sanskrit-Alphabetes im Tempelgottesdienst und privaten Kultus. Das *Sarada Tilaka Tantra*, ein beliebtes Ritualmanual des Laksmana Desika (traditionellerweise ins 10. Jahrhundert nach Christus datiert), kommentiert und beschreibt die mit diesem Ritus verbundene Gottheit wie folgt:

> Und nun sprechen wir vom Alphabetkörper, welcher Intelligenz im Universum erst möglich macht. Wenn es dessen Wahrnehmung nicht gäbe, dann wäre die gesamte Welt ohne Leben. … Sarasvati ist die Gottheit. [Betet man sie an, dann denke man sich:] Ich wende mich der weiß leuchtenden dreiäugigen Göttin der Sprache zu, … auf deren Gesicht, Schultern, Brust, Bauch und Füßen sich die 50 Buchstaben [des Alphabets] verteilen. (Laksmana Desika, *Sarada Tilaka Tantra* 6.1.4; Wilke/Moebus 2011: 279 und Fn 523.).

Sprache ist hier eine liebreizende Göttin und hat kosmogonische (welterzeugende) Relevanz. Schon dass sie als schöne Frau visualisiert wird, zeigt, dass es sich nicht um ein rein abstraktes Absolutum handelt, sondern auch um etwas Sinnliches. Diese Vorstellung prägt das gesamte Kapitel des *Sarada Tilaka Tantra*, in welchem die ‚Riten der Sprach-

gottheit' beschrieben werden: die Gebete an die Göttin der Sprache und die Rezitationen ihres lebendigen Körpers, des Alphabets.

Klangriten wie die beständige Wiederholung eines Gottesnamens oder Mantrarezitation gehören heute noch zu den am meisten verbreiteten religiösen Praktiken Indiens. Selbst die Buchstaben des Alphabets können im rituellen Kontext zu Mantras und zu machtvollen Gottheiten werden, die jeglichen Wunsch erfüllen und jegliches Unheil abwehren können. Der Gedanke inhärenter Sprachmacht ist hier fundamental. Nach emischer Perspektive sind Mantras deshalb nicht nur Sprechakte im Sinne von John L. Austin (1962)[2], sondern regelrechte ‚Sprachakte', die aus sich selbst heraus, unabhängig von der Sprecherintention, etwas bewirken. Dieser Gedanke sprachinhärenter Wirkmacht und Effizienz verbindet die tantrischen Mantras (zumeist monosilbische Formeln, die als die Gottheit selbst gelten) mit den älteren vedischen Mantras (zumeist semantisch durchsichtige kurze Texte mit unterschiedlichen Inhalten).

2.2 Mantras und Mantrawissenschaft – Ritualtheorie und Rezeptionsästhetik

Klangriten und Sprachakte wie die des *Sarada Tilaka Tantra* sind sicherlich die extremsten Manifestationen der stark klanglichen Orientierung der indischen Kultur. Doch sind sie die besten Beispiele, denn sie sind lediglich eine Konsequenz aus der Auffassung, dass sich Sprache nicht nur in Semantik und Bezeichnung erschöpft, sondern dass auch die klangliche Materialität der Sprache und ihre akustische Aura eine zentrale Rolle spielen und sprachliche Symbole auch ins Präterminologische verweisen.

Mantras müssen nicht notwendigerweise verstanden, sondern vor allem rituell richtig verwendet und korrekt ausgesprochen werden (Wheelock 1991; Padoux 1991). Die phonetische Struktur ist wichtiger als der buchstäbliche Sinn. Außerhalb des performativen Kontextes des Rituals bleibt die eigentliche Bedeutung der Mantras, ihr wahrer Sinn, unverständlich. Erst im Sprechakt bzw. Sprachakt werden sie wirksam und – im wortwörtlichen Sinne – wirkmächtig (Padoux 1991: 302). Ein Mantra wird in erster Linie verwendet, nicht gedeutet. Die Sprache des

2 Sprechakte sind nach Austin Aussagen, die nicht nur einen Inhalt mitteilen, sondern zugleich etwas ‚tun'. Solche ‚performativen Aussagen' sind zum Beispiel Gruß- oder Taufformeln, die beim bloßen Aussprechen genau das bewirken, was sie aussagen.

Rituals funktioniert nicht Information transportierend, sondern dient dazu, Partizipation zu schaffen und im Sprechenden und seiner Wirklichkeit eine Zustandsveränderung herbeizuführen.

Da das Klangliche in vielen hinduistischen Riten so wichtig bzw. das Semantische so unwichtig ist, wurde in der westlichen Forschung mancherorts vorgeschlagen, die dort verwendeten Mantras gar nicht als Sprache aufzufassen. So wurde der Indologe und Ritualtheoretiker Frits Staal vor allem aufgrund seiner neuartigen Mantra-Deutung zum Hauptexponenten eines radikalen Formalismus, mit welchem er nicht nur die Mantra-Praxis, sondern jegliches rituelle Handeln zu erklären versucht (Staal 1979; 1991; 1996). Nach Staal sind die Mantras besser mit durchstrukturierten Bachfugen oder gar Tierlauten zu vergleichen. Er spricht von „Regeln ohne Sinn" *(rules without meaning)* und „sinnlosen Lauten" *(meaningless sounds)*, bei denen es überhaupt nicht auf das Verstehen ankomme. Nicht Bedeutung muss gewusst, sondern Regeln müssen befolgt werden. Orthopraxis dominiert über Orthodoxie, Form über Inhalt.

Was Staal völlig außer Acht lässt, ist jedoch, dass selbst dann, wenn Mantras tatsächlich keine semantische Bedeutung besitzen sollten, sie gleichwohl nicht aufhören, Klänge zu sein, die sinnlich rezipiert werden und sinnlich und emotional affizieren können. Staal setzt undiskutiert voraus, dass Klänge, die nicht denominativ sind, *überhaupt* keine Kommunikationsfähigkeit und Expressivität besitzen. Er ruft Strawinskis formalistische Musiktheorie als Zeugen auf, die statuiert, Musik sei unfähig, überhaupt *irgendetwas* auszudrücken. Wenn Musik Gefühle zu erwecken scheine, sei dies lediglich ein erlernter sozialer Reflex. *Ausdruck* komme der Musik natürlicherweise überhaupt nicht zu (Staal 1996: 189). Dieser radikalen Auffassung absoluter Ausdruckslosigkeit und Stimmungsneutralität steht allerdings entgegen, dass unterschiedliche Klänge bereits von ihrer sinnlichen Wahrnehmung her unterschiedliche Ausdruckscharaktere darstellen und dass Musik und Emotionalität in einem engen Wechselverhältnis zu stehen scheinen (Juslin/Sloboda 2010; vgl. auch Langer 1979: 222).

Mit Recht schlägt André Padoux einen komplementären Ansatz vor, welchen er als „psycholinguistisch" bezeichnet (1991: 313), den man aber ebenso gut ‚religionsästhetisch' und ‚phänomenologisch' nennen könnte. Padoux stellt fest, dass Mantras keine Bedeutung im üblichen Sinne des Wortes haben, was aber nicht heiße, dass sie für die Sprecher nicht auch bedeutungsvoll sind. Vor allem haben sie rituelle Effizienz: sie wirken. Dabei ist der musikalische oder allgemeiner der akustische und

phonetische Aspekt außerordentlich wichtig. Es spielt keine Rolle, dass Mantras in der Regel wohl kaum so komponiert werden wie ein Musikstück. Entscheidend ist, dass sie Klänge sind. Klänge wecken emotive und intuitive Assoziationen, sie können leiblich empfunden werden, sie sind suggestiv, sie können bedeuten und konnotieren. Die Bedeutungen und Konnotationen von Mantras sind zwar von der Tradition festgelegt, besitzen jedoch zugleich emotive Assoziationen, die, so Padoux, nahezu unbewusst von der Tradition eingesetzt werden, um zur religiösen Wirksamkeit beizutragen (Padoux 1991: 313).

Ein Beispiel ist der durchschlagende Erfolg des Tantrismus, der zwischen dem 5. und dem 13. Jahrhundert zum indischen Mainstream wurde.[3] Dies erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass eine neue Form von Mantra – für jedermann – eingeführt wurde, die ganz unmittelbaren Zugang zu den Gottheiten schuf und zur Einverleibung ihrer Macht. Typisch für tantrische Mantras ist, dass sie die Gottheit nicht nur symbolisieren und repräsentieren, sondern wortwörtlich verkörpern. Das Mantra *ist* die Gottheit und die Gottheit *ist* das Mantra. Mantrarepetition war im ganzen Tantrismus daher zentrales Mittel der Sakralisierung des Selbst, der Ermächtigung, der Erlangung wunderbarer Kräfte, der Vergöttlichung und Selbsttransformation und ist es bis heute – weit über den Tantrismus hinaus – geblieben (Padoux 2002: 21; Wilke/Moebus 2011: 61, 664–668, 673).

Spezifisch tantrisch blieben jedoch clan-basierte Einweihungen und besondere esoterische Riten, wie beispielweise die Alphabetrezitation, in der jede Silbe zum machtvollen Mantra wird, indem ein nasaler Ausklang hinzugefügt wird. Der auslautende Nasallaut ist eine Typik der meisten tantrischen Mantras und hat psycho-akustisch etwa denselben Effekt wie der Nachhall eines Gongs. Das Nachschwingen des Tons hält diesen im Spüren und Empfinden weiterhin präsent, sodass er in Kopf und Körper ‚nachtönt', auch wenn er physikalisch verklungen bzw. akustisch nicht mehr wahrnehmbar ist. Bedeutung und Wirkung tantrischer Mantras können nur im Gebrauch erfahren werden.

Es ist wenig verwunderlich, dass die Akteure selbst ihre Mantra-Praxis nicht als zweckfreie Übung ansehen und natürlich wurden die Mantras

3 Die tantrische Ritualkultur wurde in dieser Zeit zu einem regelrechten Zeitgeist-Phänomen in mehreren religiösen Traditionen (White 2000: 7; Padoux 2002: 17–24). Für eine fundierte Aufarbeitung des Hindu-Tantra s. die Publikationen von Alexis Sanderson. Einen sehr guten Kurzüberblick bietet Padoux 2000: 11–36. Vgl. auch Wilke/Moebus (2011: 664–792).

auch mit Sinnzuschreibungen belegt. Um Phänomene wie die Rezitation des Sanskritalphabetes zu verstehen und in ihrem eigenen Kontext zu würdigen, ist es deshalb geboten, die Erklärungen der indischen Ritualliteratur heranzuziehen. Nach der einheimischen „Mantra-Wissenschaft" (*mantra-sastra*) sind die lexikalisch bedeutungslosen Silben tantrischer Mantras (z. B. AIM KLIM SAUH) voller metonymischer Symbolkraft und für die Initiierten Kurzformeln ganzer Theologien. Auch das bloße Alphabet ist mit esoterischer Bedeutung belegt. Es gilt als „Mutter" (*matrka*) des Universums. Die Ordnung des Alphabets ist Modell und Ausdruck der Ordnung der Schöpfung. Im Tantra kommt der Gedanke hinzu, dass die reinere Welt der ‚Sprachschöpfung' der physischen Welt vorausgeht und ihr unterlegt ist. Da das Alphabet alle Sprachlaute umfasst, umfasst es alle Worte, alles Wissen, die ganze Wirklichkeit. Dahinter stehen sowohl eine rationale Sprachtheorie (s.u.) als auch eine Mantra-Theologie. Die Sprachschöpfung ist eine der Klänge, der Mantras und ihrer Schwingungen. Im Alphabetritus mit konnotiert ist: Der Kosmos *ist* der Körper der Sprachgöttin. Die alphabetischen Laute, aus denen die Mantras bestehen, sind der Kosmos in reiner Energieform. Alphabetrezitation macht allwissend und vereint mit dem Kosmos und der Quelle der Wirklichkeit, der Göttin in Gestalt der „höchsten Sprache" (*para-vac*), in welcher Klang und Licht, Energie und Bewusstsein, zusammenfallen.

Eine wichtige Form der rituellen Verwendung besteht darin, jeden einzelnen Buchstaben auf die einzelnen Glieder des eigenen Körpers „niederzulegen" (*nyasa*) und damit den Körper zu vergöttlichen, zu kosmisieren, zu einem reinen Körper aus Klang zu machen und im Geist allwissend zu werden. Man sieht, wie hier der Praktizierende selbst die Gestalt der Sprachgöttin annimmt und ihren silbenbeschriebenen Körper zu seinem eigenen macht.

2.3 Sprache und Wirklichkeit – Sprachphilosophie und kosmologischer Rahmen

Nicht jedes Ritual kommuniziert ein Weltbild, aber jedes Ritual ist in ein bestimmtes Weltbild eingebettet. Beim Alphabetritus fällt beides zusammen. Das wird deutlich, wenn die einheimischen Sprachtheorien und Sprachphilosophien berücksichtigt werden, denn sie legen die maßgeblichen ontologischen Kriterien offen. Hier gibt es zwei auffallende Aspekte: zum einen wird schon seit ältester Zeit der Gedanke der welter-

schließenden, ja gar welterschaffenden, Kraft der Sprache und der sprachlichen Verfasstheit der Wirklichkeit betont.[4] Zum anderen besteht zugleich die Vorstellung, dass die gesprochene Sprache in einem letzten präterminologischen Sinngrund – je nach Schultradition auch klanglichen Urgrund oder einer spontanen, intuitiven Ganzheitswahrnehmung – verankert ist und Sprache und Bewusstsein in dieser letzten Dimension zusammenfallen.[5] Diese Gedankenkomplexe hat erstmals der Linguist und Sprachphilosoph Bhartrhari im fünften Jahrhundert in eine wissenschaftlich-systematische Form gebracht und dabei an vedische Denkmodelle angeknüpft.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die indischen Sprachtheoretiker dabei quasi als Nebenprodukt den *linguistic turn* der westlichen Philosophie Jahrhunderte vorwegnahmen. So stellt schon Bhartrhari in seinem Werk *Vakyapadiya* die fundamentale Abhängigkeit der Wahrnehmung von der Sprache fest:

> In dieser Welt gibt es keine Dingwahrnehmung ohne Sprachlichkeit [und unsere] gesamte Wahrnehmung erscheint von Sprache durchzogen. (Bhartrhari, *Vakyapadiya* 1.123; kritische Ausgabe Rau 1.131; Wilke/Moebus 2011: 287 und ebd. Fn. 539).

Der ursprünglich mythische Gedanke, das Sprachliche sei der eigentliche Seinsgrund und besitze weltschaffende Relevanz, wird bei Bhartrhari mit den Mitteln der systematischen Philosophie weiterentwickelt. Seine Philosophie versteht die Welt als ‚Metamorphose' oder ‚Verwandlungsform' *(vivarta)* eines ewigen, globalen Sinngrundes, dem *sabda-tattva* oder *sabda-brahman* („Wortprinzip"; „Wort-Brahman"). Dieser überschreitet Zeit wie Raum und kennt weder einzelne Worte noch Einzeldinge. In seiner welthaften Verwandlung jedoch ist er in Zeit und Raum zersplittert und bildet mit seinen Bruchstücken, den Einzelworten und Einzeldingen, die gesamte phänomenale Wirklichkeit. Dieser Gedanke hat viele andere Philosophen beeinflusst und bestimmte ganz entscheidend die Ritual-

4 So besingen bereits späte Hymnen des Rgveda (8.100.10 f. 8.101.15 f.; 10.125.1–8) die Göttin Sprache, hier Vagdevi genannt (wörtlich „Göttin Stimme"), als allimmanente Königin des Universums.

5 Auch dieser Gedanke ist in mythischer Protoform schon im Veda greifbar; etwa im Rgveda-Vers 1.164.145. Ausführlicher dazu mit weiteren Belegen Wilke/Moebus (2011: 370–378, 382–390, 397–401, 414–416, 452–456). Für die Entwicklung wissenschaftlicher Sprachtheorien s. ebd. 288–296, 548–569, 615–663.

praxis des späteren Tantrismus. Auch der oben zitierte Ritualist Laksmana Desika baute unmittelbar auf Bhartrhari auf.

3. Fazit: Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik

Wer Kommunikation sagt, wird – jedenfalls im heutigen westlichen Kulturraum – nicht notwendigerweise an Klang als eigenständiges Ausdrucks- und Kommunikationsmedium denken und wer Texte studiert, ist am Inhalt interessiert und sich kaum bewusst, dass Texte auch eine klangliche Materialität haben. Wie in diesem Kapitel erläutert, ist dies im hinduistischen Indien anders aufgrund einer Lebenswelt, die seit alters her stets dem gesprochenen und klingenden Wort den Vorzug vor dem schriftlichen gegeben hat. Das hat ganz eigene symbolische Formen erzeugt – im Noetischen und Ideologischen wie auch im Performativen und Rituellen. Religionswissenschaft hat ein großes Potential, solche Unterschiede herauszuarbeiten und kulturelle Übersetzungsarbeit zu leisten. Ein eurozentrisches Textverständnis würde den Blick verstellen. Man muss sich auf die Texte und Kontexte der anderen Kultur intensiv einlassen und sie in ihrem Gebrauch und kosmologischem Rahmen erforschen, das Weltbild erarbeiten, das ihnen unterliegt. Das Weltbild wird selbstverständlich anders sein in einer von Klängen derart stark durchzogenen Lebenswelt wie dem hinduistischen Indien. Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik bedeutet methodologische Offenheit für kulturelle Differenz und erfordert eine entsprechende Herangehensweise.

Ich habe hier für eine enge Verschränkung von Textforschung, Ritualstudien/Performanztheorien und Religionsästhetik plädiert. Am Beispiel des Hinduismus zeigt sich besonders prägnant, wie notwendig eine solche Methodenkombination sein kann. Hier bildet die Zusammengehörigkeit von Wort und Klang, Sprache und Stimme, und von Text, Klang und Ritual ein kulturelles Kontinuum selbst über religiöse Wandlungsprozesse hinweg. Diese Zusammengehörigkeit erfordert, so eine methodologische Folge, immer auch den Einbezug der klanglichen und damit auch rituellen und performativen Dimension in die Textkategorie und in die Texthermeneutik – mit anderen Worten eine erweiterte Hermeneutik.

Texte – und hier ist nun insbesondere an die semantisch ‚durchsichtigen', übersetzbaren Sakralliteraturen zu denken – sind weder statische Größen mit einer fixierten Bedeutung, noch erschöpft sich ihre

Bedeutung im semantischen Sinn. Texte – selbst kanonisierte – sind unabgeschlossen und offen: Sie werden in ihrer Überlieferung und vielstimmigen Rezeption beständig weitergeschrieben, mit Neu-Codierungen überlagert, re-interpretiert. Dies gilt auch für den Veda. Er wurde zwar als Klanggestalt weitestgehend unverändert überliefert und mit einer Aura protosemantischer Heiligkeit und autoritativer Wahrheit umgeben, aber zugleich mit immer neuem Sinn belegt (Wilke/Moebus 2011: 6, 139–143, 347–358). In der gelebten Praxis werden Sakralliteraturen aber nicht nur reflektiert und neu gedeutet, sondern auch liturgisch gestaltet und – gerade im Hinduismus – auch auswendig gelernt, deklamiert, rezitiert, gesungen, getanzt und dramatisch aufgeführt. Sprache als expressiver Klang hat eine eigenständige Bedeutungsvalenz, Kommunikationsfähigkeit und Wirkmacht. Sie wirkt nicht nur in der Sphäre des Terminologisch-Logischen, sondern auch in der Sphäre des Sinnlich-Emotiven. Gerade dieser stark partizipative Aspekt führt zur Einverleibung der Texte und generiert persönliche und soziale Bindekraft und Efferveszenz, ein ‚Überschäumen' über den Moment und über das individuelle Erleben hinaus, denn Akustik und öffentlicher Vortrag schaffen gemeinsame Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Imaginationsräume. Deshalb ist der Ereignischarakter religiöser Texte in einem doppelten Sinne zu fokussieren: einerseits hinsichtlich ihrer potentiellen Fähigkeit unabgeschlossener, immer neuer Sinnproduktion und andererseits hinsichtlich ihrer klanglichen Materialität, ihrer performativen Kraft und sinnlich-emotiven Wirkung. Diese verallgemeinerte hermeneutische ‚Regel' führt über den Hinduismus hinaus. Sie trifft selbst für den Protestantismus zu, der keineswegs *nur* semantik- und logoszentriert ist. Man denke etwa an die komplexe Funktion des Klangs in der evangelischen Kirchenmusik, welche als wichtiges Medium der Interpretation und des Transports des Bibelwortes begriffen wird.

Dieses Kapitel intendiert somit nicht nur eine Darstellung der Zusammengehörigkeit von Text, Klang und Ritual im Hinduismus. Es ist zugleich ein Votum dafür, dass Texte sehr entscheidend für die Religionsforschung bleiben. Sie schaffen einen gemeinsamen Wahrnehmungsraum. Und sie tun dies nicht nur über ihre Bedeutungen und die Weltbilder und Ethiken, die sie kommunizieren und die von den Interpretationsgemeinschaften immer wieder neu aktualisiert und gedeutet werden, sondern auch über ihre Aufführungspraxen und ihre Klänge.

Literatur

Austin, John L. 1962. How to Do Things with Words. Oxford.
Bhartrhari. 1966. Vakyapadiya. Kanda I: with Vrtti and Paddhati of Vrsabhadeva, hg. v. K.A. Subramanya Iyer. Poona.
—. 1977. Vakyapadiya, hg. v. Wilhelm Rau. Wiesbaden.
Falk, Harry. 1990. Goodies for India – Literacy, Orality, and Vedic Culture, in: Wolfgang Raible (Hg.), Erscheinungsformen kultureller Prozesse. Tübingen, 103–120.
Juslin, Patrik N. / John A. Sloboda (Hg.). 2010. Handbook of Music and Emotion. Theory, Research, Applications. Oxford.
Kermani, Navid. 1999. Gott ist schön, Das ästhetische Erleben des Koran. München.
Laksmana Desika. 1986. Saradatilaka [Tantra] with Padarthadarsa commentary by Raghava Bhatta, hg. v. M. Jh. Bkashi. Varanasi.
Langer, Susanne. 1979 [1942]. Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason. London.
Michaels, Axel. 1996. Das Buch als Fundament von Religionen, in: Peter Rusterholz / Rupert Moser (Hg.), Die Bedeutung des Buches gestern – heute – morgen. Bern, 111–142.
Padoux, André. 1991. Mantras: What Are They?, in: Harvey P. Alper (Hg.), Understanding Mantras. Delhi, 295–318.
—. 2000. Introduction, in: Helene Brunner / Gerhard Oberhammer / André Padoux, Tantrikabhidanakosa I. Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantren. Wien, 11–36.
—. 2002. What Do We Mean by Tantrism?, in: Katherine Anne Harper / Robert L. Brown (Hg.), The Roots of Tantra. Albany, 17–24.
Singer, Milton. 1972. When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization. New York, London.
Staal, Frits. 1979. „The Meaninglessness of Ritual“, in: Numen 26: 2–22.
—. 1986. „The Fidelity of Oral Tradition and the Origin of Science“, in: Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 49: 3–40, 251–288.
—. 1991. Vedic Mantras, in: Harvey P. Alper (Hg.), Understanding Mantras. Delhi, 48–95.
—. 1996. Ritual and Mantras. Rules Without Meaning. Delhi.
Wheelock, Wade. 1991. The Mantra in Vedic and Tantric Ritual, in: Harvey P. Alper (Hg.), Understanding Mantras. Delhi, 96–122.
White, David Gordon. 2000. Introduction, in: ders. (Hg.), Tantra in Practice. Princeton, 3–38.
Wilke, Annette / Oliver Moebus. 2011. Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism. Berlin, New York.

Teil V
Grenzen und Grenzüberschreitungen zwischen den Religionen

V.1 Dynamiken der Religionsgeschichte: Lokale und translokale Verflechtungen

Sven Bretfeld

1. Religiöse Dynamiken und Verflechtungsgeschichte

Das Wort ‚Dynamik' hat sich in jüngerer Zeit zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher Forschung entwickelt. In einer sich immer schneller globalisierenden Welt, in der das Verschmelzen von Kulturen zur Alltagsrealität gehört, gleichzeitig aber kulturelle, politische und religiöse Grenzziehungen immer stärker die öffentlichen Diskussionen bestimmen, wird das Aufbrechen ideologischer Konstruktionen voneinander getrennter Kulturblöcke zum wissenschaftlichen Paradigma und zur politischen Erfordernis.

In der Geschichtswissenschaft hat dieses Paradigma zu mehreren neueren Ansätzen geführt, welche die Orientierung an partikularen Bezugsgrößen wie Nationalstaaten, Staatsverbänden oder imaginierten Kulturräumen (z. B. Europa, der Westen) zu überwinden und Geschichte als *Prozessgeschichte* kontinuierlicher globaler Interaktionen neu zu schreiben versuchen. Diese Ansätze sollen im Folgenden unter dem Begriff der Verflechtungsgeschichte zusammengefasst werden.[1]

Auch in der Religionswissenschaft sind die typischen begrifflichen Instrumentarien der Verflechtungsgeschichte omnipräsent. Stichworte wie Dynamik, Fluss und Netzwerk sowie Attribute mit den Präfixen trans- und cross- prägen einen Gutteil der gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Forschung. Ausgangspunkt ist dabei die Prämisse, dass Religionen nicht als übergeschichtliche Entitäten zu fassen sind, sondern sich permanent verändern, neu lokalisieren und dabei stets neue Wechselbeziehungen eingehen. Eine Orientierung an den Paradigmata der Global History/Verschränkungsgeschichte hat multiple Auswirkungen

1 Ohne dass damit eine subdisziplinäre Richtung gemeint ist, als die Verflechtungsgeschichte neben anderen Ansätzen wie Transnationale Geschichte, Connected History, Shared History, Histoire croisée, Entangled History oder Global History steht.

auf die Religionswissenschaft, von denen hier nur drei genannt seien: (1) Lösung vom Eurozentrismus; (2) Relationalität; (3) globale Perspektiven.

1.1. Lösung vom Eurozentrismus

Zunächst ist die sukzessive Auflösung eurozentrischer Barrieren religionsgeschichtlicher Forschung anzustreben. Dies betrifft zum einen die paradigmatische Neuorientierung historiographischer Beschreibungsformen. Vertreter der Global History wie Christopher Bayly und Jürgen Osterhammel wenden sich entschieden gegen die ‚traditionelle' universalhistorische Geschichtsschreibung, die explizit oder implizit Europa als Zentrum oder, wie Chakrabarty (2000: 29) es ausdrückt, als heimliches ‚Subjekt aller Geschichte' fungieren lässt. Lösungen sind entweder multizentrische Modelle oder die generelle Aufgabe der Dichotomie von Zentrum und Peripherie in der Erforschung globaler Austauschprozesse. Zum anderen ist das Repertoire metasprachlicher Beschreibungs- und Analyse-Kategorien von einer einseitigen Kopplung an europäische Wissenstraditionen zu lösen. So fordert Chakrabarty (2000) den systematischen Einbezug ‚nicht-westlicher Epistemologien' in die akademische Geschichtsforschung ein. Um ein Beispiel zu nennen: Obwohl wir wissen, dass das indische Wort Dharma nicht dasselbe bedeutet wie das deutsche ‚Religion', gehört die Frage nach den Religionen Indiens zum Grundgeschäft von Religionswissenschaftlern (auch indischen!), während die Frage nach dem europäischen Dharma absurd erscheint.

Allerdings ist fraglich, ob mit einer solchen schlichten Umkehrung Erkenntnishorizonte erweitert oder nicht vielmehr dasselbe Missverstehenspotential einfach verdoppelt werden würde. Andererseits gewönnen wir auch kaum an interkulturellen Erkenntnissen, wenn wir bei der dekonstruktivistischen Feststellung stehen blieben, dass hinduistische und buddhistische Kulturen über kein deckungsgleiches Äquivalent zum europäischen Religionsbegriff verfügten, dass Hinduismus und Buddhismus erst unter den Bedingungen der Moderne und im Kontakt mit Europa zu Religionen umgestaltet oder als Religionen ‚erfunden' wurden (Masuzawa 2005). Selbst wenn diese Feststellung nicht *per se* als falsch bezeichnet werden kann, ist es verkürzt, diese Kulturen unter Defizienzkriterien beschreiben, zum Beispiel im Sinne einer *fehlenden* Ausdifferenzierung von zu Religion äquivalenten sozialen Feldern oder kulturellen Wissensordnungen. Anstatt nach dem ‚Fehlenden' zu suchen, und damit einmal mehr europäische Sonderentwicklungen zur Bezugs-

größe globaler Beschreibungen zu machen, muss es einer verflechtungsgeschichtlich orientierten Religionswissenschaft darum gehen, außereuropäische Wissensordnungen, ‚Epistemologien' und soziale Differenzierungen systematisch in Analysen und Theoriebildungen einfließen zu lassen.[2] Programmatisch wird dies in der deutschen Religionswissenschaft vor allem von Kollmar-Paulenz (2007) gefordert. Dies impliziert auch die zumeist unhinterfragt übertragenen, letztlich aber an europäischen Selbstimaginationen orientierten historischen Periodisierungen wie ‚modern', ‚mittelalterlich' und ‚antik'.[3]

1.2. Relationalität

Zweitens bedarf es eines methodischen und theoretischen Repertoires, um die Dynamiken ineinander verschränkter Prozesse beschreiben und analysieren zu können. Wie Werner und Zimmermann (2002) aufgezeigt haben, kranken sowohl der historische Vergleich als auch der Ansatz der Transfergeschichte letzten Endes daran, dass der relationale Charakter der Untersuchungsgegenstände unzureichend erfasst wird. Auch die Rede vom Transfer impliziert immer einen Ausgangs- und einen Endpunkt des Prozesses, die vom Beobachter festgesetzt – und damit ebenfalls an (zumindest zunächst) nicht relational zu denkende Bezugsgrößen zurück gebunden – werden müssen. Werner und Zimmermanns Ansatz der *histoire croisée* versucht dieses Problem zu umgehen, indem er nicht nur historische Verflechtungsprozesse in den Blick nimmt, sondern eben diesen Blick als gegenstandskonstitutiv in die Untersuchung mit einbezieht, den Beobachtungsvorgang also selbst als Bestandteil der Verflechtung reflektiert.

Einer der im Moment vielleicht am weitesten entwickelten theoretischen Gesamtentwürfe religionsgeschichtlicher Dynamik stammt von Thomas Tweed (2006). Unter der Metapher des Flusses betrachtet er Religionen als organische Zusammenflüsse, die mit zahlreichen anderen kulturellen und organischen Prozessen/Flüssen interagieren. Religionen sind ständig in Bewegung und in Veränderung begriffen. Tweed chan-

2 Eine Methode wäre die „sukzessive begriffliche Inklusion", bei der auf europäische Geschichtserfahrung verweisende forschungsleitende Begriffe durch die systematische Inklusion außereuropäischer Erfahrungswelten von innen her verändert werden sollen (Pernau 2007).

3 Siehe dazu auch die Kritik an Bayly (2006) von Pieterse (2009: 124 ff.).

giert dabei zwischen ‚trans-lokativen' und ‚lokativen' Perspektiven, betrachtet also nicht nur die makroskopischen Bewegungen und Transformationen von Religionen, sondern auch lokal etablierte Religionen als beständig im Fluss befindlich und an translokale Prozesse zurückgebunden.[4] Dieser verdoppelte Blickwinkel spiegelt sich in der Doppelfunktion von Religionen, wie Tweed sie bestimmt. Religionen ermöglichen Menschen nämlich zum einen, Grenzen zu überwinden („kinetics of crossing"), und zum anderen, Heimaten zu erzeugen („kinetics of dwelling"). Tweeds Ansatz hat mit der *histoire croisée* gemein, dass beide ihren ‚Gegenstand' als relationales Gebilde verstehen, das nicht nur in permanenten Wechselbeziehungen mit anderen ‚Gegenständen' steht, sondern das sich über diese Austauschprozesse und darüber hinaus durch den wissenschaftlichen Konstruktionsprozess überhaupt erst konstituiert. Allerdings ist bei Tweed die Rolle des Beobachters bei der Konstitution des Gegenstandes bei weitem weniger herausgearbeitet als in der *histoire croisée* (vgl. auch Hughes 2009: 214–216), weshalb auch sein Religionsbegriff letztlich nicht so recht zu überzeugen vermag.[5]

Die Relationalität von Religion ist ebenfalls Thema des mit dem Stichwort *Relational Religion* betitelten Forschungsprogramms des Bochumer Research Departments „Centrum für religionswissenschaftliche Studien" (CERES). CERES, und in Besonderheit das ihm zugehörige Käte Hamburger Kolleg „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Europa und Asien", nähert sich dem Problem der religionsgeschichtlichen Dynamik über das Thema des Religionskontakts. Kontaktsituationen, so die Idee, sind einerseits ‚Orte', an denen sich Dynamiken in besonderer Weise ereignen und greifbar werden. Andererseits sind es häufig Kontaktsituationen, die zu einer Verdichtung historischer Prozesse führen und entscheidend zur Herausbildung lokaler wie translokaler

4 „Even things that seem static, like landscapes and temples are always changing. It means, in other words, putting landscape in motion." (Tweed 2011: 24). Zu der Spannung zwischen dem Globalen und dem Lokalen in Tweeds Theorie siehe Hughes (2009). Eine Art methodischer Anleitung zur translokativen Analyse gibt Tweed (2011).

5 Religionen sind nach ihm „confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront human suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries" (Tweed 2006: 54). Mit dem selben Recht, genauso selektiv richtig und falsch, könnte man Religionen auch beschreiben als confluences of organic flows that *reduce* joy and *intensify* suffering. Sein Religionsbegriff ist damit weit mehr als ein heuristisches Werkzeug, indem es bereits ganze Funktionsbereiche selektiv präfiguriert und an das empirische Material heran trägt.

Strukturen beitragen. Das empirische Untersuchungsfeld bilden dabei die kommunikativen Interaktionsgewebe, die in ihrer Wechselseitigkeit sowohl (die) Religion(en) als auch die jeweiligen Interaktionspartner – inklusive Beobachterposition – als relationale Differenzprodukte hervortreten lassen.

1.3. Globale Perspektiven

Drittens muss eine Verflechtungsgeschichte die großen Linien im Auge behalten. Die Beobachtung religionsgeschichtlicher Dynamiken drängt nach einer globalgeschichtlichen Perspektive. Streng genommen können Religionen nicht beschrieben werden ohne ihre lokalen und globalen Verflechtungen mit anderen Religionen.[6] Ebenso kann Religion (gleich ob singular oder plural) nicht beschrieben werden ohne ihre Wechselwirkungen mit und ohne ihre etwaigen Differenzierungs- und Entdifferenzierungsprozesse von anderen gesellschaftlichen Bereichen und Wissensordnungen. Mit anderen Worten: Religionen sind von Anfang an hybrid und inhomogen, religiöse Verflechtungen sind der Normalfall.

Die Ersetzung des Singulars durch den Plural ist ein beliebter Handgriff, um diesem Problem zu begegnen. So schreiben etwa Derris und Gummer (2007: 2):

> […] Buddhism never ‚is' or ‚was' any one thing; the term must encompass so much diversity and contradiction that it breaks at the seams, so that we might talk about ‚Buddhisms' rather than ‚Buddhism'.

Dies bietet jedoch keine befriedigende Lösung. Die Rede von ‚Buddhismen' im Plural kann zwar die Wahrnehmung lokaler religiöser Felder als prinzipiell dynamisch und pluralistisch akzentuieren. Jedoch wird dadurch zum einen das erkenntnistheoretische Problem der historischen Identitätsunterstellung überspielt (ein Plural lässt sich nur bilden, wenn ein Singular vorhanden ist). Zum anderen würde die mit dem ‚Nur-Plural' implizierte Verengung auf das Lokale, Partikulare die heuristische Arbeit des Auffindens etwaiger trans-lokaler Kräftevektoren unterminieren, die sich in einem Traditionskontinuum bündeln und in globaler Perspektive eigendynamische Effekte auslösen können.

Nachdem die Postcolonial Studies den ‚Great Narratives' mit prinzipiellem Misstrauen gegenüberstanden (obgleich sie sie implizit voraussetzten), fragt die Globalgeschichte wieder nach den Meta-Erzäh-

6 Vgl. Bayly (2006: 14), der Selbiges in Bezug auf die Nationalgeschichte ausführt.

lungen (siehe dazu Bayly 2006: 21–23). Jedoch anstelle von homogenen Evolutionserzählungen mit Zentren (Europa, Amerika) und Peripherien (Rest der Welt, ‚Entwicklungsländer') werden diese nun eher als polyseme Geschichte(n) globaler Netzwerke gestaltet.

2. Fallbeispiel: Singhalesische Buddhisten als religionsmündige Kosmopoliten

Im folgenden Beispiel geht es um eine solche Verflechtung, die hier freilich nur aspekthaft beleuchtet werden kann. Dazu soll das Sri Lanka des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts als Brennpunkt und Umschlagplatz globaler Prozesse in den Blick genommen werden.

Zu den üblichen Vorannahmen gehört, dass Religion ein *Glaube* sei, der sich in den Individuen als *Bekenntnis* und *Überzeugung* manifestierte, aus der wiederum Maximen des Handelns und der Lebensführung abgeleitet werden. Dem Glauben – im Sinne einer verinnerlichten Zustimmung zu propositionalen Aussagen – wird damit systematisch eine Priorität vor inkorporierten Ritualen und Körperpraktiken unterstellt. Die Problematik dieser ‚ideology of belief' und ihre Verwurzelung in christlichen Selbstimaginationen sind mehrfach thematisiert worden (siehe z. B. Lopez 1998; Lynch 2010). Jedoch erreichte Henry Steel Olcott, Mitbegründer der Theosophischen Gesellschaft, mit eben diesem Religionsverständnis im Hinterkopf im Jahre 1880 Sri Lanka.[7] Er erwartete, hier eine Kultur vorzufinden, deren Gesellschaft in den Prinzipien jener rationalen, aber zutiefst spirituellen ‚Philosophie' verwurzelt sei, als die er den Buddhismus imaginierte. Was er tatsächlich fand, war nach eigener Aussage eine ‚ritualistische' Gesellschaft mit wenig Kenntnis über selbst die Grundlehren des Buddhismus. Bestürzt beschloss Olcott kurzerhand, dass es an ihm sei, den Buddhisten Sri Lankas die von ihnen angeblich vergessene Essenz ihrer eigenen Religion wieder nahe zu bringen. Olcotts *Buddhistischer Katechismus* von 1881 sollte genau dies bewirken: die Buddhisten zu lehren, woran sie selbst eigentlich ‚glaubten'. Dass Olcott sich gründlich irrte, wird in den Widerständen deutlich, die sich sehr bald gegen seinen Katechismus und gegen die von ihm

7 Siehe auch Lopez (1998: 30–33), der das Beispiel Olcotts wählt, um das euro- bzw. christo-zentrische Vorurteil zu demonstrieren, das er als „ideology of belief" bezeichnet, namentlich: „the idea that a religion must have a belief in order to be a religion" (Lopez 1998: 30).

gegründete Buddhist Theosophical Society erhoben. Diese negativen Reaktionen werden greifbar in zeitgenössischen sri-lankischen religiösen Zeitschriften und Pamphleten, insbesondere aber einem gegen den Olcott'schen gerichteten singhalesischen ‚Gegenkatechismus' namens *Bauddha Praśnayak* („Buddhistische Fragen") und dem liturgischen Handbuch *Buddha Ädahilla* („Buddhistischer Glaube"), die 1887 von dem Mönch Mohotivatte Gunananda publiziert und in Umlauf gebracht wurden. Im Gegensatz zu Olcotts rein auf sein eigenes, durchrationalisiertes Konstrukt des buddhistischen Glaubenssystems abhebenden Katechismus geht es in diesen Büchern auch um die korrekte rituelle und liturgische Praxis. Die rationalistische, ritual- und frömmigkeitsfeindliche Buddhismus-Deutung Olcotts war diese also keineswegs unumstritten. Olcott befremdete einen großen Teil der buddhistischen Bevölkerung, indem er sie zwar mit Kenntnissen über das angebliche Grundwissen buddhistischer Lehrinhalte versorgte, sie aber dessen entkleidete, was vielleicht weit stärker ihre affektiven religiösen Bindungen ausmachte. Mit entsprechender Zustimmung wurden die dieses Manko korrigierenden Publikationen Gunanandas aufgenommen. Der anglikanische Bischof von Colombo, Reginald Coplestone, schrieb 1908, dass zumindest im Umfeld von Colombo die meisten des Lesens mächtigen Buddhisten eine Ausgabe des *Buddha Ädahilla* besessen haben, und diejenigen, die nicht lesen konnten, ließen es sich vorlesen. Stimmen wurden laut, die sich gegen Olcotts Anti-Ritualismus wandten, welcher als Missdeutung und ‚unfriendly takeover' des Buddhismus verstanden wurden. Von Betrug und Täuschung war die Rede: Die Mächte des Westens hatten Sri Lanka der Souveränität beraubt, nun reißen sie die Religion der Singhalesen an sich und reduzieren sie auf eine blutleere Weltanschauung für westliche und ‚verwestlichte' Intellektuelle. „Pretty soon they will stop us from worshipping the Buddha altogether", schrieb ein aufgebrachter Leser 1888 in der von Gunananda herausgegebenen buddhistischen Zeitschrift *Riviräsa* (vgl. Young/Somaratna 1996: 214).

Das Beispiel zeigt uns, dass kulturelle Austauschprozesse zunächst als lokale Interaktionen erforscht werden müssen. Sie können nicht nach einem unilateralen Reiz/Reaktions-Modell beschrieben werden, in dem sich die ‚Zielkultur' rein passiv-aufnehmend verhielte. Vielmehr werden Impulse aufgrund lokaler Kontextbedingungen transformiert und unter asymmetrischen Machtverhältnissen gegebenenfalls sogar gegen die Beherrscher gewendet. Diesen dynamischen Prozess bezeichnet Bhabha (1994) als ‚Hybridität'. Wenn sich auch in der Folgezeit – jedenfalls zeitweilig – die von Olcott und seinem berühmten Mitarbeiter Anagarika

Dharmapala (1864–1933) initiierte Bewegung eines rationalisierten und politisierten Buddhismus in der lokalen Intellektuellenschicht durchsetzt und auch die globale Buddhismus-Wahrnehmung nachhaltig geprägt hat (McMahan 2008), sind die von Gunananda akzentuierten devotionalen und rituellen Elemente bis heute selbstverständlicher, integrierter (und integrierender) Bestandteil der singhalesisch-buddhistischen Kultur geblieben.

Nachdem Aspekte der lokalen Verflechtungsprozesse damit knapp angedeutet sind: wo sind globale Verflechtungslinien auszumachen? Ich möchte an dieser Stelle nur auf eine eingehen: auf die Herausbildung bürgerlicher Subjektordnungen und die darin eingeschriebenen Codes individueller religiöser Autonomie und Mündigkeit als eines der normativen Kennzeichen eines globalen Modernitätsdiskurses.[8]

Bei aller Unversöhnlichkeit verfolgten beide Lager ein gemeinsames Ziel. Es ging um die Schaffung einer singhalesisch-buddhistischen Öffentlichkeit, die durch systematische religiöse Information und Erziehung in einen Zustand der ‚religiösen Mündigkeit' geführt werden sollte. Dieses wurde bereits lange vor der Ankunft Olcotts als Desiderat im Kampf gegen die britische Kolonialmacht und die vor allem in den Küstengebieten sehr erfolgreiche christliche Mission formuliert und programmatisch umgesetzt. So wurden die beiden ersten Druckerpressen Sri Lankas ausnahmslos dazu verwendet, buddhistische Pali-Literatur in singhalesischer Übersetzung zu verbreiten und Pamphlete, Journale und Booklets in den Umlauf zu bringen, die in Richtung einer Überlegenheit des Buddhismus über das Christentum argumentierten. Federführend waren hier Gunananda und der Mönchsgelehrte Hikkaduve Sumangala. Erklärtes Ziel war die Mobilisierung der Buddhisten Sri Lankas gegen die als Bedrohung empfundene christliche Mission, die entscheidende Waffe die Schaffung einer informierten, religiös mündigen buddhistischen Öffentlichkeit. Ein moderner Buddhist sollte wissen, warum er sich vor

8 Unter einem Subjekt verstehe ich mit Reckwitz (2008), nicht etwa einen unveränderlichen Kern einer Persönlichkeit, sondern eine Zurechnungsinstanz, die kulturell hergestellt wird. Subjektivierung bezeichnet dabei den Prozess, in dem das Subjekt unter spezifischen sozial-kulturellen Bedingungen zu einem solchen ‚gemacht' wird, und umfasst die Fragen, „welches Know-how und welche Wunschstrukturen, welche körperlichen Routinen und welches Selbstverständnis, welche Abgrenzungsformen nach außen und welche Kompetenzen, welche psychisch-affektiven Orientierungen und Instabilitäten der Einzelne ausbildet, um jener ‚Mensch' zu werden, den die jeweiligen gesellschaftlichen Ordnungen voraussetzen" (Reckwitz 2008: 10).

einer Buddhastatue verbeugt, warum er einen Mönch verehrt, was in den Texten steht, die er rezitiert. Er sollte wissen, *dass* er Buddhist ist und *warum* er Buddhist ist.

Durch religiöse Erziehung sollte eine imaginierte Gemeinschaft im Kampf gegen die politische und religiöse Fremdbestimmung aus der Virtualität einer religiösen ‚Zugehörigkeitsunterstellung'[9] zu einer Gemeinschaft von informierten, moralisch verantwortlichen und durch religiöse Innerlichkeit charakterisierten *Gläubigen* transformiert werden. Entscheidend ist hierbei die Forderung nach religiöser Reflexivität, d. h. nach dem Bewusstsein des einzelnen, einer Religion *anzugehören*, und diese auch gegen andere Religionen abzugrenzen, sich sogar der Gründe für die eigene Religionszugehörigkeit bewusst zu sein. Als normativer moralischer Anspruch an jedes Mitglied der buddhistischen Gesellschaft und systematisches Programm der religiösen Erziehung handelt es sich dabei gewiss um ein Novum. Es liegt nahe, diese Situation als Verflechtungsstrang eines globalen Modernitätsdiskurs zu interpretieren, wie ihn Bayly (2006) für das 19. Jahrhundert herausgearbeitet hat.

Bei der Interpretation der lokalen Besonderheiten der sri-lankischen Situation als Teil einer globalen Verflechtungsgeschichte hilft ein Vergleich mit anderen Kolonialgebieten, in denen ähnliche Prozesse ausgemacht werden können. So hat Margrit Pernau (2007; 2009) gezeigt, dass das Konzept der religiösen Mündigkeit eine entscheidende Rolle in der ‚Verbürgerlichung' indischer Muslime im Delhi des 19. Jahrhunderts gespielt hat. Ebenso wie in Delhi kristallisieren sich auch in den sri-lankischen Küstengebieten die Codes, Praktiken, Selbsttechniken und Selbstzuschreibungen unter einem Konzept der ‚religiösen Mündigkeit' und der ‚nationalen Verantwortung'. Hansen (2007) identifiziert ähnliche Prozesse im kolonialen Kambodscha. Durch Praktiken, die zum Teil die Nutzung moderner Techniken voraussetzten, wurden die Leitbilder einer modernen singhalesisch-buddhistischen Selbsterziehung in die Subjekte eingeschrieben. So ermöglichte der Buchdruck erst die Entstehung eines buddhistischen Bürgertums als einer *textual community*, die sich durch die private Lektüre und persönliche Auseinandersetzung mit den Inhalten des Pali-Kanons (in Englisch oder Singhalesisch) sowie den Werken moderner Buddhismus-Interpretatoren konstituierte. Techniken

9 Die Frage der Kollektividentität sri-lankischer Buddhisten ist ein Problem für sich. Der Verweis auf die schematische Vorstellung eines ‚vierfachen Sangha', bestehend aus männlichen und weiblichen Klerikern und Laien, hilft hier wenig weiter.

der Selbstdisziplinierung zielen auf die Naturalisierung dieser Subjektordnung, schrieben sie als Charakterbildung in die Körper ein. Ein extremes Beispiel für einen Kodex buddhistischer Selbstdisziplinierungen ist der von Anagarika Dharmapala verfasste *Gihi Vinaya* („Disziplin für Hausbewohner"), der die täglichen Verrichtungen eines Laienbuddhisten 200 Regeln unterwirft, die sogar vorschreiben, wie ein Buddhist die Toilette benutzen soll.

Die Rolle Sri Lankas in der globalen Verflechtungsgeschichte bürgerlicher Subjektordnungen erfordert eine detailliertere Untersuchung sri-lankischer Bildungsinstitutionen, Rollenmodelle und Körperpraktiken als dies hier möglich war. Das Beispiel mag aber bereits angedeutet haben, dass dabei eine Vielfalt zusammenlaufender Linien verfolgt werden muss. Ich hoffe auch deutlich gemacht zu haben, dass lokale und translokale Dynamiken miteinander verzahnt sind, aber je nach Perspektive dennoch unterschiedlich erfahren werden und wirken können. Shmuel N. Eisenstadt hat den Begriff der ‚multiple modernities' geprägt, um auszudrücken, dass globale Dynamiken (wie etwa der Modernitätsdiskurs) sich lokal in vielfältigen endogenen Dynamiken verwirklichen (Eisenstadt 2000). Trotz globaler Ähnlichkeiten gibt es nicht eine Moderne, sondern viele. Und freilich haben die ‚multiplen Modernen' jeweils eigene Geschichten der Modernität zu erzählen.

Literatur

Bayly, Christopher. 2006. Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914. Frankfurt und New York.

Bhabha, Homi. 1994. The Location of Culture. London.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton.

Derris, Karen, Natalie Gummer (Hg.). 2007. Defining Buddhism(s). A Reader. London und Oakville.

Eckert, Andreas, Conrad Sebastian, Ulrike Freitag. 2007. Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen. Frankfurt a.M., New York.

Eisenstadt, Shmuel N. 2000. Vielfalt der Moderne. Weilerswist.

Hansen, Anne Ruth. 2007. How to Behave. Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860–1930. Honolulu.

Hughes, Aaron W. 2009. Boundary Maintenance. Religions as Organic-Cultural Flows. On Thomas Tweed, Crossing and Dwelling (2006), in: Michael Stausberg (Hg.), Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion. London, 209–223.

Kollmar-Paulenz, Karénina. 2007. Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts. Das Beispiel der Mongolen. Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Akademievorträge, 16. Bern.

Lopez, Donald S. 1998. Belief, in: Mark C. Taylor (Hg.), Critical Terms for Religious Studies. Chicago, 21–35.

Lynch, Gordon 2010. Object Theory. Toward an Intersubjective, Mediated, and Dynamic Theory of Religion, in: David Morgan (Hg.), Religion and Material Culture. The Matter of Belief. London, New York, 40–54.

Masuzawa, Tomoko. 2005. The Inventions of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago, London.

McMahan, David L. 2008. The Making of Buddhist Modernism. Oxford, New York.

Osterhammel, Jürgen. 2006. Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen. München.

Pernau, Margrit 2007. Transkulturelle Geschichte und das Problem der universalen Begriffe. Muslimische Bürger im Delhi des 19. Jahrhunderts, in: Birgit Schäbler (Hg.), Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte. Wien, 117–150.

— 2009. Bürger mit Turban. Muslimische Bürger im Delhi des 19. Jahrhunderts. Göttingen.

Pieterse, Jan Nederveen. 2009. Globalization and Culture. Global Mélange. 2. Aufl. Lanham.

Reckwitz, Andreas. 2008. Subjekt. Bielefeld.

Tweed, Thomas. 2006. Crossing and Dwelling. A Theory of Religion. Cambridge.

— 2011. „Theory and Method in the Study of Buddhism. Toward ‚Translocative' Analysis". In: Journal of Global Buddhism 12, 17–32.

Werner, Michael / Bénédicte Zimmermann 2002. „Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen". In: Geschichte und Gesellschaft 28: 607–636.

Young, R. F. / G. P. V. Somaratna 1996. Vain Debates. The Christian-Buddhist Controversies of Nineteenth Century Ceylon. Wien.

V.2 Transkulturation und Religionsgeschichte

Klaus Hock

Die Beschäftigung mit Religionswandel und religionsgeschichtlichen Entwicklungen gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Religionswissenschaft, handelt es sich doch bei ‚Religionen' nicht um statische Einheiten, sondern um historisch gewachsene und sich ständig verändernde Größen.

1. Die ‚kulturelle Wende' und der Einfluss der ‚Postkolonialen Studien'

Die vielerorts beschriebene ‚kulturelle Wende' in den Geisteswissenschaften hat spätestens ab Mitte der 1990er Jahre auch die Religionswissenschaft ergriffen. Damit setzte sich eine Entwicklung durch, die bereits in den 1960er Jahren erkennbar war: Durch die Aufnahme kulturwissenschaftlicher Theorieansätze (Geertz 1987 [1966]) hatte sich die Religionswissenschaft von den bislang vorherrschenden Paradigmen des Funktionalismus und der Religionsphänomenologie weitgehend verabschiedet (Kippenberg/von Stuckrad 2003: 32). Hinzu kam, dass in den Theoriedebatten des Faches zunehmend der grundsätzlich diskursive und konstruierende Charakter religionswissenschaftlicher Begriffsbildung betont wurde (Smith 1982; Kippenberg 1983; Asad 1993; McCutcheon 1997), was dazu führte, dass Modellen des religionsgeschichtlichen Wandels, die mit vergleichsweise statischen und hierarchisch geordneten Kategorien arbeiten, mit zunehmender Skepsis begegnet wurde.

Diese Debatten wurden nun jedoch zusätzlich durch Impulse aus den sog. Postkolonialen Studien befruchtet. Darunter werden üblicherweise jene theoretischen Ansätze verstanden, die unter besonderer Berücksichtigung kultureller Dimensionen nach den durch Kolonialismus und Dekolonisierung ausgelösten Folgen fragen – und zwar gleichermaßen für die ehemals kolonisierenden Regionen des nun ‚globalen Nordens' und die kolonisierten des ‚globalen Südens'. Im Mittelpunkt steht dabei insbesondere die kritische Analyse von Diskursen – sprachlichen Sinnzu-

sammenhängen, die tatsächlich vorhandene Machtverhältnisse sowohl abbilden als auch hervorbringen –, wie sie sich im kolonialen Kontext ausgebildet haben. Ziel ist unter anderem, auch im Verborgenen wirkende Machtstrukturen offenzulegen und wechselseitige kulturelle Transferleistungen, die jeweiligen interkulturellen ‚Übersetzungen', zu beleuchten.[1]

Diese Debatten überlagern sich mit neuen Entwicklungen in der religionsgeschichtlichen Forschung: in Studien zur Religionsgeschichte beispielsweise Indiens (King 1999; Bergunder 2002), aber auch in Untersuchungen zu Religion im Spannungsfeld von Globalisierung und Lokalisierung (Beyer 2001; Mische/Merklin 2001), zum Zusammenhang von Religion und Migration oder Diaspora (ter Haar 1998; Baumann 2003), zu Fragen von Religion und Territorialität (Pratt 1992; Smith 1993), oder zur Beziehung zwischen Religion, ‚Glokalisierung' und kollektiven Identitätsbildungsprozessen etwa am Beispiel des rapiden Wachstums pentekostaler Bewegungen (Bergunder/Haustein 2006; Westerlund 2009). Dabei sind die genannten Autor(inn)en mitnichten allesamt dem postkolonialen Ansatz verpflichtet, wohl aber richten sie ihr Interesse auf Themenfelder, die sich häufig mit Fragestellungen der Postkolonialen Studien überlagern. Allmählich drängten so Kategorien, Beschreibungen und Modelle in den Vordergrund, die zum Ausdruck brachten, dass religionsgeschichtliche Entwicklungen als besonders komplexe Interaktionsformen zu begreifen sind, die nicht zwischen statischen, sondern zwischen fluiden Größen stattfinden. Diese Einsicht brach sich insbesondere in Detailanalysen und Mikrostudien Bahn, die teilweise auf theoretische Konzepte wie etwa das der Transkulturation Bezug nahmen.

1 Ein wichtiger Impuls kam von Edward Said (1935–2003), der sich mit seinem theoretischen und methodologischen Ansatz insbesondere auf Michel Foucault (1926–1984) berief (Said 1981). Weitere wichtige Vertreter/innen des Postkolonialismus sind u. a. der indische Kulturwissenschaftler Homi K. Bhabha (2000), der bengalische Geschichtswissenschaftler Dipesh Chakrabarty (2010), der britische Soziologe Stuart Hall (1997) oder die indische Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak (2008).

2. Transkulturation – zur Karriere eines Begriffs

War es vor knapp zehn Jahren noch möglich, den Begriff der Transkulturation als Bezeichnung für ein kulturwissenschaftliches Modells unter anderem deshalb für besonders geeignet zu halten, weil er noch nicht durch theoretische Debatten überladen war (Wirz et al. 2003: 5), hat sich das Bild inzwischen grundlegend gewandelt.

2.1. Transkulturation im Kontext kulturanthropologischer Debatten

Der Terminus ‚Transkulturation' wurde 1940 von dem kubanischen Historiker, Politologen und Kulturanthropologen Fernando Ortiz als Begriff geprägt, um kulturelle Wandlungs- und Transformationsprozesse in Lateinamerika zu beschreiben (Ortiz 1987). Die Ursprünge der Idee selbst lassen sich aber durchaus weiter zurückverfolgen; in gewisser Weise ein Vorläufer ist etwa die *Frontier*-Theorie des US-amerikanischen Historikers Frederick Jackson Turner (1891–1932), nach der nicht die metropolitanen Zentren der amerikanischen Ostküste, sondern die Peripherien der Siedlungen im weit entfernten ‚Wilden Westen' als Motor gesellschaftlicher Entwicklung und kulturellen Wandels wirksam waren (Turner 2008 [1894]).

Im Gegensatz zu Melville Herskovits (1895–1963), der im Zusammenhang mit seinem kulturrelativistischen Ansatz kulturgeschichtliche Entwicklungen aus der Perspektive des Zentrums betrachtete (Herskovits 1938), richtete Ortiz – ähnlich wie Turner – den Blick ganz auf die Peripherie. Genau dort beobachtete er jene Entwicklungen, die er als ‚Transkulturation' bezeichnete und die er durch das Zusammenwirken spezifischer Prozesse gekennzeichnet sah, nämlich die Annahme ‚fremder' kultureller Elemente (Akkulturation), den Verlust oder Verfall kultureller Phänomene (Dekulturation) und die Neubildung kultureller Traditionen und Formen (Neokulturation).

Später fand der Terminus ‚Transkulturation' Eingang in die Fachsprachen verschiedener Disziplinen und erfuhr einen ersten Aufschwung durch die Studien der Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt (1992): Sie arbeitete die Bedeutung peripherer ‚Kontaktzonen' für die Ausbildung zentraler Elemente der ‚westlichen' Moderne heraus, wobei sie ihr Augenmerk besonders auf die gestaltende, die Kultur transformierende Kraft dieser Vorgänge richtete. Ein Beispiel aus dem religionsgeschichtlichen Bereich sind europäische Missionarinnen, die in den

‚Kontaktzonen' als sozialen Räumen der kolonialen Begegnung einerseits ihre überkommenen europäischen Geschlechterrollen bewahrten, andererseits jedoch in gesellschaftliche Stellungen aufsteigen konnten, die ihnen in Europa verschlossen geblieben wären. Beides trug zur Transformation traditioneller europäischer wie auch außereuropäischer Geschlechterkonzeptionen bei und wurde vornehmlich im Medium der Religion kommuniziert (Prevost 2010).

2.2. Transkulturation im Kontext philosophischer Debatten

Nach Meinung von Johann Gottfried Herder (1744–1803) bestimmt sich eine Kultur durch soziale Identität und ethnische Homogenität des ihr zugehörigen Volkes sowie durch eine wesenhafte Alterität – eine fundamentale Andersartigkeit – gegenüber anderen Kulturen. Daraus leitete Herder ein ‚Kugelmodell' für Kultur ab: „Jede Nation hat den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt" (Herder 1978: 69).

Der Philosoph Wolfgang Welsch (1992; 1999) hat dieses Kugelmodell grundsätzlich in Frage gestellt und sieht auch in vermeintlichen Gegenentwürfen – wie denen der Multikulturalität oder der Interkulturalität – keine tragfähige Alternative: Sie unterliegen derselben falschen Prämisse, dass ‚der Kultur' eine Uniformität eigne, die durch die von Herder genannten Eigenheiten – Homogenität, Identität und wesenhafte Alterität – bestimmt bleibt. Stattdessen plädiert Welsch für das Konzept der Transkulturalität. Damit nimmt er einerseits darauf Bezug, dass Kulturen schon immer netzwerkartig miteinander verbunden waren und – zumal im Zuge der Globalisierung – nicht mehr als voneinander geschiedene Größen zu betrachten sind. Andererseits verschwindet ‚Kultur' als wesenhaftes, gleichermaßen spezifisches und umfassendes Merkmal von Menschen oder Gruppen zugunsten einer ‚Hybridisierung' – kulturellen Mischformen, an deren Ausbildung jede Person aktiv oder passiv teilhat.

Sowohl in kulturanthropologischen als auch in philosophischen Debatten hat sich damit eine Sichtweise durchgesetzt, die das homogene Konzepte von ‚Kultur' verabschiedet zugunsten eines dynamischen Kulturbegriffs, der Kultur nicht als etwas Abgeschlossenes und Statisches, sondern als etwas diskursiv Geschaffenes, Fluides und stetigem Wandel Unterworfenes versteht. Dies ist auch für die Frage nach religionsge-

schichtlichen Wandlungsprozessen von Bedeutung, da ‚Religion' und ‚Kultur' in einem besonderen Verhältnis zueinander stehen.

3. Das Verhältnis von Religion und Kultur

Im Zusammenhang mit der ‚kulturellen Wende' in der Religionswissenschaft ist das Problem virulent geworden, wie denn genau das Verhältnis von Religion und Kultur zu bestimmen sei. Dabei wurde das ehemals essentialistische Verständnis von Religion als Kategorie *sui generis* nach und nach aufgegeben. Inzwischen besteht jedoch die Gefahr bisweilen darin, dass die zentrale Kategorie religionswissenschaftlicher Forschung – ‚Religion' – sich in einen noch diffuseren Kulturbegriff auflöst (Sabbatucci 1988). Dabei kann es auch keine Lösung sein, Religion einfach als Teilaspekt von Kultur zu bestimmen. Das Verhältnis von Religion und Kultur muss vielmehr als variabel gesehen werden, oder noch besser: als eine wechselseitige, in stetigem Fluss befindliche Beziehung. Hier kann das Konzept der Transkulturation aus dem Dilemma helfen: Auch Religionen sind nicht mehr als kugelförmig-statische, an homogene Gruppen gebundene Größen zu bestimmen. Vielmehr lösen sich unter religionswissenschaftlicher Perspektive die scheinbar festgefügten Einheiten auf und gestalten sich zu fließenden Formationen um. Religionen werden also zu fluiden Phänomenen, deren Hauptcharakteristik der Wandel ist – und damit ist auch religiöse Identität nicht an eine bestimmte homogene Gruppe gebunden und muss nicht als feststehender Teil eines größeren Ganzen – der Kultur – beschrieben werden. Die Rede von der ‚Religion als Teil der Kultur' erhält so eine neue Qualität, indem nun gefragt wird: Was macht eine bestimmte religiöse Identität in verschiedenen kulturellen Kontexten aus? In Bezugnahme auf den Soziologen Stuart Hall, einen Vordenker der *Cultural Studies*, ist diesbezüglich zu konstatieren: Religiöse Identitäten sind „instabile Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine Positionierung" (Hall 1994: 30).

Dies lässt sich am Beispiel der globalen Pfingstbewegung illustrieren. In vielen pentekostalen Migrationsgemeinschaften wird eine pfingstliche Glaubenspraxis gepflegt, die unterschiedliche Identitätspositionierungen erlaubt. Beispielsweise ist von Angehörigen afrikanischer Pfingstkirchen in Europa oder Nordamerika zu hören, die von ihnen praktizierte Frömmigkeit sei ‚typisch afrikanisch' – was einen Rückbezug auf die

Herkunftsgesellschaft markiert. Gleichzeitig kann jedoch mit Verweis auf dieselbe pfingstliche Frömmigkeit auch eine universale christliche Identität in Anspruch genommen werden – womit die Zugehörigkeit zum globalen pentekostalen Christentum unterstrichen wird, was dann bisweilen bis hin zur Begründung einer ‚Reverse Mission' führen kann, der erklärten ‚Wieder-Missionierung' des entchristlichten Westens mit dem Ziel seiner Rückgewinnung für das Christentum (Bergunder/ Haustein 2006: 168 f.).

4. Transkulturation – Bestimmungen im Kontext der neuzeitlichen Religionsgeschichte

Mit Blick auf eine etwas genauere Fassbarkeit, wenngleich nicht Definition im engeren Sinne, sind folgende Bestimmungen von Transkulturation festzuhalten (vgl. Hock 2002 und die Beiträge in Jones 2003): Transkulturation bezieht sich auf synthetisierende oder harmonisierende ebenso wie auf pluralisierende oder widersprüchliche, gegebenenfalls sich sogar gegenseitig neutralisierende oder ausschließende Prozesse der Übersetzung, Adaption, Rekonfiguration und Aneignung von Verhaltensweisen und Ausdrucksformen, die in der Begegnung zwischen Personen unterschiedlicher kultureller Provenienz erzeugt werden.

Ein eher folkloristisches Beispiel hierfür ist, dass auch in manchen christlichen Gemeinschaften der Titel eines ‚Alhaji' – im islamischen Kontext als Anrede für eine Person, die den *hajj*, die den Gläubigen vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Mekka, durchgeführt hat – für Notable oder Bürger von herausgehobenem sozialen Status verwendet wird. Solche und viele andere Beispiele einer ‚Islamisierung' des Christentums finden ihr Gegenstück in unzähligen Formen einer ‚Christianisierung' des Islams – so etwa in dem Bemühen, den Freitag als ‚islamischen Sonntag' zum arbeitsfreien Tag zu machen, oder in der Gründung islamischer Missionsgesellschaften.

Religionsgeschichtliche Untersuchungen in transkultureller Perspektive zielen zudem darauf, sowohl homogenisierende als auch heterogenisierende Wandlungsprozesse freizulegen, wobei im letzteren Fall insbesondere Prozesse der Diversifizierung und der Partikularisierung in den Blick genommen werden – so beispielsweise die Entstehung afrikanischer unabhängiger Kirchen im Prozess der Auseinandersetzung mit den etablierten Missionskirchen oder der bewusste Rückzug ‚isolatio-

nistischer' Gruppierungen des radikalislamischen Spektrums aus der als ‚unislamisch' betrachteten muslimischen Mehrheitsgesellschaft.

Forschungsvorhaben, die sich am Modell der Transkulturation orientieren, zielen bei der Untersuchung religiöser Wandlungsprozesse primär auf ein induktives Herangehen. Sie reflektieren die Verortung ihrer Forschungsfelder wie ihres eigenen Vorgehens in der Dialektik von Globalisierung vs. Partikularisierung und konzentrieren sich auf Differenzierungen im Mikrobereich, die sie jedoch stets in den Makrobereich einzuzeichnen bemüht sind. Ein gutes Beispiel hierfür ist etwa ein Projekt zur Erforschung der Christentumsgeschichte des 19. Jahrhunderts in den Regionen des heutigen Togo und Ghana, in dem das Wirken von afrikanischen Mitarbeitern der Norddeutschen Missionsgesellschaft untersucht wird, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts als Seminaristen in Württemberg ausgebildet wurden und aus denen sich die erste Theologengeneration der Ewe-Kirche rekrutierte (Azamede 2010).

Hinsichtlich allgemeiner Bestimmungen des Konzepts der Transkulturation lassen sich folgende Referenzrahmen skizzieren:

- Kolonialismus, Moderne, Globalisierung

Das ‚Zwillingsprojekt' von Kolonialismus und Moderne (Wirz et al. 2003: 6) hat eine qualitativ bislang unbekannte Dynamik von Transkulturation in Gang gesetzt, bei der auch religiöse Akteure eine wichtige Rolle spielten: Missionare als Modernisierungsverlierer in Europa werden ‚auf dem Missionsfeld' zu Agenten der Modernisierung; sie ordnen sich einerseits in das koloniale System ein, transformieren es jedoch zugleich – durch Schulen, Krankenhäuser, Verschriftlichung oraler Kulturen, Eröffnung neuer Wissenshorizonte durch Wissenstransfer und -adaption, durch *empowerment* der Kolonisierten etc.

Die Globalisierung als zweite Phase der Modernisierung bringt dann eine wachsende Beschleunigung dieser Prozesse mit sich. Im postkolonialen Kontext wird insbesondere durch Migration und Diasporabildung die *dissémination*, also die ‚Ausstreuung' einzelner Kulturelemente beschleunigt (Bhaba 1997) und die Entstehung transnationaler sozialer Räume befördert, die einen weiteren Rahmen für transkulturelle Prozesse bilden. Die Religionen sind in diese Prozesse nicht nur eingebunden, sondern werden durch Akteure vertreten, die als *cultural brokers* (‚kulturelle Makler') bezeichnet werden können – Personen, die oft selbst eine transkulturell geprägte Biographie aufweisen und als Grenzgänger oder Mittler unterschiedlicher Art (Forscher, Diplomaten, Reisende, Übersetzer, Missionare…) agieren. Zu diesem Typus des *cultural broker*

zählen neben unendlich vielen unbekannten und in lokalen oder regionalen Kontexten handelnden Figuren auch global wirkende Akteure wie etwa Mahatma Gandhi (1869–1948), der mittels komplexer Aushandlungsprozesse aus afrikanischen, europäisch-christlichen und indischen Impulsen beispielsweise das Konzept der *satyagraha* (wörtl.: ‚Kraft der Wahrheit') entwickelte, einer politischen Strategie der Überzeugung des Gegners durch passiven Widerstand und andere Maßnahmen (Heuser 2003) – oder wie Swami Vivekananda (1863–1902), der seine Erfahrungen in der Begegnung mit dem Abendland und im Austausch mit westlichen Wissenschaftlern dazu nutzte, den Hinduismus als missionarische Religion mit universaler Botschaft zu konstruieren (Neubert 2005).

- Transfer, Übersetzung, Vernetzung

Technisches, wissenschaftliches, kulturelles oder (macht)politisches Wissen wird nicht mehr aus homogenen, nationalen ‚klassischen' kanonischen Festlegungen reproduziert, sondern ist eingebunden in komplexe Kommunikationsprozesse zwischen westlichen und nicht-westlichen Gemeinschaften. Für den Wissenschaftsdiskurs bedeutet dies: Die (diachrone) Transfergeschichte wird ergänzt durch eine (synchrone) Analyse der Übersetzungen und Vernetzungen. Auch ‚die Religion der Religionswissenschaft' ist in gewisser Weise ein Produkt des Transfers, der Übersetzung und der Vernetzung: Erst im Zuge der europäischen Expansion wurde das abendländische Verständnis von ‚Religion' zum Leitmodell für die (Selbst-)Konstruktion außereuropäischer religiöser Traditionen in Gestalt von ‚Religionen' wie ‚Hinduismus', ‚Buddhismus', ‚Daoismus' etc.

- Differenzproduktion und Deutungsmacht

Im Kontext des Transkulturationsmodells wird Kultur als etwas diskursiv Geschaffenes verstanden. Die Feststellung kultureller Differenz ist dabei gebunden an Prozesse des *othering*, wobei zu berücksichtigen ist, dass beispielsweise im kolonialen Kontext solche Prozesse stets in bestehende Machtbeziehungen eingebunden sind bzw. diese reproduzieren oder neue produzieren. So wurde durch den imperialen Machtdiskurs eine generische ‚Andersheit' konstruiert (Spivak 1985) – beispielsweise Orient vs. Okzident oder westliche Moderne vs. nicht-westliche Rückständigkeit –, die bisweilen mit einer „Erfindung von Traditionen" (Hobsbawn/Ranger 1983) als eine Art Joint Venture zwischen Kolonisator und Kolonisierten oder ‚Subjekt' und ‚Objekt' einherging. Zugleich setzt dieses *othering*, das nicht auf den kolonialen Kontext beschränkt blieb, aber

auch Dialog und Austausch als gegenseitige Veränderungsprozesse in Kraft, so dass eine Vielfalt zum Teil sogar gegenläufiger Tendenzen ausgelöst wurde:

- *Synthetisierung* – wie beispielsweise in der Maria-Lionza-Religion Venezuelas, die sich als eigenständiges Gebilde von anderen religiösen Strömungen abheben konnte (Mahlke 1992)
- *Elimination* – wie im Falle des Verschwindens iberokatholisch-afrikanischer Formen des Christentums aus der Kongo-Region im Verlauf des 19. Jahrhunderts, die nach und nach als Fremdkörper bekämpft und ausgelöscht wurden (Kabwita 2004)
- *Purifikation* – wie z. B. in Gestalt des Kampfes mancher pentekostaler Kirchen gegen ‚Fetische', die als vermeintliche Repräsentationen traditioneller vorchristlicher Religiosität und damit als anti-christliche Phänomene ausgegrenzt wurden (Meyer 1999)
- *Hybridisierung* – etwa in Form ‚inkulturierter' Spielarten des afrikanischen Christentums, z. B. in den Aladura-Kirchen, die sich von den Hauptströmungen des Missionschristentums absetzten (Peel 1968)
- *Neugründungen* – wie etwa das Mormonentum als neuzeitliche Religion auf amerikanischem Boden, das sich in bewusster Eigenständigkeit gegenüber den christlichen Denominationen behauptete (Stark 2005).

Die Herausforderung besteht darin, diese unterschiedlichen Prozesse differenziert nachzuzeichnen und dabei einerseits mit einem akteurszentrierten Ansatz zu arbeiten, andererseits strukturelle Machtbeziehungen zu berücksichtigen, um verschiedene Modi der Transkulturation in religionsgeschichtlichen Wandlungsprozessen zu beschreiben. Hierbei kann der Begriff der ‚Handlungsmacht' (*agency*) wichtig werden, der das Zusammenspiel individueller Akteure und struktureller Bedingungen markiert, wobei der Schwerpunkt darauf liegt, die Möglichkeiten der Einflussnahme individueller Personen auf religionsgeschichtliche Prozesse wie auch deren Deutung zu untersuchen.

5. Ausblick

Das Konzept der Transkulturation erlaubt und erfordert eine differenzierte Beschreibung und Analyse von Vorgängen, die durch außerordentliche Dynamik und vielschichtige Interaktion zwischen fluiden Größen und religiösen Akteuren gekennzeichnet sind. Darüber hinaus

eröffnet es weiterführende Perspektiven religionswissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung:

- Religionswissenschaftliche Forschung im Rahmen des Transkulturationsparadigmas ermöglicht es, die Doppelperspektive makro- und mikrohistorischer Forschung (Levi 1991; Galtung/Inayatullah 1997) so zusammenzuführen, dass die oftmals verschwiegenen oder unterdrückten Sichtweisen und Handlungen sog. ‚subalterner', also marginalisierter oder entrechteter Bevölkerungsgruppen, in den Fokus der Analyse rücken. Die *Re-lecture*, das ‚Neu-Lesen' religionsgeschichtlicher Quellen bringt diesbezüglich den Beitrag verdrängter oder ‚häretischer' Traditionen an die Oberfläche, wobei die Besonderheit darin liegt, die Quellen selbst als transkulturelle Produkte zu lesen, denen die Handlungsmacht von Akteuren eingeschrieben ist, die in einem ‚dritten Raum' *zwischen* den Kulturen agieren.
- Der stark akteursbezogene Ansatz des Transkulturationsparadigmas eröffnet neue Perspektiven auf das Interferenzfeld von Religion und Religionswissenschaft, indem nicht nur „die beidseitige Verflochtenheit von Religion und Religionswissenschaft" (Tenbruck 1993: 49) in den Blick kommt, sondern auch die Rolle von Forschenden thematisiert wird, die selbst als transkulturelle Akteure im interkulturellen Feld auftreten. Dabei kann es für den Forschungsprozess äußerst fruchtbar sein, wenn sich die Perspektiven von religiösem/r Akteur/in und Forscher/in verschränken, wenn also beispielsweise eine pentekostale Forscherin afrikanischer Herkunft besondere Sensibilität für das komplexe Zusammenspiel kultureller (afrikanisch), religiöser (pentekostal) und sozialpsychologischer (gender) Kategorien mitbringt. Diese Verschränkung ist allerdings transparent zu machen, zudem muss „eine kritische Reflektion und vor allem eine Historisierung hegemonialer Diskurse" (Bergunder 2009: 264) damit einhergehen.
- Mit Blick auf den Interferenzbereich von Religion und Kultur erlaubt das Transkulturationsparadigma sowohl auf der Ebene der materialen Religionsforschung als auch für den Bereich des Wissenschaftsdiskurses die Erkundung
  - o des fluiden Charakters von Religion – die vor dem Hintergrund religiöser Individualisierung und Pluralisierung insbesondere bei neuen religiösen Bewegungen und Gemeinschaften beobachtbare Ablösung strikter Vergemeinschaftungsformen zugunsten unver-

bindlicherer Formen religiöser Zugehörigkeit (Lüddeckens/Walthert 2010),
- o der Religionsproduktivität kultureller Phänomene – wenn kulturell-ästhetisch oder politisch aktive Akteure oder Gemeinschaften ihre Interessen in religiösen Gestalten und Formen äußern (Malik/Manemann 2009), oder
- o des Einflusses kulturell differenzierter ‚Modernen' auf den Verlauf der Religionsgeschichte – wobei nicht mehr auf die europäische Moderne als Maß aller Dinge rekurriert wird, sondern andere Figuren der (afrikanischen, asiatischen…) Moderne in den Blick kommen (Eisenstadt 2000; Randeria/Eckert 2006; Therborn 2003).

– Schließlich sind aus dem Transkulturationsparadigma Impulse für theoretische und methodologische Problemstellungen in der Religionswissenschaft zu erwarten. Dazu gehört beispielsweise die Überlegung, die aufgrund der Anwendung „geborgter Modelle" aus anderen Disziplinen gewonnenen und deshalb untereinander „divergenten Ergebnisse" so aufeinander zu beziehen, dass die Übersicht über den methodischen Pluralismus erhalten bleibt, ohne diesen einfach in eine „neue Zentralperspektive" hinein aufzulösen (Koch 2007: 9–11).

Die besondere Herausforderung für die Religionswissenschaft wird darin bestehen, das Transkulturationsparadigma für spezifisch religionswissenschaftliche Bedürfnisse einerseits theoretisch weiterzuentwickeln und andererseits im Rahmen materialer Religionsforschung empirisch zu fundieren.

Literatur

Asad, Talal. 1993. Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam. Baltimore.

Azamede, Kokou. 2010. Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939. Stuttgart.

Bhabha, Homi. 1997. Dissémination. Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation, in: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius (Hg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, 149–194.

Bhabha, Homi. 2000 (1994). Die Verortung der Kultur (Originaltitel: The Location of Culture [1994]). Tübingen.

Baumann, Martin. 2003. Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analysen zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad. Marburg.

Bergunder, Michael (Hg.). 2002. ‚Arier' und ‚Draviden': Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens. Halle.

—. 2009. „Der ‚Cultural Turn' und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung", in: Evangelische Theologie 69: 245–269.

— / Haustein, Jörg (Hg.). 2006. Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. Frankfurt am Main.

Beyer, Peter (Hg.). 2001. Religion im Prozess der Globalisierung. Würzburg.

Chakrabarty, Dipesh. 2010. Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung (Originaltitel: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference [2000]). Frankfurt am Main.

Eisenstadt, Samuel N. 2000. Die Vielfalt der Moderne, Weilerwist.

Galtung, Johan / Inayatullah, Sohail (Hg.). 1997. Macrohistory and Macrohistorians. Perspectives on Individual, Social, and Civilizational Change. London.

Geertz, Clifford. 1987. Religion als kulturelles System (Originaltitel: Religion as Cultural System [1966]), in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main, 44–95.

Haar, Gerrie ter (Hg.). 1998. *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*. Leuven.

Hall, Stuart, 1997. Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London.

—. 1994. Kulturelle Identität und Diaspora, in: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2. Hamburg.

Herder, Johann Gottfried. 1978. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. III. Berlin, Weimar (1784–91).

Herskovits, Melville J. 1938. Acculturation. The study of Culture Contact. New York.

Heuser, Andreas. 2003. Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes. Münster.

Hobsbawm, Eric J. / Ranger, Terence O. 1983. The Invention of Tradition. Cambridge.

Hock, Klaus. 2002. „Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung", in: Berliner Theologische Zeitschrift 19(1): 66–82.

Jones, Adam (Hg.). 2003. Transculturation: Mission and Modernity (=ULPA Mission Archives No. 22). Leipzig.

Kabwita, Kabolo Iko. 2004. Le royaume Kongo et la mission catholique 1750–1838. Du déclin à l'extinction. Paris.

King, Richard. 1999. Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and the Mystic East. London.

Kippenberg, Hans G. 1983. Diskursive Religionswissenschaft, in: Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München, 9–28.

Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft. München.
Koch, Anne (Hg.). 2007. Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld. Marburg.
Levi, Giovanni. 1991. On Microhistory, in: Peter Burke (Hg.), New Perspectives on Historical Writing. Oxford, 93–113.
Lüddeckens, Dorothea / Walthert, Rafael (Hg.). 2010. Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld.
Mahlke, Reiner. 1992. Die Geister steigen herab. Die María-Lionza-Religion in Venezuela. Berlin.
Malik, Jamal / Manemann, Jürgen (Hg.). 2009. Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld. Münster.
Meyer, Birgit. 1999. Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana. Trenton.
Mische, Patricia M. / Merkling, Melissa (Hg.). 2001. Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions. New York.
McCutcheon, Russell T. 1997. Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford.
Neubert, Frank. 2005. Charisma und soziale Dynamik. Aachen.
Ortiz, Fernando. 1987. Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput (Originaltitel: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar [1940]). Frankfurt am Main.
Peel, John D. Y. 1968. Aladura. A Religious Movement Among the Yoruba. London.
Pratt, Marie Luise. 1992. Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London.
Prevost, Elizabeth E. 2010. The Communion of Women: Missions and Gender in Colonial Africa and the British Metropole. Oxford.
Randeria, Shalini / Andreas Eckert (Hg.). 2006. Vom Imperialismus zum Empire. Nicht-westliche Perspektiven auf die Globalisierung. Frankfurt am Main.
Sabbatucci, Dario.1988. Kultur und Religion, in: HrwG 1: 43–58.
Said, Edward W. 1981. Orientalismus (Originaltitel: Orientalism [1978]). Frankfurt am Main.
Smith, Jonathan Z. 1982. Imagining Religion. From Babylon to Jonestown. Chicago.
—. 1993 (1978). Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions. Chicago.
Spivak, Gayatri C. 1985. The Rani of Simur, in: Francis Barker et al (Hg.), Europe and its Others, Vol. 1. Colchester 128–151.
—. 2008 (1988). Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien.
Stark, Rodney. 2005. The rise of Mormonism. Hg. von Reid L. Neilson. New York.
Tenbruck, Friedrich H. 1993. Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn, Thomas Luckmann (Hg.), Religion und

Kultur (= Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33). Opladen, 31–67.
Therborn, Göran. 2003. „Entangled Modernities", in: European Journal of Social Theory 6(3): 293–305.
Turner, Frederick Jackson. 2008 (1894). The Significance of the Frontier in American History. London.
Welsch, Wolfgang. 1992. Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. München.
—. 1999: Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften, in: Günter Seubold (Hg.), Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke. Bonn, 119–144.
Westerlund, David (Hg.). 2009. Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions. London.
Wirz, Albert et al. 2003. Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto, in: Adam Jones (Hg.), Transculturation: Mission and Modernity in Africa. Leipzig, 3–23.

V.3 Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement

Ulrike Bechmann

Einleitung

Der in Stadtbelangen engagierte Mann war sehr entschieden: „Ich möchte, dass Sie bei dem interreligiösen Arbeitskreis mitmachen. Von den Vertretern der Religionen habe ich schon eine Zusage, wir brauchen aber jemand aus der Religionswissenschaft, der diesen Arbeitskreis moderiert. Denn wenn der muslimische Vertreter etwas Abwegiges sagt, können Sie ihm sagen: ‚Moment mal, das ist aber eine Sondermeinung aus Abu Dhabi, das ist nicht die geltende islamische Theologie'." Meine Gegenfrage lautete: „Was aber, wenn man vielleicht nicht das muslimische Mitglied korrigieren, sondern dem katholischen Ordinariatsrat sagen müsste: ‚Moment mal, was Sie da vertreten, stimmt aber nicht mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überein'?" Genau so schwierig wäre es mit evangelischen oder auch jüdischen TeilnehmerInnen: Welche Theologie der jeweiligen Religion soll von der Religionswissenschaft als objektive Kernidentität angesprochen und welche sollte aus Humanitätsgründen unterstützt werden?

Mit seiner Erwartung steht dieser Mann nicht allein. Auf die Religionswissenschaft wird angesichts eines zunehmend härter werdenden Streits um Religionen und deren öffentliche Präsenz immer mehr Hoffnung gesetzt. Kann die Religionswissenschaft durch fachliche, sachliche, also ‚objektive' oder neutrale Positionen vermitteln? Kann sie helfen, die je anderen Religionen besser zu verstehen, damit daraus ein besseres Zusammenleben erwächst? Der französische Kultursoziologe Pierre Bourdieu forderte in einer seiner letzten öffentlichen Reden die Verbindung von praktischer Ethik und Wissenschaft (*committment and science)* (Bourdieu 2002). Nimmt man Bourdieus Forderungen ernst, so stellt sich die Frage, ob die Religionswissenschaft ‚nur' analysieren, aber mögliche Verantwortungskonsequenzen anderen überlassen kann? Am

praktischen Handlungsfeld des interreligiösen Dialogs in Westeuropa sollen in diesem Kapitel Chancen und Grenzen einer gesellschaftlich engagierten Religionswissenschaft etwas genauer ausgelotet werden.

1. Religiöse Pluralität in einer globalen Welt

Die Globalisierung hat das Lebensgefühl weltweit fundamental verändert. Galten bisher Weltoffenheit, Pluralität, Toleranz und Bewegungsfreiheit als Bereicherung, haben heute diese Begriffe einen ambivalenten Beigeschmack. Mobilität wird eingefordert – und zugleich gefürchtet. Unzählige unterschiedliche Lebenswelten sind vernetzt, aber gleichzeitig bleiben ganze Regionen (manchmal auch nur bestimmte soziale Schichten) von dieser Vernetzung ausgeschlossen. So sind beispielsweise Zentren in Indien (Bangalore) in der Computerbranche führend, während weite Teile Indiens noch keinen Strom haben. Die Vernetzung bringt Nahes und Fernes schnell ins eigene Haus. Regionale soziale und politische Konflikte, die sich in religiös geprägter Gewalt entladen, entfalten durch die Medien weltweite Wirkungen, wie man das am Beispiel des sogenannten Karikaturenstreits erleben konnte (Bechmann 2008). Diese Konflikte wirken wiederum auf die Sichtweise auf Religionen zurück, auch wenn es lokal oder individuell gar keine Verbindung dazu gibt.

Sah man früher ein Verschwinden der Religion(en) am zeitgeschichtlichen Horizont, so stellt man heute das Wiedererstarken, wenn nicht sogar die Wiederkehr der Religion(en) fest, je nach Perspektive mit mehr oder weniger besorgtem Unterton. Viele sprechen Religion wieder einen Stellenwert zu – vom markanten Identitätsmerkmal für religiös aktive Menschen über die Bedrohung individueller Freiheit bis hin zur Ausgrenzung und Gewaltbereitschaft Andersdenkenden gegenüber. Der moderne Staat seinerseits kann nur Religionen dulden, die seinem Humanisierungs- und Solidarisierungsanspruch entsprechen. Dieser Kontext fordert die Religionen heraus, sich gegenseitig zu tolerieren. Da es kaum mehr religiös homogene Räume gibt, steigert sich in dieser Koexistenz der Religionen aber auch die Möglichkeit des Dialogs und damit auch der Bearbeitung von Konflikten. Doch was versteht man unter ‚interreligiösem Dialog'?

2. Forschungsfeld: Interreligiöser Dialog

2.1 Mehr als ‚Sprechen miteinander'

Der Rede von interreligiösem Dialog (Hintersteiner 2003; Dehn 2008) liegt meist unausgesprochen ein ‚normativer' Begriff von Dialog zugrunde. Dieser impliziert vor allem Gewaltfreiheit und ebenbürtige gegenseitige Anerkennung (Fuchs 2003). Die landläufige Vorstellung von interreligiösem Dialog dürfte die eines Expertengremiums von Vertretern von Religionsgemeinschaften sein, das sich über Unterschiede und Gemeinsamkeiten austauscht und durch besseres gegenseitiges Verstehen zu gegenseitiger Achtung und Anerkennung, vielleicht sogar zu einem ‚Kompromiss' kommt.

Die verstärkte Aufnahme eines organisierten interreligiösen Dialogs im 20. Jahrhundert wurzelt in den erschütternden Erfahrungen der Weltkriege und der Shoah. Bilaterale Begegnungen begannen etwa mit dem christlich-jüdischen Dialog (Foschepoth 1993); und durch die religiöse Pluralisierung infolge der Arbeitsmigration kamen islamische Traditionen sowie asiatische Religionen in den Blick. Dialoge mit je anderen Religionen wurden zu beachteten und gefragten Initiativen. Neu sind sie nicht. Durch die Geschichte hindurch gab es immer wieder interreligiöse Begegnungen auf literarischer (z. B. in Goethes west-östlichem Divan), institutioneller oder wissenschaftlicher Ebene mit unterschiedlichen, nicht nur konstruktiven Motiven und Zielen (Berner 2006a). Ebenso lebten und leben weltweit immer Angehörige unterschiedlicher Religionen selbstverständlich miteinander. Ihre alltäglichen ‚inoffiziellen' Dialoge waren etwa im ‚Heiligen Land' geschichtlich vielleicht sogar vor Ort prägender als die Konflikte, die stärker im Bewusstsein blieben. Doch wenn es heute um ‚interreligiösen Dialog' geht, dann ist der Blick auf organisierte Initiativen beschränkt und der alltägliche Austausch bleibt meist unbeachtet.

‚Dialog' ist nicht nur ein ‚Sprechen miteinander', wie es die ursprüngliche Wortbedeutung (griech. *diálogos* – Gespräch, Unterredung) nahelegt, sondern ein Handlungsbegriff. Dialog meint in doppelter Weise immer auch Handeln: Einmal sprechakttheoretisch, insofern jedes Sprechen auch interaktives Handeln darstellt (Searle 1969); dann aber auch im Horizont der pragmatizistischen Wende in der semiotischen Forschung (Peirce 1970), wonach der Wirklichkeitsgehalt sprachlicher Zeichen in ihren Handlungsräumen überprüfbar ist. Ein Dialog bringt daher eine Begegnung mit sich, die sich auf unterschiedlichen Ebenen

vollziehen kann. Diese Begegnung impliziert gemeinsames Handeln, das sich in der Begegnung erschöpfen, aber auch in gemeinsame Projekte münden kann. In diesem weiten Sinn wird der Dialogbegriff im Folgenden gebraucht.

2.2. Die Grenzen des ‚Verstehens'

Hinter dem Anliegen eines interreligiösen Dialogs steht – auch im Horizont der westlichen Hermeneutikdebatte – die Erwartung, die je anderen besser zu kennen und zu verstehen, um dadurch Spannungen und Konflikte zu vermeiden oder zu lösen. Dies impliziert die Annahme, dass im gegenseitigen Nicht-Verstehen oder Nicht-Wissen um die Religion der je anderen die Hauptursachen für Konflikte lägen und ‚Verstehen' die Bedingung für ein friedliches Zusammenleben bilde. Doch das ist in mehrfacher Hinsicht zu kurz gegriffen, vor allem, wenn man unter ‚Verstehen' nicht ‚Verständnis aufbringen' versteht, sondern damit hauptsächlich den Aspekt des Kennens ausdrückt:

a) Auch Menschen, die sich ‚verstehen', weil sie sich gut kennen (etwa im ehemaligen Jugoslawien), können in Konflikte und Krieg geraten (Wettach-Zeitz 2008). Selten ist dabei Religion die alleinige Ursache, vielmehr sind es die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Konflikte, deren Interessensgrenzen oft mit den religiösen oder konfessionellen Zugehörigkeitsgrenzen zusammenfallen.
b) Niemand muss alles dem Verstehenszugriff preisgeben. Abschottung kann etwa bei Minderheiten notwendig sein, um das Überleben und die eigene Identität zu sichern. Menschen können das Recht in Anspruch nehmen, sich nicht zu erklären oder, wie einige indigene Völker, das ‚Verstanden werden' zu verweigern, um sich zu schützen. Auch wer oder was nicht verstanden wird oder sogar nicht verstanden werden soll, darf in seiner Existenz nicht gefährdet sein.
c) Eine Anreicherung des Wissens kann zwar Verständnis steigern und damit Konflikten vorgreifen, aber es kann auch das Gegenteil der Fall sein. Gegner wissen oft viel über ihre Feinde. Dieses Wissen kann auch gegen die je Anderen verwendet werden. Es liegt an der Haltung und den Interessen der Beteiligten, welche Vorzeichen die Dialoge haben. Wer auf Bekehrung der Anderen aus ist, wer Machtpositionen nicht loslassen will, wer Vorteile und Vorurteile nicht aufgeben und wer kein Verständnis aufbringen kann, dem oder der nützt kein

analytisches ‚Verstehen'. Wissendes Verstehen kann auch Ausdruck einer Herrschaftsattitüde sein.

d) Durch die globale mediale Vernetzung wird gleichzeitig eine Grenze des ‚Verstehens' erfahrbar. Nie werden alle alles verstehen, egal wie viele Dialogbemühungen es gibt. So können Beziehungen weder vom ‚Verstehen' noch vom ‚Nicht-Verstehen' abhängig gemacht werden. Alle müssen mit Menschen leben, die sie nicht verstehen. Das Verstehen kann also nicht die Bedingung der Anerkennung und eines friedlichen Miteinanders sein; Fremdheit ist nach Nassehi (2010) sogar die Ressource eines urbanen Zusammenlebens.

2.3. Die kulturelle Komponente

In der Religionswissenschaft hat – parallel zu anderen kulturwissenschaftlichen Fächern –, der sogenannte *cultural turn* stattgefunden (Kippenberg/von Stuckrad 2003: 12–13). Denn Religion ist ein, wenn auch immer nur *ein* Faktor bei der Identitätsfindung von Individuen und Gruppen. Eine interreligiöse Kommunikation ist dann auch ein interkultureller Dialog, wenn die Beteiligten unterschiedliche kulturelle Hintergründe haben. Es gibt natürlich auch interreligiöse Begegnungen, in denen Menschen gleicher regionaler oder nationaler Herkunft durch unterschiedliche Religionen geprägt sind, wie beispielsweise bei dem christlich-muslimischen Dialog von PalästinenserInnen (Bechmann 2000; 2007).

Die vielfältigen Formen von interreligiöser Begegnung ereignen sich auf verschiedenen Ebenen der Kommunikation, wie der Ebene der religiösen Fachleute (mit ihren eigenen Formen), der Ebene des spirituellen Austausches oder der Ebene des ‚Dialogs des Lebens', wo Menschen miteinander im Alltag in Kontakt sind. Die Einsicht in die Unterscheidbarkeit verschiedener Ebenen ist übrigens aus dem interkonfessionellen Dialog erwachsen (Vött 2002: 82–85). Wenn der Begriff des interreligiöser Dialog nur ‚Experten' vorbehalten wird, kann dies das Missverständnis befördern, dass die Menschen ihre religiöse Überzeugung im ‚Dialog des Lebens' bzw. im gemeinsamen sozialen Engagement nicht diskursiv formulieren könnten bzw. das nicht tun. Denn in der Realität vermischen sich die Ebenen.

Ein gemeinsames Engagement zugunsten einer Sache benötigt zuerst den Austausch über die Ziele. Auf dieser Basis kann es dann zum Austausch über unterschiedliche Motivationen kommen, warum man sich

für das gleiche Ziel engagiert (Mehlhorn 2006). Gemeinsames Engagement ermöglicht Vertrauen, das wiederum aus gemeinsamem Engagement hervorgehen kann, z. B. bei der Gestaltung des Kindergartens oder der Schule, wenn man in der Wohlfahrtseinrichtung einer anderen Religion angestellt ist oder sie beansprucht oder gemeinsam für Frauenrechte eintritt.

2.4. Interreligiöser Dialog im Kontext

Um ‚interreligiösen Dialog' nicht nur im „platonischen Sternenhimmel" (Adorno 1964: 31) zu erörtern, braucht es die Konkretion. Real vertreten weder ‚das Christentum' noch ‚der Islam' oder ‚das Judentum' ihre religiöse Auffassung, immer agieren Menschen mit je eigener Prägung und Identität. Die Begegnung findet in einem bestimmten Kontext statt. Entscheidende Fragen sind deshalb: Wer sind die Subjekte des Dialogs? In welchem Kontext findet dieser Dialog statt? Welches Ziel verfolgt der Dialog? Welche strukturelle Form hat der Dialog und welche Reichweite (Personengruppen, Außenwirkung u. ä.)? Diese konkreten Rahmenbedingungen bestimmen auch die mögliche Rolle der Religionswissenschaft. Wer sind die Subjekte ‚der' Religionswissenschaft? Welchen Kontext repräsentieren sie? In welchen Institutionen und mit welchen Paradigmen arbeiten sie?

Religionswissenschaftliche Forschungsprojekte können so angelegt sein, dass sie solche Initiativen erforschen, ohne sich in die konkrete Arbeit vor Ort einzuklinken (z. B. Klinkhammer/Frese/Satilmis/Seibert 2011). Wenn aber die Beteiligten der erforschten Initiativen an den Ergebnissen interessiert sind und sie abrufen, hätte die Forschung einen indirekten dialogischen Effekt. Oder die ReligionswissenschaftlerInnen haben selbst ein Interesse am Wissenstransfer und versuchen, ihre Ergebnisse in die konkrete Arbeit vor Ort einzuspeisen.

2.5. Interreligiöser Dialog und die Haltung gegenüber Anderen

Für viele Religionen stellt sich die Frage, inwieweit ein interreligiöser Dialog die Haltung gegenüber der eigenen Wahrheit beschädigt; dies betrifft insbesondere jene Religionen, die einen missionarischen Anspruch haben. ReligionswissenschaftlerInnen können diese Konstellation daraufhin analysieren, ob und wie diese Haltung zu erfassen ist: wie die

Menschen über Wahrheit sprechen, und wie sie möglicherweise auf der Grundlage dieser Prämissen die Menschenwürde der Anderen benennen können.

Dahinter steht das ethische Anliegen: Alle Menschen haben im Sinne der Menschenrechte ein Lebensrecht, das es zu schützen gilt. Ohne den anderen ihr Existenzrecht zuzusichern, ohne die Akzeptanz ihres Daseins und ihrer je eigenen Identität kann kein reziproker Dialog geführt werden. Nur ohne Angst um das eigene Leben und die Identität kann eine offene Debatte um die konkrete Gestaltung des gemeinsamen Lebensraumes geführt werden. Hier könnte es, mit aller Vorsicht gegenüber den Gefahren der Auftragswissenschaft, eine konstruktive Kooperation zwischen Religionswissenschaft und jenen öffentlichen Interessen geben, die eine humanisierende Gesellschaft auf der Basis der Menschenrechte und einen nicht nationalistischen oder theokratischen Staat verteidigen.

2.6. Interreligiöser Dialog und die Genderfrage

Viele der international durchgeführten Dialoge (z. B. Weltethos; Weltkonferenz der Religionen) sind männlich dominiert. Sowohl in deren theologischen Konzeptionen wie in den praktischen Diskursen wird weder eine annähernd adäquate Repräsentation von Frauen erreicht noch werden genderrelevante Fragen diskutiert (King 2005; Strahm/Kalsky 2006; O'Neill 2007). Hier spiegelt sich die Unterrepräsentation der Frauen in den religiösen Institutionen oder theologischen Zirkeln wider. Doch tragen Frauen oft genug interreligiöse und interkulturellen Dialoge, nicht nur im Alltag gemeinsamen Lebens, sondern auch in selbstinitiierten Projekten, die auf soziale Transformationen, Empowerment von Frauen, Anti-Diskriminierung oder Netzwerkbildung abzielen. Hier sind Frauenorganisationen auf allen Ebenen praktisch sehr aktiv, ohne diese Arbeit als ‚interreligiösen Dialog' zu benennen. Die Analyse des interreligiösen Dialogs aus der Genderperspektive steht noch aus. Sie würde vermutlich nachweisen können, dass und weshalb und wie die bisher einseitige institutionelle Zugangsweise männlich dominiert ist. Sie könnte dann den bisher unterbewerteten wenn nicht gar verschwiegenen Beitrag von Frauen hervorheben, die methodisch und inhaltlich kontextuelle interreligiöse Arbeit leisten, und auf welchen Wegen Frauen ihre Anliegen zu Gehör bringen.

3. Analytischer Zugang der Religionswissenschaft zum interreligiösen Dialog

Interreligiöser Dialog geschieht, wo immer Angehörige unterschiedlicher Religionen miteinander in Kontakt kommen. Insofern gehört dieser Bereich zu einer Wirklichkeit von Religionen, die die Religionswissenschaft wissenschaftlich bearbeiten muss. Dies geschieht beispielsweise durch quantitative und vor allem qualitative empirische Untersuchungen interreligiöser Initiativen (Klinkhammer/Frese/Satilmis/Seibert 2011), um zu erfassen, wie interreligiöser Dialog strukturiert sind, welches Ziel die Beteiligten anstreben, was sich verändert aus der Sicht der Beteiligten, wie sie ‚funktionieren'. Dieser gegenwartsorientierte Zugang wird insbesondere in der Religionsethnologie ergänzt durch die Aufarbeitung historischer ‚Begegnungen', die aufgrund politischer und wirtschaftlicher Interessen oft durch zerstörerische, unterwerfende oder ausgrenzende Kontakte geprägt waren (Berner 2006a). Demgegenüber bemüht sich die neuere Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft jenseits der gesellschaftlichen Vorurteile Religionen gegenüber um eine ‚neutrale' Einstellung, vor allem auch, was deren Be- und Abwertung und Analyse anbelangt. Sie diskutiert auch die „diskursiven Strukturen der Bildung von Theorien", um die Interdependenz von religiöser Praxis und Begriffsbildung theoretisch zu erfassen (Kippenberg/von Stuckrad 2003: 69).

4. Engagierte Religionswissenschaft

Die Einbettung der Religionswissenschaft in die realpolitischen Verhältnisse erfordert darüber hinaus eine Klärung der Wertgrundlage dieses Engagements, nämlich die empirisch zu untersuchende sozialpolitische Konkretisierung der Religionen mit dem öffentlichen Diskurs um Gerechtigkeit und Solidarität im Verhältnis der Religionen zueinander und zur jeweiligen Gesellschaft zu verbinden (Krüggeler 2002; Schumann 2008; Schmiedel 2008). So wird der *cultural turn* auf den *social turn* hin zugespitzt – auch hinsichtlich des interreligiösen Dialogs. Gemeint ist damit die Hinwendung zu den sozial-politischen Bedingungen und Auswirkungen des interreligiösen Dialogs im Horizont der allgemeinen Menschenrechte.

Ob eine im praxisverantwortlichen interreligiösen Dialog engagierte Religionswissenschaft ihre Grenzen überschreitet, führt, wie schon an-

gedeutet, in eine aktuelle religionswissenschaftliche Debatte. Nicht wenige würden dies bejahen (Horyna 2007; Reiss 2007), was persönliches Engagement nicht ausschließt. Doch muss man den Objektivitätsanspruch nicht aufgeben, wenn man im wissenschaftlichen Diskurs selbst ein wertbezogenes Interesse erörtert. Eine solche Perspektive kann z. B. durch Dienstleistungen eingebracht werden: Sachgerechtes Wissen, um Vorurteile aufzulösen, sie zu verhindern oder, wie Elsas fordert, „durch Bewusstseinsbildung dem entgegenzuwirken, daß die religiösen Traditionen zur Verfügung für die Mächtigen instrumentalisiert werden" (Elsas 1994: XXVII). In der Auseinandersetzung um diese Frage plädiere ich für eine Religionswissenschaft, die das entsprechende Engagement nicht verweigert (Bechmann 2007; vgl. auch Hock 2002: 192; Klöckner/Tworuschka 2008). Von dieser Wertorientierung (s. o.) her beschäftigt sich die religionswissenschaftliche Forschung zum interreligiösen Dialog mit der Fragestellung, inwieweit dieser die Anerkennung der Anderen stützt oder zerstört. Außerdem ist es für ReligionswissenschaftlerInnen nicht gleichgültig, wie ihr Fachwissen generiert und wie es transferiert wird. ReligionswissenschaftlerInnen, die an der Gestaltung dieses Transfers Interesse haben, werden diesen Transfer nicht nur analytisch (von den Ergebnissen her), sondern auch ethisch verantworten. Ebenso liegt es im Interesse der ForscherInnen, sich gegen Missbrauch des erworbenen Wissens einzusetzen.

Religionswissenschaftliche Forschung könnte eine höchst bedeutsame Vermittlerfunktion einnehmen, zum Beispiel indem sie mögliche Grundbedingungen eines Dialogs und die Ressourcen der einzelnen Religionen dafür reflektiert und vielleicht auch mobilisiert. Was die religiöse Position anbelangt, befinden sich ReligionswissenschaftlerInnen in je eigenen Kontexten, die reine Unparteilichkeit fiktiv erscheinen lässt; daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines Zugangs, der diese Problematik reflektiert. Sie sind ihrem Erkenntnisgegenstand gegenüber nicht gleichgültig, denn Forschungsziele werden auch von Interessen geleitet. Neutralität ist also ein Forschungsideal, das immer nur approximativ erfüllt werden kann. Neutralität kann aber auch zum ideologischen Programm werden, sich nicht einmischen zu müssen, wenn das Wohlergehen anderer oder gar Menschenleben auf dem Spiel stehen. Neutralität bedeutet nicht, dass destruktive Verhältnisse zwischen religiösen Traditionen nicht als solche aufgedeckt werden. Religionen können und dürfen durchaus auch kritisiert werden (Klinkhammer/Rink/Frick 1997; Berner 2006b). Dies könnte auch bedeuten, sich solidarisierend einzulassen auf das Engagement derer, die persönlich und/oder in

Gruppen Schritte in Richtung auf eine größere Toleranz und Gerechtigkeit gehen (Bourdieu 2002). Dies kann allerdings nicht generell, sondern nur situativ und persönlich entschieden werden.

Es geht also um folgende Programmatik einer Religionswissenschaft:

- als Kulturwissenschaft, die auf die sozial-politische Verwurzelung von Religionen und ihrer Gläubigen in und zwischen den Kulturen achtet
- als eine Wissenschaft, die die tatsächlichen Verhältnisse der Menschen sieht und die Weise, in der sie ihr Leben und Leiden versprachlichen oder ihre Herrschaftsinteressen legitimieren
- als eine engagierte Handlungswissenschaft, insofern sie sich für eine ganz bestimmte Veränderung im Sinne der wertebasierenden Verantwortungen einsetzt und mit den entsprechenden Gruppen und Initiativen Kontakt aufnimmt.

5. Ethische Konsequenzen für interreligiösen Dialog und für die Religionswissenschaft

1. Nicht primär religiöse Gemeinsamkeiten bilden die Grundlage für interreligiöse Beziehungen; die Basis für interreligiösen Dialog ist aus der Sicht der Menschenrechte das Existenzrecht der Einzelnen und Gruppen. Es geht um die Anerkennung der je Anderen als Andere. Das Interesse am Dialog liegt damit nicht zuerst in der Gemeinsamkeit oder im gegenseitigen Verstehen begründet, sondern in dem gleichen Bezugspunkt: Die Gestaltung der Gesellschaft im Sinne der Menschenwürde und Gerechtigkeit. Dann können auch diejenigen miteinander arbeiten, die sich religiös nicht verstehen, die sich fremd bleiben oder an Religion überhaupt kein Interesse haben.

2. ReligionswissenschaftlerInnen können sich persönlich engagieren in einem interreligiösen Dialog, in dem die Beteiligten die Themen von den politischen, sozialen, kulturellen und theologischen Gegebenheiten her praktisch zu erschließen versuchen und darin die religionswissenschaftliche Fachkompetenz konsultieren. Die Ziele und Methoden der interreligiösen Dialoge unterscheiden sich dann je nach Kontext. Ob es in Europa um das Recht auf einen Moscheebau geht, in Palästina um religiöse Anliegen im Kontext der Besatzung, oder ob Frauen Strategien gegen patriarchale Strukturen ihrer religiösen und kulturellen Traditionen gemeinsam erarbeiten wollen (Franke/Maske 2008), das können nur alle Beteiligten entscheiden.

3. Die Erforschung des sowie das Engagement im interreligiösen Dialog kann nie flächendeckend, sondern immer nur in begrenzten, aber dann tiefer reichenden Projekten erfolgen. Das bedeutet Begegnung vor Ort – und damit durchaus praktisch: Initiativen in ihrem Kontext beobachten, narrative Zeugnisse hören, entsprechende empirische Untersuchungen in Bewegung bringen, gewissermaßen in einer Religionswissenschaft ‚von unten' (im Sinne einer Feldarbeit), und dann die konzeptionelle, komparative und systematische Reflexion schärfen.

4. Engagierte WissenschaftlerInnen suchen im Interesse der Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Verantwortung interreligiöse Initiativen und Gruppen auf, die unter den genannten ethischen Prinzipien arbeiten. Von ihnen her lassen sich Perspektiven für die Wissenschaft gewinnen, und gleichzeitig können solche Initiativen wissenschaftlich und kritisch erforscht und/oder begleitet werden. Das kann auch bedeuten, an Orten zu forschen, wo interreligiöse Begegnung notwendig und unausweichlich ist, wie in der Pflege, in Krankenhäusern, Altenheimen oder Sozialstationen (Fuchs 2009). Engagierte Religionswissenschaft ist keine Einbahnstraße der Wissensvermittlung, sondern steht im reziproken Verhältnis zu ihren Forschungssubjekten.

5. Durch das reziproke Verhältnis von Forschungssubjekten im doppelten Sinn sind durch das Engagement über die Forschung hinausreichende Konsequenzen möglich und vielleicht sogar nötig; Menschen, die sonst keine Stimme haben, werden gehört. Real vorhandene interreligiöse Begegnungen im weiten Sinne (in Frauenarbeit, in Verbänden, in sozialen Einrichtungen) können so für die religionswissenschaftliche Theoriebildung an Bedeutung gewinnen. Im interreligiösen Dialog engagierte ‚Experten' und auch ReligionswissenschaftlerInnen können davon (und auch darüber) lernen, was tatsächlich interreligiöse Praxis zwischen den Menschen ist und wie diese Praxis die theoretischen Bestände in Bewegung bringt, manchmal sogar sprengt. Ein derart engagierter Praxisbezug ist nicht nur Anwendung der Religionswissenschaft, sondern kann ihr integraler Bestandteil werden.

Schluss

Ich habe die eingangs geschilderte Anfrage abgelehnt, obwohl ich eine engagierte Religionswissenschaft vertrete und für interreligiöse Dialoge eintrete. Doch *dieses* konkrete Ansinnen schrieb mir als Religionswissenschaftlerin eine Rolle aus der Vogelperspektive zu. Ich sollte wertend

moderieren, die Teilnehmenden beobachten, analysieren und korrigierend zugunsten bestimmter religiöser Interpretationen eingreifen, sollte eine vom Initiator angestrebte konsensuale Mitte durchsetzen, oder einen ‚Kompromiss' durch ‚Verstehen' und ‚Vermitteln' herbeiführen. Das hätte aber die Teilnehmenden nicht ernstgenommen und ein unangemessenes *top-down*-Verhältnis suggeriert.

Den interreligiösen Dialog vor Ort führen Menschen, die einen konkreten Ort für sich in ihrer religiösen Tradition gefunden haben. Sie repräsentieren also sich, vielleicht auch noch eine Gruppierung, die eine ähnliche Einstellung vertritt. Nur bei gemeinsamer Arbeit erkundet und entdeckt man die religiösen Orte derer, die sich auf einen Dialog oder ein Engagement einlassen. Für die VertreterInnen der Religionswissenschaft kann dies dann in Absprache mit den Beteiligten wiederum zum Ort der Forschung und Analyse werden – oder zum Ort des Engagements, wo sie dann aber Beteiligte werden, deren Rolle darin je neu zu klären ist.

Literatur

Adorno, Theodor W. 1964. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main.

Bechmann, Ulrike. 2000. Vom Dialog zur Solidarität. Das christlich-islamische Gespräch in Palästina. Trier.

Bechmann, Ulrike. 2007. Gestörte Grabesruhe. Idealität und Realität des interreligiösen Dialogs am Beispiel von Hebron / al-Khalil. Berlin.

Bechmann, Ulrike. 2008. Der Karikaturenstreit. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Rede über Religion unter den Bedingungen globalisierter Medien. In: Reinhold Esterbauer / Peter Ebenbauer / Christian Wessely (Hg.), Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform. Stuttgart, 19–39.

Berner, Ulrich. 2006a. Erwählungsglaube und Rassismus. Das Alte Testament und die Entstehung der Apartheid-Ideologie. In: Joachim Kügler (Hg.). 2006. Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Internationales Bibel-Symposium Graz 2004, Münster, 134–149.

Berner, Ulrich. 2006b. „Einführung: Religionswissenschaft und Religionskritik", in: ZfR 14: 107–110.

Bourdieu, Pierre. 2002. „Für eine engagierte Wissenschaft", in: Le Monde diplomatique. Deutsche Ausgabe TAZ, Februar 2002, 3.

Dehn, Ulrich. 2008. Interreligiöser Dialog. Grundüberlegungen. In: Klöckner / Tworuschka 2008: 238–250.

Elsas, Christoph. 1994. Vom Aufnehmen zum Weitergeben und Übertragen. Zur Einführung. In: Ders. u. a. (Hg.). 1994. Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Fest-

schrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag. Berlin, New York, XX-XXXVI.
Foschepoth, Josef. 2003. Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Christlich-Jüdischen Zusammenarbeit. Göttingen.
Franke, Edith / Verena Maske. 2008. Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis. In: Klöckner / Tworuschka 2008: 63–75.
Fuchs, Ottmar. 2009. „Caritaseinrichtungen als Orte interreligiöser Praxis", in: ThQ 189: 262–272.
Fuchs, Ottmar. 2003. Die Anderen. Gefahr oder Rettung? In: Heinrich Schmidinger (Hg.), Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext (Salzburger Hochschulwochen 2003), Salzburg, 52–84.
Hintersteiner, Norbert. 2003. Dialog der Religionen. In: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck u. a., 834–852.
Hock, Klaus. 2002. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt.
Horyna, Bretislav. 2007. Söldner der Argumentation. Tatsachen, Evidenz und Objektivität in der Religionswissenschaft. In: Yousefi u. a. 2007: 145–167.
King, Ursula. 2005. Gender-Critical Turns in the Study of Religion. In: Ursula King / Tina Beattie (Hg.), Gender, Religion and Diversity: Crosscultural Approaches, London, New York, 1–10.
Kippenberg, Hans Gerhard / Kocku von Stuckrad. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München.
Klinkhammer, Gritt M. / Steffen Rink / Tobias Frick (Hg.). 1997. Kritik an Religionen, Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Marburg.
Klinkhammer, Gritt / Hans-Ludwig Frese / Ayla Satilmis / Tina Seibert. 2011. Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie. Bremen.
Klöckner, Michael / Udo Tworuschka (Hg.). 2008. Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf. Köln u. a.
Krüggeler, Martin u. a. 2002. Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen? Zürich.
Mehlhorn, Annette. 2006. „Difference as a Bridge to Religious Encounter: Facing Interfaith Dialogue through Gender Studies", in: Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen 14: 143–156.
Nassehi, Armin. 2010. Mit dem Taxi durch die Gesellschaft. Soziologische Storys, Hamburg.
O'Neill, Maura. 2007. Mending a Torn World. Women in Interreligious Dialogue, New York.
Peirce, Charles S. 1970. Schriften II, Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Frankfurt/M.
Reiss, Wolfram. 2007. Anwendungsorientierte Religionswissenschaft. In: Yousefi u. a. 2007: 289–306.

Schmiedel, Michael A. 2008. Interreligiöser Dialog als Aufgabe angewandter Religionswissenschaft. In: Klöckner / Tworuschka 2008: 228–237.
Schumann, Olaf. 2007. Anmerkungen zur gesellschaftlichen Verantwortung der Religionswissenschaft. In: Yousefi u. a. 2007: 187–206.
Searle, John R. 1983. Speech Acts. Cambridge 1969 (deutsch *Sprechakte*, Frankfurt).
Strahm, Doris / Manuela Kalsky (Hg.). 2006. Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen. Ostfildern.
Vött, Matthias. 2002. Interreligiöse Dialogkompetenz. Ein Lernprogramm für den muslimisch-christlichen Dialog. Frankfurt.
Wettach-Zeitz, Tania. 2008. Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace-Initiative in Bosnien-Herzegowina. Stuttgart.
Yousefi, Hamid Reza / Klaus Fischer / Ino Braun / Wolfgang Gantke (Hg.). 2007. Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven. Nordhausen

Anhang: Arbeitshilfen

Florian Jeserich, Moritz Klenk, Michael Stausberg

Die Kapitel des vorliegenden *Bandes* richten sich an verschiedene Lesergruppen, primär aber an Studierende der Religionswissenschaft. Die Beiträge können im Verbund gelesen werden oder in Auswahl. Zum besseren Verständnis bzw. zur tieferen Durchdringung der Texte (sowie als Einübung in die Lektüre wissenschaftlicher Texte überhaupt) schlagen wir in diesem Anhang vier Vertiefungsstrategien und Arbeitsschritte vor, die für EinzelleserInnen nützlich sein, im Unterrichtszusammenhang aber auch auf verschiedene TeilnehmerInnen verteilt werden können, da sie logisch nicht aufeinander aufbauen: (1) Begriffe; (2) Gedankengänge; (3) Hintergrundwissen; (4) Zusammenhänge. Die ersten beiden Herangehensweisen sind primär textimmanent orientiert, während die letzten beiden über das jeweilige Kapitel hinausweisen.

1. Begriffe

Die Lektüre der Kapitel führt die LeserInnen in die religionswissenschaftliche Fachsprache ein. Die flüssige Beherrschung des Vokabulars macht aus Studierenden potenzielle TeilnehmerInnen an der wissenschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft.

Zu jedem Kapitel werden daher in diesem Anhang einige Begriffe aufgelistet, die wichtig für das Verständnis des jeweiligen Textes sind und die Erschließung weiterer Zusammenhänge fördern. Die LeserInnen können sich auf diese Weise eine Art religionswissenschaftliches Glossar erarbeiten.

Konkrete Arbeitsaufgaben sind beispielsweise (a) das Nachschlagen der Begriffe in allgemeinen oder fachspezifischen Wörterbüchern, Enzyklopädien oder der im Literaturverzeichnis des jeweiligen Kapitels angegebenen Fachliteratur und (b) das eigenständige Herausarbeiten von Definitionen. Sowohl die Definitionen als auch die Funde aus den Nachschlagewerken können im Unterricht (z. B. in Gruppenarbeit) vergleichend diskutiert werden.

Aus Platzgründen sind unten nur die vorgeschlagenen Begriffe aufgeführt; diese Listen sind dann auf folgende Weise zu lesen:

- Informieren Sie sich über den Begriff … anhand eines Nachschlagewerks.[1] Vergleichen Sie sodann die verschiedenen Begriffsbe-

1 Einige religionswissenschaftliche Lexika und Enzyklopädien sind in der Bibliographie des Einleitungsessays (oben S. 29) aufgeführt.

stimmungen und diskutieren Sie die Abweichungen. (Das eignet sich gut für Gruppenarbeit.)

- Definieren Sie den Begriff … (eventuell mit der Zusatzaufgabe: und begründen/erläutern Sie Ihre Definition in einem kurzen Essay von … [z.B. 400] Wörtern). In Gruppenarbeit: Vergleichen Sie die verschiedenen Definitionen, diskutieren Sie Stärken und Schwächen der jeweiligen Definition und erarbeiten Sie gegebenenfalls gemeinsam eine neue Definition.

2. Gedankengänge

Die in den Kapiteln verwendete Begrifflichkeit ist Teil gedanklicher und argumentativer Zusammenhänge. Es ist eine gängige Leseerfahrung, dass man einem Text folgen kann, sich aber damit schwer tut, die Argumentation des Textes nachzuzeichnen. Dabei geht es zunächst darum, Kernaussagen oder Hauptpunkte zu isolieren und den logischen Zusammenhang des Gedankengangs zu rekonstruieren. Diese Schritte sind wichtig nicht nur für das Textverständnis, sondern auch für die weitere Auseinandersetzung mit dem Thema des jeweiligen Kapitels (und für wissenschaftliches Arbeiten im Allgemeinen). Es geht nicht nur darum, *was* der Text (bzw. der Autor/die Autorin) sagt, sondern auch *warum* er/sie dies tut; hier geht es also um Begründungen von Aussagen und deren argumentativen Zusammenhang.

Die vertiefende Beschäftigung mit Argumenten und Argumentation der Kapitel soll im Folgenden anhand von einigen Fragen zum jeweiligen Text angeregt werden.

Die von uns angebotenen Fragen sind dabei nur als Vorschläge zu sehen. LeserInnen und Dozenten/Dozentinnen sollten auch eigene Fragen entwickeln. Darüber hinaus sind beispielsweise folgende Arbeitsaufgaben zu empfehlen (a) das Erstellen von Argumentationsprotokollen (Aussage 1 > Aussage 2 > Aussage 3) und (b) der Versuch, die Argumente in die Form eines logischen Schlusses zu formalisieren bzw. zu übersetzen (z.B. Rituale haben die Funktion A; X ist ein Ritual → X erfüllt die Funktion A). Dabei sind die Prämissen (‚Rituale haben die Funktion A') nicht immer expliziert; eine Argumentationsrekonstruktion legt daher mitunter auch die Vorannahmen eines Textes frei. Eine theoretische Diskussion kann solche Vorannahmen problematisieren.

3. Hintergrundwissen

Die verschiedenen Kapitel des Bandes führen die LeserInnen nicht nur in Themen der Religionswissenschaft ein, sondern zugleich in ausgewählte oder exemplarische empirische bzw. religionsgeschichtliche Befunde. Aufgrund der Kürze der Beiträge können diese Beispiele oft nur angerissen werden, aber auch

die eher am Material orientierten Beiträge setzen ein gewisses Maß an Hintergrundwissen voraus. Die Kapitel bieten daher allesamt einen guten Ausgangspunkt für beispielhafte Ausflüge in die weite Welt der Religionsgeschichte.

Darüber hinaus zehren die meisten Texte von theoretischen Vorannahmen und Konzepten, die auf Grund der Platzbeschränkungen mitunter nur skizziert werden können. Die Kapitel laden daher die LeserInnen auch zu Ausflügen in die Theorielandschaften ein, um ihr theoretisches Hintergrundwissen zu vertiefen.

Aus Platzgründen werden im Folgenden nur ausgewählte, im jeweiligen Kapitel vorkommende Namen (darunter auch einige fachgeschichtliche Klassiker), Sachverhalte, Theoriebausteine oder Konzepte aufgelistet, zu denen die LeserInnen (oder TeilnehmerInnen an einer Lehrveranstaltung) relevante Informationen zu recherchieren eingeladen werden. Die eher theoretischen oder konzeptionellen Begriffe oder Namen stehen dabei an erster Stelle.

Praktisch bietet es sich dabei an, auf religionswissenschaftliche Handbücher, Nachschlagewerke, einschlägige Internetseiten und/oder (im jeweiligen Kapitel aufgeführte) Spezialliteratur zurückzugreifen und die Quellen kritisch zu betrachten. (Auch dies kann in Gruppenarbeit geschehen, wobei verschiedene TeilnehmerInnen unterschiedliche Informationsquellen heranziehen und diese dann vergleichend diskutieren. Die Arbeit kann natürlich auch so verteilt werden, dass man verschiedene TeilnehmerInnen jeweils andere Hintergründe recherchieren lässt.)

4. Zusammenhänge

Die Texte des Bandes sind in Teilen und in einer Reihenfolge angeordnet, die einen thematischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Texten auszuloten. Diese Ordnung sollte jedoch nicht den Eindruck erwecken, dass es keine Berührungspunkte zwischen den in unterschiedlichen Teilen untergebrachten Kapiteln gäbe. Der vierte Arbeitsschritt lädt die LeserInnen ein, Querverbindungen zwischen den verschiedenen Kapiteln herzustellen; die im Folgenden vorgeschlagenen Punkte führen dabei zum Teil über den Kontext der ‚benachbarten' Kapitel hinaus. In diesem Arbeitsschritt sind vergleichende Lektüre und Diskussion gefragt. Die Arbeitsaufträge greifen dafür oft ein Vergleichskriterium, einen Gesichtspunkt heraus und fordern den/die LeserIn auf, verschiedene Kapitel vergleichend zu lesen. Auf diese Weise können die verschiedenen Perspektiven und Ansätze wechselseitig ergänzt, erläutert oder auch kritisch hinterfragt werden.

Die Texte werden im Folgenden in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt, also nicht in der Reihenfolge des Inhaltsverzeichnisses. Die damit erreichte Verschiebung des Blicks kann vielleicht didaktisch hilfreich sein und das Herstellen anderer Zusammenhänge erleichtern.

* * *

Gregor Ahn: Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft [II.4]

1. Begriffe

- Heuristik
- Klassifikation
- Komparatistik
- Monotheismus
- Objektivität
- Polytheismus
- Reifikation
- Taxonomie

2. Gedankengänge

Welche Probleme wirft die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis für eine religionswissenschaftliche Komparatistik auf?

Welche grundsätzlichen Probleme soll eine differenzhermeneutische Komparatistik umgehen?

Woran sind frühere Versionen einer religionswissenschaftlichen Komparatistik gescheitert?

Woraus ergibt sich die enge Verbindung von Gottesvorstellungen und Religionsverständnis?

Welche Auswirkungen hatte die christlich-europäische Prägung des Religionsverständnisses auf die Wahrnehmung anderer Kulturen?

Warum ist die Gegenüberstellung von Monotheismus und Polytheismus problematisch?

Welche theologischen Entwicklungen trugen zur Ausweitung des Gottesbegriffs im 19. Jahrhundert bei und inwiefern?

Wieso weist der Gottesbegriff definitorische Unschärfen auf?

Inwiefern ist die Kategorie der Gottesvorstellungen nach wie vor brauchbar für die Religionswissenschaft?

Wenn keine eindeutige Definition des Gottesbegriffs gegeben werden kann – um was handelt es sich dann? Diskutieren Sie mögliche Konsequenzen für religionswissenschaftliche Fragestellungen.

Skizzieren Sie einige Untersuchungsperspektiven einer von vorneherein mit Differenzen rechnenden Komparatistik von Gottesvorstellungen (synchron und diachron).

3. Hintergrundwissen

- *Das Heilige* (Rudolf Otto)
- Friedrich Schleiermacher (1768–1834)
- Hermeneutik
- Leerer Signifikant (Ernesto Laclau)
- Religionsphänomenologie

- Vergleich als Methode der Religionswissenschaft

- Kulturprotestantismus
- Ma'at
- Osiris
- Zoroastrismus

4. Zusammenhänge

Inwiefern ist Bergunders Kapitel komparatistisch im Sinne der Prämissen von Ahn?

Wie würde man mit Stausberg das Definitionsproblem des Begriffes ‚Gott' angehen können?

Wie lässt sich Ahns komparatistisches Modell mit Hocks Konzept der Transkulturation verbinden?

Inwiefern können die Klassifikationen von Engeln (Hafner) und Göttern (Ahn) zu wechselseitigen Problemen führen? Welche Lösungen könnten in vergleichender Lektüre der beiden Texte gewonnen werden?

Kleine schlägt eine Abstufung der Transzendenz in relative und absolute Transzendenz vor. Ließe sich diese Differenzierung auch für die Erforschung von Gottesbegriffen gewinnbringend einsetzen?

Wanda Alberts: Religionswissenschaft und Religionsunterricht [III.6]

1. Begriffe

- Didaktik
- Fachdidaktik
- Lehrplan
- Religionskunde
- Religionsunterricht

2. Gedankengänge

Wie kann erklärt werden, dass Religionsunterricht bislang kaum Thema der Religionswissenschaft war? Beschreiben Sie auch wodurch sich diese Situation in jüngerer Vergangenheit verändert hat.

Wie werden in England Lehrpläne für den Religionsunterricht erstellt?

Welchen Herausforderungen steht die Religionswissenschaft bei der Entwicklung einer Fachdidaktik gegenüber?

Auf dem Feld des Religionsunterrichts handeln mehr ‚Spieler' als nur traditionelle Kirchen und Konfessionen. Beschreiben Sie das Feld anhand der Akteure und versuchen Sie deren unterschiedlichen Interessen und Positionen herauszuarbeiten. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Religionswissenschaft?

Welche unterschiedlichen Differenzierungen/Typisierungen von Religionsunterricht werden im Text vorgestellt? Welche Implikationen liegen den verschiedenen Unterscheidungen zugrunde?

3. Hintergrundwissen

- British Humanist Association
- Humanismus
- Humanistischer Verband Norwegens (Human-etisk forbund)
- „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" (LER) (Brandenburg)
- National Secular Society
- „Werte und Normen" (Niedersachsen)
- Rechtliche Aspekte des Religionsunterrichts

4. Zusammenhänge

Wie verhält sich das Engagement der Religionswissenschaft für den Religionsunterricht zum Problem der Normativität der Religionswissenschaft (Schlieter)?

Welche Konsequenzen kann die Art des verwendeten Religionsbegriffs (Stausberg) für die konkrete Entwicklung einer religionswissenschaftlichen Fachdidaktik (Alberts) haben? Diskutieren Sie Chancen und Probleme dieses Zusammenhangs.

Im norwegischen Religionsunterricht sollen Religionen ‚objektiv, kritisch und pluralistisch' dargestellt werden. Wie ist diese Forderung angesichts der Kritik an der Objektivität religionswissenschaftlicher Erkenntnis (z. B. bei Ahn) zu beurteilen?

Wie verhalten sich verschiedene Modelle des Religionsunterrichts zum Dialog der Religionen (Bechmann)?

Martin Baumann: Umstrittene Sichtbarkeit: Immigranten, religiöse Bauten und lokale Anerkennung [IV.3]

1. Begriffe

- Homo Islamicus
- Öffentlicher Raum
- Öffentlichkeit
- Repräsentanz

2. Gedankengänge

Inwiefern lässt sich der öffentliche Raum als ein Lern- und Trainingsfeld interreligiösen Zusammenlebens beschreiben?

Der Autor bringt zwei verschiedene Beispiele. Vergleichen Sie diese. Welche Ähnlichkeiten stellen Sie fest, aber auch welche Unterschiede? Sehen Sie

weitere Probleme oder Anknüpfungspunkte zu den ausgeführten Beispielen?

Dem Autor folgend hat der öffentliche Raum auch immer eine normative Dimension. Erläutern Sie inwiefern Raum normativ konnotiert sein kann.

Diskutieren Sie die konkreten Konsequenzen, die aus der Bedeutung von Raum und Sichtbarkeit für die Erforschung der religiösen Gegenwartskultur entstehen?

Welche Ziele verfolgen religiöse Gruppen als Bauherrn mit der Errichtung repräsentativer Gebäude?

In welchem Wechselverhältnis stehen ‚Sichtbarkeit' und ‚Ansehen'?

Warum stehen Immigranten oftmals unter Pauschalverdacht?

Welche Faktoren erhöhen bzw. verringern die Erfolgsaussichten der Umsetzung von religiösen Bauprojekten?

3. Hintergrundwissen

- Raumtheorie (Henri Lefebvre)
- Raum und Religion (Kim Knott)
- *spatial turn* in den Sozialwissenschaften

- Anthroposophie
- Rudolf Steiner (1861–1925)
- Sri Kamdachi Ampal Tempel in Hamm
- Streit um den Kölner Moscheebau

4. Zusammenhänge

Lesen Sie die Texte von Prohl und Baumann im Vergleich. Welche Anknüpfungspunkte können Sie zwischen dem Ansatz der Materialen Religion und dem Fokus auf Raum feststellen? Diskutieren Sie auch mögliche kritische Punkte.

Der öffentliche Raum ist nach Baumann ein „normatives und verteidigtes Terrain". Beziehen Sie dies auf das Problem der Normativität (Schlieter), und zwar sowohl auf der Gegenstandsebene als auch auf der Wissenschaftsebene.

„Umstrittene Sichtbarkeit" hat, wie die gewählten Beispiele zeigen, auch Relevanz für interreligiöse Dialoge. Vergleichen Sie die Ansätze von Bechmann und Baumann kritisch. Inwiefern könnte Sichtbarkeit und Raum als Analysekategorien die Erforschung interreligiöser Dialoge ergänzen und wie sind Aushandlungen von Bauprojekten in Hinblick auf den interreligiösen Dialog zu verstehen?

Ulrike Bechmann: Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement [V.3]

1. Begriffe

- (Interreligiöser) Dialog
- Forschungssubjekt
- Neutralität
- Objektivität
- Verstehen

2. Gedankengänge

Welche Formen und Ebenen des Dialogs der Religionen kann man unterscheiden?

Auf welche Wertgrundlage kann sich eine engagierte Religionswissenschaft berufen?

Welche Ziele kann eine engagierte Religionswissenschaft verfolgen?

Die Autorin schreibt in dem Text von der Rolle des Verstehens für den interreligiösen Dialog. Inwiefern spielt Verstehen eine wesentliche Rolle? Diskutieren Sie auch die Grenzen des Verstehens.

Gibt es einen Widerspruch zwischen Objektivitätsideal und persönlichem Engagement?

Beschreiben Sie das Konzept einer engagierten Religionswissenschaft mit eigenen Worten. Worin liegen die Vorteile aber auch die Probleme?

Welche Erwartungen werden von der Gesellschaft an die Religionswissenschaft herangetragen?

Inwiefern kann die Religionswissenschaft eine Vermittlerfunktion einnehmen?

Inwiefern könnte die religionswissenschaftliche Erforschung von interreligiösem Dialog zu einem wechselseitig gewinnbringenden Verhältnis zwischen ForscherIn und Erforschten führen? Wo liegen mögliche Gefahren verborgen?

Warum hat Bechmann die an sie gerichtete Anfrage abgelehnt? Wie hätte die Anfrage formuliert sein müssen, um die Autorin zur Mitarbeit zu bewegen?

3. Hintergrundwissen

- cultural turn(s)
- Pragmatische / pragmatistische Wende
- social turn

- Karikaturenstreit
- Palästina-Konflikt
- Weltethos

4. Zusammenhänge

Inwiefern könnte es sinnvoll sein, im Vorfeld eines größeren Bauvorhabens (Baumann) Dialoge mit anderen Religionsgemeinschaften zu führen?

Welche Rolle spielt eine Genderperspektive (Franke/Maske) für die Erforschung des interreligiösen Dialogs?

Wie verhält sich religionswissenschaftliches Engagement zur Normativität von Religionswissenschaft (Schlieter)?

Interreligiöser Dialog in einer *bottom-up*-Perspektive nimmt auch Alltagsphänomene von Religion in den Blick. Wie lassen sich die Texte von Beinhauer-Köhler und Bechmann im Vergleich lesen?

Diskutieren Sie anhand der Texte von Bechmann, Bergunder und Klinkhammer, ob und inwiefern die religionswissenschaftliche Erforschung interreligiöser Initiativen auf diese zurückwirkt bzw. ob und inwiefern die erforschten Subjekte die Forschergemeinschaft beeinflussen.

Bärbel Beinhauer-Köhler: „Von einem Franken, der kein Schweinefleisch aß": Die Begriffe ‚Religion' und ‚Alltag' als Zugänge zu einer arabischen Anekdote des 12. Jahrhunderts [IV.5]

1. Begriffe

- Alltag
- Habitus
- Identität/Alterität
- Lebenswelt
- *mental map*
- Performanz
- Präsenz

2. Gedankengänge

Wie und in welchen Zusammenhängen wird ‚Religion' im Quellentext thematisiert?

In welchem Verhältnis stehen die Begriffe ‚Religion' und ‚Alltag'? Was hebt Religion über Alltag hinaus?

Der ‚Körper' wurde in der Religionswissenschaft lange vernachlässigt. Warum? Und inwiefern sind Prozesse der Verkörperung ein wichtiger (neuer) Gegenstand für die Religionswissenschaft?

Wie lässt sich die methodische Perspektive des Ansatzes beschreiben? Was ist das Material und wie kann sich diesem aus religionswissenschaftlicher Sicht genähert werden? Diskutieren Sie auch mögliche Probleme mit dem Material.

Welche theoretische Beziehung besteht zwischen den Begriffen ‚Lebenswelt' und ‚Habitus'?

Welche Rolle kann Religionszugehörigkeit für die Identitätsbildung spielen?

3. Hintergrundwissen

- *cultural turn*
- Lokale Religionsgeschichte (Hans Kippenberg)
- Quellenkritik
- Zivilisationstheorie (Norbert Elias)

- Kreuzzüge
- Usama ibn Munqid (1095–1188)
- Religiöse Speisegebote und -verbote

4. Zusammenhänge

Vergleichen Sie die Konstruktion von religiöser Alterität und Fremdheit in den Fallbeispielen von Bergunder, Baumann und Beinhöhler-Köhler.

Beinhauer-Köhler beschreibt im Schluss Religion als Kommunikationssystem. Lassen sich hier Anknüpfungspunkte zu anderen Texte finden, die Religion als Kommunikation verstehen? Lesen Sie die Texte von Krech und Beinhauer-Köhler im Vergleich.

Inwiefern ist die Kategorie ‚Geschlecht' (Franke/Maske) für das von Beinhauer-Köhler analysierte Quellenmaterial relevant?

Beinhauer-Köhler weist auf die ästhetisch-sinnliche Dimension alltäglicher, religiöser Rituale hin. Welche Rolle kann (religiöser) ‚Alltag' in den Beiträgen von Mohn und Pezzoli-Olgiati spielen?

Beinhauer-Köhler argumentiert, dass die Unterscheidung sakral/profan für den Religionsbegriff nicht entscheidend sei. Wie ließe sich das mit Kleine problematisieren?

Wie ist die Quelle mit Bezug auf Normen und Normativität (Schlieter) zu sehen?

Michael Bergunder: Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion' jenseits des Eurozentrismus [I.5]

1. Begriffe

- Diskurs
- Globalisierung
- Hegemonie
- Monismus
- Orient
- Reifizierung

2. Gedankengänge

Welche Rolle spielt Macht in dem Prozess der Konstruktion von Religion?

Welche Aspekte der globalen Ausbreitung von ‚Religion' kommen durch den Orientalismus in den Blick?
Warum ist es wichtig, marginalisierte Stimmen wieder zu entdecken?
Inwiefern geht eine postkoloniale Perspektive über Saids Orientalismus-Konzept hinaus?
Warum ist die Rede von einem ‚westlich-europäischen' Religionsbegriff eurozentrisch?
Warum ist es wichtig, auch den Einfluss Vivekanandas auf Deussen zu rekonstruieren?

3. Hintergrundwissen

- Orientalismus (Edward Said)
- Postkolonialismus
- Poststrukturalismus

- Swami Vivekananda (1863–1902)
- Advaita-Vedanta
- Samkhya-Philosophie
- Weltparlament der Religionen

4. Zusammenhänge

Wie lässt sich die Begegnung von Vivekananda und Deussen mit dem Modell der Relationalität (Bretfeld) beschreiben?
War die Beziehung Deussen-Vivekananda ein frühes Beispiel für den Dialog der Religionen (Bechmann)?
Unter welchem Blickwinkel können die Bemühungen von Ram Mohan Roy (Nehring) und die von Vivekananda miteinander verglichen werden?
War die Beziehung Deussen-Vivekananda eine Meister-Schüler Beziehung (Renger)?
Hock weist auf den Begriff des *cultural broker* hin. Können Deussen und/oder Vivekananda als solche bezeichnet werden?

Andreas Feldtkeller: Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion [III.3]

1. Begriffe

- Hochkultur
- Kommunikationsstruktur
- Kosmopolitanismus
- Kulturgütergemeinschaft
- Sozialform von Religion

2. Gedankengänge

Welcher Religionsbegriff liegt dem Text zugrunde? Erläutern Sie wie der Autor von hier seine weiteren Thesen entfaltet.

Der Autor argumentiert, dass die historischen Sozialformen nach wie vor von Bedeutung sind. Diskutieren Sie das Für und Wider dieser These auch anhand anderer Beispiele.

Welche Änderungen von Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion haben sich in der Moderne ergeben?

Was sind die menschheitsgeschichtlich ältesten Anzeichen für Religion?

Ist Religion eine spezifische Form menschlicher Gemeinschaft?

Welche Aspekte waren bei der Herausbildung von Hochkulturen religionsgeschichtlich besonders bedeutsam?

Welche religiösen Organisationsformen bzw. Rollen propagierten Religionen der Menschheitskommunikation?

3. Hintergrundwissen

- Idealtypus
- *Myth-ritual-school*

- Ägyptische Königsideologie
- Der edle Achtfache Pfad
- Mysterienreligionen
- Neolithische Revolution
- Übergangsrituale

4. Zusammenhänge

Vergleichen Sie die Ausführungen von Feldtkeller und Maier: Worin bestand die besondere Bedeutung von Bestattungsriten? Versuchen Sie Feldtkellers Modell auf Maiers Analyse der Religionen der Vorgeschichte anzuwenden.

Wie unterscheidet sich Feldtkellers Projekt der interkulturellen Vergleiche von denen Ahns und Rüpkes?

Setzen Sie Feldtkellers Aussagen zu einführender religiöser Kommunikation in Bezug zu Krechs Ausführungen zu erfolgreicher religiöser Kommunikation.

Lesen Sie die Texte von Prohl, Wilke und Feldtkeller im Vergleich. Inwiefern könnte eine Kombination der Perspektiven gewinnbringend sein? Diskutieren Sie den möglichen Zusammenhang von materialen, klanglichen Ausprägungen und Sozialform und Kommunikationsstrukturen.

Edith Frank & Verena Maske: Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender [II.1]

1. Begriffe

- Androzentrismus

- Gender
- Geschlecht
- Heteronormativität
- Misogynie
- *Sex*
- Wertneutralität

2. Gedankengänge

Woraus resultiert möglicherweise eine Zurückhaltung der Religionswissenschaft gegenüber den Gender Studies?

Wieso sind auch die Gender Studies eurozentrisch?

Warum kann eine genderorientierte Religionswissenschaft nicht (mehr) ‚wertneutral' sein?

Welche unterschiedlichen Geschlechtsbegriffe werden im Text genannt? Wie stehen sie im Verhältnis zueinander und was lässt sich über sie aussagen?

Warum ist eine Gender-Perspektive unabkömmlich für jede religionswissenschaftliche Forschung? Finden und überlegen Sie sowohl explizite als auch implizite Prämissen.

Skizzieren Sie einige Theoriemodelle zum Verhältnis von *sex* und Gender.

Inwiefern dienen Religionen der Konstruktion von Geschlechterverhältnissen? Überlegen Sie gegebenenfalls Ihnen bekannte Beispiele. Lässt sich dieses Konstruktionsverhältnis eventuell auch umkehren?

Wie vollzieht sich der Zusammenhang von Macht und Geschlecht?

Wieso ging von der genderorientierten Religionswissenschaft eine Kritik an der Textzentriertheit der älteren Religionswissenschaft aus?

3. Hintergrundwissen

- *Doing gender*
- Feminist studies
- Men's Studies
- Queer-Studies
- Women Studies

- Geschlechtrestriktionen bei der Zulassung zum Priesteramt
- Geschlechtssymbolik in Initiationen

4. Zusammenhänge

Postkolonialismus, Gender und der Eurozentrismusvorwurf in der Religionswissenschaft: Wie lässt sich die Gender-Perspektive in einen postkolonialen Theoriekontext einordnen? Welche Probleme oder Synergien könnten sich ergeben? – Vergleichen Sie die Texte von Franke/Maske, Bergunder und Nehring.

Nehring, Klinkhammer und auch Franke/Maske verwenden den Begriff des *othering*. In welchen unterschiedlichen Kontexten wird dieser Begriff auf welche Weise eingesetzt?

Wie ließe sich eine genderkritische Perspektive an den Dialog der Religionen anlegen (Bechmann)?
Wie verhält sich genderorientierte Religionsforschung zu Problemen der Normativität (Schlieter)?
Gender und Kommunikation: Lässt sich Gender als kommunikative Konstruktion verstehen und wie verhält sich das zu einem Begriff von ‚Religion als Kommunikation' (Krech)?

Johann Ev. Hafner: Religionswissenschaftliche Kategorienbildung – am Beispiel ‚Engel' [II.3]

1. Begriffe

- Beobachtungen erster/zweiter Ordnung
- Etymologie
- Theophanie
- Transzendenz/Immanenz

2. Argumente

Warum verortet Hafner die Religionswissenschaft zwischen Volkskunde und Theologie?
Was macht Engel aus kognitionswissenschaftlicher Perspektive plausibel?
Welche Konsequenzen hatte das Alleinverehrungsverbot von JHWH für die Ausformung biblischer Engelkonzeptionen?
Inwiefern sind Engel Reste eines älteren Polytheismus?
Welche Funktion erfüllen Engel aus systemtheoretischer Sicht?

3. Hintergrundwissen

- Animismustheorie (Edward B. Tylor)
- Archetypentheorie (Carl-Gustav Jung)
- *Hyperactive agency detection device* / HADD (Justin L. Barrett)
- *Die Religion der Gesellschaft* (Niklas Luhmann)

- Elfen
- Pseudo-Dionysios
- Scholastik
- Septuaginta
- Seraphen/Cherubim

4. Zusammenhänge

Engel sind ein beliebtes Motiv. Welchen Beitrag könnte eine auf Visualität ausgerichtete Religionswissenschaft (Pezzoli-Olgiati) für die Engelforschung leisten?

Könnte das Programm der Materialen Religion (Prohl) auch auf den Gegenstand ‚Engel' angewendet werden?
Vergleichen Sie die Unterscheidung niedrig-/hoch-transzendent mit der von relativer und absoluter Transzendenz (Kleine).
Auf welche Weise sind Engelvorstellungen bzw. -klassifikationen von Wahrnehmungsräumen (Mohn) abhängig? Auf welche Weise generieren diese Vorstellungen/Klassifikationen Wahrnehmungsräume?

Klaus Hock: Transkulturation und Religionsgeschichte [V.2]

1. Begriffe

- *Agency*
- Contact zone
- Cultural brokers
- Hybridisierung
- Kultur
- Subalterne
- Synthetisierung

2. Gedankengänge

Welche religionsgeschichtlichen Vorgänge wurden durch das *othering* ausgelöst?
In welchem Verhältnis stehen Religion und Kultur und wie lässt sich dieses aus religionswissenschaftlicher Perspektive beschreiben?
Schildern Sie grundlegende theoretische Änderungen des Kulturkonzepts.
Wie haben sich die *cultural turns* für das Fach der Religionswissenschaft bemerkbar gemacht?
Wie lässt sich Transkulturation im Spannungsverhältnis zwischen Globalisierung und Partikularisierung verstehen?
Mittels der Perspektive der Transkulturation kann die Aufmerksamkeit auch auf Machtbeziehungen gelenkt werden. Worin bestehen die Zusammenhänge zwischen Kultur, Religion und Macht?
Diskutieren und erläutern Sie einige sich aus dem Konzept der Transkulturalität ergebende religionsgeschichtliche Perspektiven.

3. Hintergrundwissen

- *Cultural studies* vs. Kulturwissenschaft(en)
- *Empowerment*
- Funktionalismus
- Moderne/Modernisierung

- Afrikanisch-unabhängige Kirchen
- Ewe-Kirche
- Pfingstbewegung
- Satyagraha

4. Zusammenhänge

Hock nennt Christianisierung als Beispiel für Transkulturation. Kann dieses Konzept dabei helfen, die Entstehung asiatischer Christentümer (Hutter) zu analysieren?

Inwiefern begegnet das Konzept der Transkulturation dem Vorwurf des religionswissenschaftlichen Eurozentrismus? Diskutieren Sie die Texte von Nehring, Bergunder und Hock im Vergleich.

Hock schreibt von einem „Joint Venture zwischen Kolonisator und Kolonisierten". Inwiefern kann die Begegnung von Deussen und Vivekananda (Bergunder) als ein solches verstanden werden?

Mehrere Autoren (Bergunder, Kollmar-Paulenz, Hock, Hutter, Nehring, Stausberg) gehen auf die Verknüpfung von Religion(en) und Kolonialismus ein. Was wird über diesen Zusammenhang ausgesagt?

Die Texte von Bretfeld und Hock weisen mehrere Berührungspunkte auf. Vergleichen Sie die beiden Texte und achten Sie dabei besonders auf die Konzepte ‚Dynamik', ‚Transfer' und ‚Purifikation'.

Beziehen Sie das Transkulturalitätskonzept auf die *structure/agency*-Problematik (Nehring).

Manfred Hutter: Das Christentum in Asien als religionswissenschaftlicher Gegenstand [II.6]

1. Begriffe

- Adaption
- Akkommodation
- Diaspora
- Inkulturation
- Mission

2. Argumente

Warum ist die Beschäftigung mit dem Christentum in Asien religionswissenschaftlich relevant?

Beschreiben Sie den Wandel von einer ‚West-Kirche' zu einer ‚Welt-Kirche'; welches sind die maßgeblichen Gründe für diese Entwicklungen?

Welche Rollen spielt Religion für die Konstitution sozialer Gruppierungen und Minderheiten?

Warum findet das Christentum in Asien vor allem unter marginalisierten Gruppen Verbreitung?

In welchem Zusammenhang stehen das Christentum und die De-Kolonialisierung Asiens?

Was ist Religionskolonialismus?

Was beinhaltet eine Ethnologie des Christentums?

3. Hintergrundwissen

- Christentumsforschung und Religionswissenschaft
- Religion und ethnische Minderheiten

- Edinburgh Konferenz (1910)
- Mission im Asiatischen Raum: Zugänge, Entwicklungen, Strategien
- Ökumenischer Rat der Kirchen
- Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965)

4. Zusammenhänge

Wie ließe sich mit Hock die Entwicklung des Christentums in Asien fassen? Welche möglichen Fragestellungen können Sie sich vorstellen?
Wie lässt sich die Asiatisierung des Christentums in postkolonialer Sicht beschreiben (Bergunder, Nehring)?
Inwiefern könnte die Asiatisierung des Christentums als Verflechtungsgeschichte (Bretfeld) analysiert werden?

Christoph Kleine: Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung [I.3]

1. Begriffe

- Ausdifferenzierung
- Kontingenz
- Säkular
- Transzendenz/Immanenz

2. Argumente

Inwiefern kann man von Religion auch in außereuropäischen und vormodernen Kontexten sprechen? Diskutieren Sie auch die möglichen Einwände.
Wie definiert der Autor ‚Religion' und wie begründet er das?
Wie beschreibt der Autor das Verhältnis von Religion und Politik? Inwiefern ist dieses Verhältnis relevant für die Frage nach der Universalität der Unterscheidung religiös/säkular?
Warum darf man aus dem Fehlen eines begrifflichen Äquivalents nicht auf das Fehlen des begrifflich Bezeichneten schließen?
Wie hängt die Unterscheidung von Immanenz/Transzendenz mit der Ausdifferenzierung von Religion zusammen?
Warum ist die Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Transzendenz für den japanischen Buddhismus von Bedeutung?

3. Hintergrundwissen

- Familienähnlichkeit (Ludwig Wittgenstein)

- Religion als Funktionssystem (Niklas Luhmann)
- Soziologische Systemtheorie
- *Primitive Culture* (Edward B. Tylor)

- Nirvana
- Samsara
- Tenno

4. Zusammenhänge

Religion als Kommunikationssystem: Lesen Sie die Texte von Krech, Kleine und Hafner im Vergleich. Wie lässt sich das gemeinsame systemtheoretische Verständnis der drei Autoren beschreiben? Worin könnten die Texte sich aber auch wechselseitig ergänzen?

Ist Religion ein modernes Phänomen? Diskutieren Sie anhand der Texte von Kleine, Maier und Stausberg das Für und Wider der These.

Könnte Kleines Text helfen, die schwer fassbaren Phänomene, die Makrides beschreibt, schärfer zu umreißen? Oder müsste man mit Makrides den Religionsbegriff von Kleine problematisieren?

Beschreiben Sie die Übernahme des Buddhismus nach Japan als Transkulturation (Hock).

Religion, Kommunikation und Medien: Inwiefern könnte das Religionsverständnis von Kleine die Perspektive von Krüger ergänzen? Kommt dadurch eventuell mehr oder anderes in den Blick? Wären methodische Konsequenzen für eine religionswissenschaftliche Medienforschung denkbar?

Unter Rückgriff auf Systemtheorie beschreiben Lüddekens und Kleine die Rolle von Religion in der Gesellschaft. Wie lassen sich die Texte wechselseitig ergänzend, aber auch kritisch hinterfragend lesen?

Gritt Klinkhammer: Zur Performativität religionswissenschaftlicher Forschung [II.2]

1. Begriffe

- Aushandlungsprozess
- Authentizität
- *Othering*
- Performativität
- Quietismus

2. Gedankengänge

Beschreiben Sie den *pragmatic turn* – wie veränderte dieser das Verhältnis von Religionswissenschaft zu ihrem Gegenstand?

Welche Konsequenzen hatte die gesellschaftliche Wahrnehmung von Pluralität der Religionen für die Religionswissenschaft?

Inwiefern können die Forschungen Müllers und Tholucks als (religiöse) Sinnsuche oder gar als religiöses Konkurrenzunternehmen verstanden werden?

Auf welche Weisen wirkt sich die Religionswissenschaft auf ihren Gegenstand aus?
Inwiefern versteht eine diskursive Theorie Religion nicht als etwas Substanzielles?

3. Hintergrundwissen

- Friedrich Max Müller (1823–1900)
- *Pragmatic turn*
- Teilnehmende Beobachtung
- Wilfred Cantwell Smith (1916–2000)
- Sufismus

4. Zusammenhänge

Religionswissenschaft und ihr Gegenstand – ein Verhältnis wechselseitiger Konstruktion? Wie stellen Nehring, Bergunder und Klinkhammer dieses Verhältnis dar? Lesen Sie vergleichend.
Religionswissenschaft und Normativität: Rollendifferenzierung als Ausweg? – Könnte die von Schlieter vorgeschlagene Rollendifferenzierung zur Lösung der von Klinkhammer aufgeworfenen Probleme beitragen? Argumentieren Sie das Für und Wider.
Inwiefern ist Tholucks Sufismus-Bild ein Beispiel für Saids Orientalismus-Theorie (Bergunder)?
Vergleichen Sie das Religionsverständnis Klinkhammers mit dem von Prohl.
Wie verhält sich die hier vertretene Position zum aktiven Engagement im interreligiösen Dialog bei Bechmann?

Karénina Kollmar-Paulenz: Außereuropäische Religionsbegriffe [I.4]

1. Begriffe

- Dharma
- Eurozentrismus
- synchron/diachron
- Weltreligion
- Soteriologie

2. Argumente

Inwiefern beinhaltet das Sprechen von außereuropäischen Religionsbegriffen eine zirkuläre Struktur?
Wie würden Sie die Art der Religionsdefinition der Autorin bezeichnen? Wie begründet sie ihre Wahl?
Wie vollzog sich die Verbreitung des Buddhismus in der Mongolei?

Welche methodischen Anforderungen sind an die Rekonstruktion außereuropäischer Religionsbegriffe zu stellen?
Was versteht die Autorin unter einer diachronen Erforschung außereuropäischer Wissensordnungen?

3. Hintergrundwissen

- Der Vergleich als religionswissenschaftliche Methode

- (Tibetischer) Buddhismus
- Dalai Lama
- Gelugpa
- Schamanismus

4. Zusammenhänge

Ist Religion eine europäische Kategorie? Lesen Sie die Texte von Bergunder, Kleine, Nehring, Kollmar-Paulenz und Stausberg im Vergleich und bilanzieren Sie die vorgebrachten Argumente.
Beschreiben Sie die Herausbildung der mongolischen Religionsterminologie als Beispiel von Transkulturation (Hock).
Inwiefern lässt die mongolische Religionsterminologie auf Innen- und Außengrenzen von Religion schließen (Krech)?

Volkhard Krech: Religion als Kommunikation [I.2]

1. Begriffe

- Immanenz/Transzendenz
- Innengrenze/Außengrenze
- Kommunikation (Luhmann)
- Kontingenz

2. Argumente

Wie beeinflusst der Kontext die Möglichkeiten der Anschlusskommunikation?
Was bedeutet ‚erfolgreiche Kommunikation'?
Wie unterscheidet sich religiöse von anderen Formen der Kommunikation und welche konkreten, unterschiedlichen Formen nimmt religiöse Kommunikation an?
Wie unterscheidet sich der religiöse Transzendenzbezug von nicht-religiösem?
In welchem besonderen Verhältnis stehen Ikonizität und Indexikalität im Fall der religiösen Kommunikation?
Inwiefern und warum müssen Sinnüberschüsse religiöser Kommunikation eingeschränkt werden – und wie wird das realisiert?
Welche Funktion hat religiöse Kommunikation?

Was meint die Unterscheidung von Innen- und Außengrenzen religiöser Kommunikation und wie werden diese konstruiert? Wie können diese Grenzen religionswissenschaftlich beobachtet und untersucht werden?

Religiöse Kommunikation erzeugt und ist geprägt durch bestimmte Semantiken. Wie lässt sich die religiöse Semantik bestimmen und abgrenzen von nicht-religiöser Semantik?

3. Hintergrundwissen

- Systemtheorie (Niklas Luhmann)
- *Theorie des kommunikativen Handelns* (Jürgen Habermas)
- *Unsichtbare Religion* (Thomas Luckmann)
- Tropus/Tropen

- Talmud
- King James Bible

4. Zusammenhänge

Stausberg unterscheidet vier Grundfragen von Religionstheorien. Wie wären diese mit Krech zu beantworten?

Vergleichen Sie die Transzendenzbegriffe von Krech und Kleine.

Die Texte von Lüddeckens, Krech, Kleine und Kollmar-Paulenz im Vergleich: Wie ließe sich die Ausdifferenzierung von Religion beschreiben? Gibt es auch gegensätzliche Tendenzen? Diskutieren Sie Pro und Contra der These einer Ausdifferenzierung von Religion.

Wie ist das Zusammenspiel von religiöser Semantik und religiösen Sozialformen mit Feldtkeller zu bestimmen? Wo sehen Sie hier Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Krech?

Religion, Codierung und Medien: Inwiefern könnte das Verständnis von Religion als Kommunikation bei Krech den Ansatz von Krüger ergänzen? Sehen Sie auch Grenzen eines Vergleichs?

Religion als Kommunikation – Kommunikation als Text, Klang Ritual? Mit ‚Religion als Kommunikation' setzt Krech einen besonderen Fokus für die Religionswissenschaft. Ließe sich dieser Ansatz durch Wilkes Perspektive ergänzen?

Oliver Krüger: Hörfunk und Fernsehen – Dimensionen und Zugänge für die religionswissenschaftliche Forschung [II.7]

1. Begriffe

- Homiletik
- Medienprofil (von Religionen)
- Medium

- Religionsprofil (von Medien)
- Sekte

2. Gedankengänge

Welche drei Dimensionen müssen bei der Analyse der Medien Funk und Fernsehen berücksichtigt werden? Wie kann Religion hier eine Rolle spielen?

Welche Aspekte/Ebenen der radiophonen Vermittlung von Religion dürfen nicht vernachlässigt werden?

In welchen Formen tritt Religion in Hörfunk und Fernsehen auf? Inwiefern hat sich die Rolle und Bedeutung von Religion gewandelt?

Welche Methoden sind zur Erforschung von Medieninstitutionen geeignet?

Warum ist es für die religionswissenschaftliche Medienforschung wichtig, ein einfaches Sender-Empfänger-Modell zu überwinden?

Welche Privilegien haben die Großkirchen im deutschen Rundfunk?

3. Hintergrundwissen

- (Qualitativ/quantitative) Inhaltsanalyse
- Medienforschung
- Rezeptionsforschung

- Drittsenderecht
- Radio Vatikan
- Universelles Leben

4. Zusammenhänge

Ändern moderne Medien die Wahrnehmungsräume von Religion(en) (Mohn)? Versuchen Sie eine Kombination der Ansätze.

Wie religiöse Bauten (Baumann), so tragen auch religiöse Hörfunk- und Fernsehbeiträge zur öffentlichen Sichtbarkeit von Religion(en) bei. Ist die mediale Repräsentation religiöser Gruppen ähnlich umkämpft?

Religion als Kommunikation (Krech) in Funk und Fernsehen (Krüger): Welchen Einfluss haben Verbreitungsmedien auf die konkrete religiöse Kommunikation und umgekehrt?

Wie ließen sich Engel als Gegenstand der Religionswissenschaft (Hafner) aus medienanalytischer Perspektive (Krüger) verstehen?

Ist ‚Medienreligion' eine säkulare Religion (Makrides)?

Medien im Einsatz: Inwiefern könnten der *auditive turn* (Wilke) und die Perspektive der Materialen Religion (Prohl) die medientheoretische Perspektive Krügers ergänzen?

Dorothea Lüddeckens: Religion und Medizin in der europäischen Moderne [III.5]

1. Begriffe

- Ausdifferenzierung
- Entdifferenzierung
- Medikalisierung

- Alternative Medizin
- Ganzheitlichkeit
- Resilienz

2. Gedankengänge

Die Autorin spricht bezüglich der Entstehungsgeschichte von Medizin von Ausdifferenzierung. Versuchen Sie den Prozess der Ausdifferenzierung mit eigenen Worten wiederzugeben und gehen Sie dabei besonders auf die beiden Begriffe von ‚Heil' und ‚Heilung' ein.

Versuchen Sie die Prozesse und Beispiele der Entdifferenzierung von Religion und Medizin darzustellen. Welche Faktoren tragen dazu bei, dass Medizin und Religion wieder eine größere Affinität zueinander entwickeln?

An welcher Semantik können viele alternativmedizinische Verfahren erkannt werden?

Schildern Sie einige Beispiele für die jüngere Blüte rituell-religiöser Behandlungsweisen.

Inwiefern passen die geschilderten Entwicklungen zur Religionsdefinition von Hervieu-Léger?

3. Hintergrundwissen

- *Dedifferentation* (Edward Tiryakian)
- Populäre Religion
- Professionalisierung

- *Mindfulness Based Stress Reduction* (MBSR)
- Transzendentale Meditation
- Krankensalbung
- Reiki
- Ayurveda
- Religiöse Energiekonzepte
- Anthroposophische Medizin

4. Zusammenhänge

Könnte auch im Verhältnis von Politik und Religion von Entdifferenzierung gesprochen werden? Diskutieren Sie das Konzept im Kontext säkularer Systeme, Kulte um Personen und politischen Religionen (Makrides).

Besteht ein Zusammenhang zwischen der historischen Entwicklung, die Lüddeckens beschreibt, und dem Prozess der Individualisierung (Rüpke)?
Vergleichen Sie Lüddeckens' Ausführungen mit Krechs Überlegungen zu Außen- und Innengrenzen religiöser Systeme.

Bernhard Maier: Vorgeschichtliche Religionen: Quellen und Deutungsprobleme [II.5]

1. Begriffe

- Bronzezeit
- Hochkultur
- Neolithikum
- Paläolithikum
- Steinzeit
- Vorgeschichte

2. Gedankengänge

Warum spielten vorgeschichtliche Religionen bislang keine große Rolle in der Religionswissenschaft?
Woraus erschließt man das Vorhandensein von Religion in vorgeschichtlicher Zeit?
Anhand welcher Arten von Quellen/Daten wird vorgeschichtliche Religion erforscht?
Auf welchen Prämissen beruht die religionswissenschaftliche Interpretation archäologischer Funde?
Inwiefern spiegelt die Deutung vorgeschichtlicher Religion die religionswissenschaftliche Theoriengeschichte?
In welchem Zusammenhang steht die gesellschaftliche Entwicklung zu der Form ihrer Religion?

3. Hintergrundwissen

- Archäologische Theorien der Anfänge von Gesellschaft
- Evolution der Spezies Mensch und ihre Relevanz für die Sozialwissenschaften
- Radiokohlenstoffdatierung
- DNA- oder Strontiumisotopen-Analyse

- Çatalhöyük
- Magie
- Totemismus
- Venusfigurinen
- Schamanismus

4. Zusammenhänge

Inwiefern sind Religionstheorien (Stausberg) für die Interpretation archäologischer Quellen von Bedeutung?

Die Analyse von Religion in vorgeschichtlicher Zeit hat mit der Perspektive der Materialen Religion (Prohl) den Fokus auf materiale Gegenstände gemein. Vergleichen Sie die beiden Texte: Wo liegen die Chancen aber auch die Grenzen dieser Perspektive?

Welche Kommunikations- und Sozialformen gibt es in den vorgeschichtlichen Religionen (Feldtkeller)?

Welche Implikationen könnte eine genderorientierte Religionswissenschaft (Franke/Maske) für die Interpretation der Funde von bildlichen und figürlichen Darstellungen aus der Jungsteinzeit haben?

Sowohl Feldtkeller als auch Maier betonen die Bedeutung des Ahnenkultes. Warum?

Vasilios Makrides: Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme und politische Religionen [III.4]

1. Begriffe

- Ideologie
- Kult
- Monismus
- Säkular
- Säkularisation
- Säkularisierung
- Weltanschauung

2. Gedankengänge

Inwiefern steuern verschiedene Religionsbegriffe die Beurteilung der religionswissenschaftlichen Relevanz säkularer Phänomene?

In welchem Zusammenhang stehen Religion und Kultur? Wie lässt sich dieses Verhältnis beschreiben?

Welche unterschiedlichen Typen von säkularen Phänomenen werden im Text beschrieben? Wie unterscheiden sie sich in ihrem Verhältnis zu traditionellen Religionen?

Wieso scheiterte der Kult der Menschheit?

Wodurch überschritt der Marxismus-Leninismus seinen materiell-ökonomischen Charakter?

Welche Kriterien gibt es für die Unterscheidung zwischen funktionalen Religionsäquivalenten und religionsähnlichen oder quasireligiösen Projekten?

Inwiefern kann und sollte die Erforschung säkularer Phänomene Gegenstand von Religionswissenschaft sein? Diskutieren Sie Chancen und Probleme dieser Perspektive.

3. Hintergrundwissen

- Säkularisierungsdebatte
- *Ein säkulares Zeitalter* (Charles Taylor)
- Eric Voegelin (1901–1985)

- Kult der Menschheit
- Marxismus-Leninismus
- Geschichte des Kommunismus

4. Zusammenhänge

Im Vergleich zu scharfen Religionsdefinitionen (z. B. Krech, Kleine, Mohn): Welche Stärken aber auch welche Schwächen hat eine offenere Definition des religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereichs? Diskutieren Sie die Texte im Vergleich als auch im Kontext anderer Religionsbegriffe (Stausberg).

In der Grauzone zwischen Politik und Religion – handelt es sich bei den hier beschriebenen säkularen Phänomenen um Phänomene der Entdifferenzierung (Lüddeckens)? Diskutieren Sie das Für und Wider durch vergleichende Lektüre.

Vergleichen Sie die Bestimmung des Begriffs ‚säkular bei Makrides und Kleine.

Jürgen Mohn: Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume [IV.1]

1. Begriffe

- Aisthetik
- Raum
- Wahrnehmung
- Wahrnehmungsraum
- Zeichen

2. Gedankengänge

Schildern Sie die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kommunikation, Zeichensystem und Wahrnehmungsraum.

Inwiefern ist Wahrnehmen räumlich dimensioniert?

Der Autor fordert eine Anthropologie der Sinne. Inwiefern ist dies grundlegend von Bedeutung für den vorgestellten Ansatz?

Beschreiben sie in eigenen Worten die Hauptmerkmale religiöser Zeichensysteme.

Worauf muss bei der religionswissenschaftlichen Rekonstruktion von Zeichensystemen geachtet werden?

Wie unterscheidet sich religiöse von wissenschaftlicher Kommunikation?

Am Beispiel des *bhavacakra* zeigt der Autor die Anwendbarkeit des vorgeschlagenen Ansatzes. Welche neuen Deutungen werden dadurch ermöglicht,

welche Aspekte kommen in den Blick, die andernfalls vielleicht außer Acht gelassen worden wären?

3. Hintergrundwissen

- Anthropologie der Sinne
- Raum als Kategorie der Sozialwissenschaften (Lefebvre, Bourdieu)
- *spatial turn*

- Himmelsrichtungen im Buddhismus
- Samsara
- Thangka

4. Zusammenhänge

Der Autor schlägt vor, dass auch säkulare Phänomene mittels des Konzepts des Wahrnehmungsraumes in den Blick genommen werden könnten. Inwiefern könnte dieser Ansatz dazu dienen, säkulare Phänomene religionswissenschaftlich zu analysieren? Lesen Sie die Texte von Mohn und Makrides in vergleichender Perspektive.

Vergleichen Sie Mohns Verständnis von Kommunikation (und von Religion als Kommunikation) mit dem von Krech.

Inwiefern können Mohns Überlegungen zum Raum die von Baumann ergänzen?

Sowohl Prohl als auch Mohn verwenden ein Bild aus einem buddhistischen Kontext zur Illustration ihrer theoretischen Ansätze. Wie unterscheiden sich ihre Bildinterpretationen? Wie würde Mohn die Amida-Bilder deuten, und wie Prohl die *bhavachakra*-Bilder?

Andreas Nehring: Aneignung von ‚Religion' – postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus [I.6]

1. Begriffe

- *Agency/structure*
- Contact zone
- Ideologie
- Orientalismus
- Postkolonialismus
- Othering
- Subjektposition

2. Argumentation

Worin besteht der selbstreflexive Charakter von Religionswissenschaft?

In welchem Zusammenhang spricht Nehring von einem interventionistischen Charakter der Religionswissenschaft und was ist damit gemeint?

Wie verhalten sich Essentialisierung und Aushandlung religiöser Identitäten?
Welche Kritik übt Nehring an postkolonialen Ansätzen in der Religionswissenschaft?
Zu Beginn stellt sich Nehring die Fragen: „ist Religion etwas, was in allen Kulturen gleichermaßen zu finden ist, und 2. ist das so, weil ‚Religion' als eine Kategorie grundsätzlich in alle Kulturen übertragen werden kann?" – Wie beantwortet er sie?

3. Hintergrundwissen

- *Cultural Studies*
- Third space (Homi Bhabha)
- Kritik am Religionsbegriff (Timothy Fitzgerald)
- Natürliche Religion

- Hindunationalismus
- Reformhinduismus
- Welthindurat
- Weltparlament der Religionen

4. Zusammenhänge

Wie beziehen sich Nehring, Bergunder und Ahn auf die Eurozentrismus-Problematik? Vergleichen Sie die Ansätze.
Kann der Begriff der *contact zone* durch das Konzept der Transkulturation (Hock) ergänzt werden?
Vergleichen Sie den interventionistischen Charakter der Religionswissenschaft bei Nehring mit der Performativität von Religionswissenschaft bei Klinkhammer.
Wie könnte die von Nehring vorgestellte Position zu der von Bechmann in Bezug gesetzt werden?

Daria Pezzoli-Olgiati: Religion und Visualität [IV.2]

1. Begriffe

- Blickkultur
- Kultur
- Medium
- Visuelle Medien

2. Gedankengänge

Nennen Sie einige Grundunterscheidungen, mit denen das Feld von Visualität und Religion angesteckt werden kann.
Welche Arten visueller Medien gibt es und inwiefern könnten diese für Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft relevant werden?

Warum kann es sinnvoll sein, auch Texte als visuelle Medien aufzufassen?
Welche Fragen sind für die Analyse von visuellen Medien und deren religiöse Funktionen zentral?
Warum ist der religionswissenschaftliche Blick auf das Visuelle zwiespältig geblieben?
Inwiefern stellt die Auseinandersetzung mit Visualität Objektivitätsansprüche der Religionswissenschaft in Frage?
Was kennzeichnet Religionen als Welt-Bilder?
Warum hängen visuelle Medien, Blickkulturen und ‚der wissenschaftliche Blick' eng zusammen?
Weshalb ist eine selbstreflexive Haltung in der Religionswissenschaft unerlässlich?

3. Hintergrundwissen

- *Circuit of Culture*
- Visuelle Anthropologie
- Religion als Gegenstand von Kunst

- *Divina Commedia* (Dante)
- Marienverehrung und Maria in der Kunst
- Religiöse Erfahrung im Film „The Tree of Life"

4. Zusammenhänge

Welche Fragen können mit Pezzoli-Olgiati an bildliche Zeugnisse vorgeschichtlicher Religion(en) (Maier) gestellt werden?
Wie lässt sich der Bereich von Religion und Visualität genderkritisch (Franke/Maske) analysieren?
Betrachtet man Religion mit Mohn als Wahrnehmungsraum, bekommt die Perspektive der Visualität eine neue Relevanz. Versuchen Sie mögliche Überschneidungen und Kombinationen der beiden Positionen kritisch herauszuarbeiten.
Die vorgestellte Perspektive auf Religion und Visualität (Pezzoli-Olgiati) berücksichtigt alle Arten visueller Medien. Wie könnte dieser Ansatz die Erforschung von Religion in Funk und Fernsehen (Krüger) ergänzen? Lesen Sie die Texte im Vergleich.
Welche Rolle spielt Visualität in Baumanns Beitrag? Diskutieren sie auch Abb. 8 vor dem Hintergrund von Baumanns Beitrag.

Inken Prohl: Materiale Religion [IV.4]

1. Begriffe

- Diskurs
- Das Heilige
- Ikonoklasmus

- Materiale Religion
- Verkörperung

2. Gedankengänge

Warum ist Materiale Religion mehr als ein Sammelsurium religiöser Objekte?
Was sind die Chancen und Grenzen eines diskursiven Religionsbegriffs?
Mit der Kategorie des Heiligen schlägt die Autorin einen klassischen Begriff in veränderter Form vor. Beschreiben Sie die neu aufgeladene Kategorie des Heiligen in eigenen Worten. Welche Chancen und Probleme sehen Sie hier und wie könnte man ihnen begegnen?
Worin besteht das Eigentümliche von Religion?
Warum bevorzugt die Autorin den Begriff ‚Materiale Religion' vor dem Begriff ‚Religionsästhetik'?
Der Ansatz der Materialen Religion berücksichtigt mehr als nur kognitive Informationen. Welche Dimensionen werden von dem Ansatz berücksichtigt und welche Konsequenzen hat dies für die konkrete Forschung?
Woraus resultiert die religiöse Wirksamkeit der an buddhistischen Tempeln angebotenen Waren?

3. Hintergrundwissen

- Das Heilige als Kategorie der Religionswissenschaft
- Rudolf Otto (1869–1937)
- Habitus (Pierre Bourdieu)

- Amida-Buddhismus
- *Megachurches*
- Zen-Buddhismus

4. Zusammenhänge

Beziehen Sie das Religionsverständnis der Materialen Religion auf das von Religion als Kommunikation (Krech).
Inwiefern spielt Visualität (Pezzoli-Olgiati) im Amida-Buddhismus eine Rolle und inwiefern ist Visualität eine wichtige Dimension bei der Analyse religiöser Vermittlungsprozesse?
Der Ansatz der Materialen Religion tritt mit einem umfassenden Anspruch auf. Inwiefern könnte dieser Ansatz andere Zugänge ergänzen oder könnte umgekehrt durch andere Ansätze ergänzt werden? Lesen Sie Prohl im Vergleich zu z. B. Kleine, Krech, Wilke, Maier, Krüger, Feldtkeller oder Baumann.
Vor dem Hintergrund der Vielzahl möglicher Religionsdefinitionen: Wie würden Sie den vorgestellten Religionsbegriff verorten (Stausberg)?
Vergleichen Sie wie Ahn und Prohl mit dem Begriff des Heiligen umgehen.

Almut-Barbara Renger: Meister-Jünger und Lehrer-Schüler Verhältnisse in der Religionsgeschichte [III.7]

1. Begriffe

- Genealogie
- Initiation
- Jünger
- Lehrer/Schüler
- Meister

2. Gedankengänge

Wodurch erhalten religiöse Meister ihre Autorität?
Inwiefern ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis für viele Religionen typisch?
Wie kam es zur Popularisierung des Meisterbegriffs in der Moderne?
Warum begann die Religionswissenschaft sich mit dem Phänomen Meister zu beschäftigen?
Wie bestimmt Wach das Meister-Jünger-Verhältnis und worin bestehen die Grenzen seiner Deutung?
Auf welche Weise verändern der technologische und gesellschaftliche Wandel das Modell der Meister-Jünger-Beziehung?
Zeichnen Sie die Entwicklung des ‚Meisters' vom Gottmenschen zum Dienstleister nach.

3. Hintergrundwissen

- Joachim Wach (1898–1955)
- Typologie der Herrschaft (Max Weber)
- Typologie religiöser Spezialisten (Max Weber)
- Charisma (Max Weber)

- Esoterik
- Guru/Gurvi
- Rosenkreuzer
- Stefan George (1868–1939)

4. Zusammenhänge

Kann ein Meister-Schüler-Verhältnis unter Umständen auch als Personenkult (Makrides) analysiert werden?
Renger erwähnt Bruderschaften und Männerbünde. Warum ist es für die Meister-Jünger-Thematik von zentraler Bedeutung, die Kategorie ‚Gender' (Franke/Maske) stets mitzudenken?
Renger verweist auf die zunehmend große Rolle von Individualität und Autonomie. Kann ihre religionsgeschichtliche These anhand von Rüpkes Beitrag belegt werden?

Beschreiben Sie den Guru-Boom als Verflechtungsgeschichte (Bretfeld).

Jörg Rüpke: Religion und Individuum [III.2]

1. Begriffe

- Aneignung
- Devianz
- Identität
- Individuum
- Individualisierung
- Individualität
- Individuierung

2. Gedankengänge

Warum hat das Thema Individuum größere Aufmerksamkeit in Arbeiten zur jüngeren Religionsgeschichte erfahren?

Kann man Individualisierung als Kennzeichen moderner Religion ansehen?

Inwiefern hat die Quellensituation den Fokus auf herausragende Individuen begünstigt?

Wie hat eine historisch-vergleichende Nutzbarmachung des Begriffes Individualisierung zu verfahren?

Worin bestehen die Grenzen von Autobiographien als Quellen für Individualisierung?

Welche Phänomene lassen sich als Indizien für Individualität heranziehen?

Was beinhaltet Individualität als Differenzbegriff?

Wie verhält sich moderne zu vormoderner Individualität?

Nennen Sie exemplarische Praktiken und Orte, die Individualisierungsprozessen in der Antike Raum boten.

Welche Formen religiöser Individualität unterscheidet der Autor?

Inwiefern ist Individualismus ein kulturspezifisches Phänomen? Welche kulturellen Unterschiede lassen sich beobachten und was kann daraus für das generelle Verhältnis von Individuum und Gesellschaft geschlossen werden?

Individualität als ‚analytischer Begriff' hat mehrere Dimensionen. Wie können sie unterschieden werden und welche Konsequenzen (Methoden, Hypothesen, etc.) ergeben sich daraus für die Forschung?

3. Hintergrundwissen

- *Lived Religion* (Meredith McGuire)
- Säkularisierungsthesen/theorien
- Urbanisierung

- Augustinus von Hippo (354–430)
- Mithras-Kult

4. Zusammenhänge

Wie begründen Rüpke und Ahn jeweils ihre Strategien des Vergleichs? Und wie begründen sie ihr Votum für die Kategorien ‚Gottesvorstellungen' und ‚Individualität'?

Welche Rolle spielt Individualisierung für die Beziehung von Religion und Medizin in der Moderne (Lüddeckens)? Könnten sich die beiden Texte in Hinblick auf den Fokus auf Individualisierung wechselseitig ergänzen?

Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen den Konzepten ‚Individualität' und ‚Alltag' (Beinhauer-Köhler)?

Inwiefern könnte der Fokus auf das Individuum durch eine Erforschung des Verhältnisses von Kommunikationsstrukturen und Sozialformen von Religion (Feldtkeller) ergänzt werden? Diskutieren Sie Unterschiede aber auch eventuelle Anknüpfungspunkte.

Jens Schlieter: Religion und Normativität [III.1]

1. Begriffe

- Neutralität
- Normativität
- Normen
- Objektivität
- Werte

2. Gedankengänge

Der Autor geht auf den Zusammenhang zwischen Gesellschaft, Kultur und religiösen Normen ein. Wie lässt sich dieser beschreiben und in welchem Verhältnis steht er zu religiösem und gesellschaftlichem Wandel?

Stützen Religionen normative Ordnungen?

Wie lässt sich das Verhältnis von Religionswissenschaft und (religiösem) Normativitätsanspruch reflektieren? Welche Chancen aber auch Probleme werden bei dieser Verhältnisbestimmung sichtbar?

Im Text werden Objektivität und Neutralität unterschieden. Welchen Zweck hat diese Unterscheidung und wie kann sie zur Lösungen der oben gefragten Probleme eingesetzt werden?

Was bedeutet das sogenannte ‚Paradox der Neutralität' für die Religionswissenschaft?

Warum wurden die Themen Normen/Moral in der Religionswissenschaft lange ausgeblendet und wodurch wurden sie wieder aktuell?

3. Hintergrundwissen

- Émile Durkheim (1858–1917)
- Kulturelles Gedächtnis (Jan Assmann; Elena Esposito)
- Objektivität, Wertfreiheit und Wissenschaft (Max Weber)

- Naturrecht
- Ontologie

- Kopftuch-Streit

4. Zusammenhänge

Welche Bedeutung haben religiöse normative Ordnungen für das Individuum, aber auch Individuen für die Konstitution religiöser Normen? Lesen Sie vergleichend die Texte von Rüpke und Schlieter.

Sowohl Schlieter als auch Bechmann problematisieren das Ideal der Neutralität in der Religionswissenschaft. Welche Probleme werfen sie auf?

Stausberg (Einleitung) beschreibt die Religionswissenschaft als im Prinzip religiös neutral. Wie verhält sich Schlieters Rollenmodell zu dieser Beschreibung der Disziplin?

Welche normativen Fragen wirft der schulische Religionsunterricht (Alberts) auf?

Michael Stausberg: Religion: Definitionen und Theorien [I.1]

1. Begriffe

- Definition (etymologisch, leikalisch, nominal, stipulativ)
- Essentialismus
- Eurozentrismus
- Funktionalistische und substanzialistische Religionsdefinitionen
- Gebrauchs- vs. Realdefinitionen
- Prototyp
- Theismus
- Theorie

2. Gedankengänge

Gibt es ‚Religion' nur in Europa?

Warum ist es für die Religionswissenschaft wichtig, ihr Verständnis von Religion beständig zu reflektieren?

Was spricht dafür, trotz diverser Probleme *nicht* auf den Religionsbegriff zu verzichten?

Wie verhält sich die wissenschaftliche Verwendung des Religionsbegriffs zu öffentlichen Religionsdiskursen?

Welche Arten von Definitionen werden unterschieden?

Aus welchen Gründen scheint es sinnvoll, bei der Bestimmung des Begriffs ‚Religion' auf typische Eigenschaften von ‚Religion' abzuheben?

Wie gestaltet sich das Verhältnis von Religionsdefinitionen zu Religionstheorien?

Welche Fragen suchen Religionstheorien typischerweise zu beantworten?

Lassen sich bestehende Theorien zu einer Art Supertheorie harmonisieren?

3. Hintergrundwissen

- Religionsdefinitionen
- Klassische Religionstheorien (z. B. Karl Marx, Émile Durkheim, Mircea Eliade, Siegmund Freud, Clifford Geertz)
- Rezente Religionstheorien (z. B. Pascal Boyer, Walter Burkert, Niklas Luhmann, Martin Riesebrodt, Rodney Stark, Thomas Tweed)
- Funktionalismus
- Evolutionstheorie

- Religion in Menschenrechtsdokumenten
- Scientology
- Theravada-Buddhismus

4. Zusammenhänge

Wie bestimmen Religionsdefinitionen das Untersuchungsfeld der Religionswissenschaft (Makrides)?

Vergleichen Sie die Religionsdefinitionen der Autoren dieses Bandes (z. B. Feldtkeller, Kleine, Kollmar-Paulenz, Krech, Mohn, Pezzoli-Olgiati, Prohl).

Wie argumentiert Kollmar-Paulenz in der Frage nach der Existenz außereuropäischer Religionsbegriffe?

Vergleichen Sie Stausbergs Behandlung der Eurozentrismus-Problematik mit der Unterscheidung von Entstehung und Eigentum bei Bergunder.

Sehen Sie Ähnlichkeiten bei der Definition des Gottesbegriffs (Ahn) und der Definition von Religion?

Welche Religionsbegriffe liegen den von Alberts behandelten Modellen schulischen Religionsunterrichts zugrunde?

Annette Wilke: Text, Klang und Ritual: Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik [IV.6]

1. Begriffe

- Hermeneutik
- Klangliches Paradigma
- Orthodoxie/Orthopraxie
- Performanz
- Religionsästhetik
- Sprechakt/Sprachakt

2. Gedankengänge

Die Autorin bietet drei verschiedene Plädoyers, je zu einem Wandel der Religionswissenschaft führend. Für was wird plädiert und welche methodisch-

theoretischen Konsequenzen sind damit verbunden? Geben Sie die Position in Ihren eigenen Worten wieder.

Wie ist das Verhältnis von Text und Bedeutung in den hinduistischen Texten zu beschreiben?

In welchem Zusammenhang stehen Ritual, Klang und Weltbild?

Warum plädiert Wilke für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik?

3. Hintergrundwissen

- Bedeutungslosigkeit von Ritualen (Frits Staal)
- Efferveszenz (Émile Durkheim)
- *Linguistic turn*
- Sprechakttheorie (John Austin; John Searle)

- Bhakti
- Mantra
- Tantrismus
- Veda

4. Zusammenhänge

Vergleichen Sie die Kapitel von Wilke und Mohn in Hinblick auf die Konzepte Wahrnehmungsraum, Weltbild und Religionsästhetik.

Stellen Sie das Beispiel von der Sprachgöttin in den Kontext von Ahns Beitrag: Inwiefern ist es sinnvoll bzw. problematisch, den Gottesbegriff an das Material heranzutragen?

Mehrere Autor/inn/en (Beinhauer-Köhler, Hock, Franke/Maske, Wilke) betonen die Wichtigkeit der kulturwissenschaftlichen Wende (cultural turn) für die Religionswissenschaft. Fassen Sie die Gründe zusammen.

Ist Wilkes Ansatz komplementär zu dem der Materialen Religion (Prohl)? Diskutieren Sie mögliche Unterschiede und Anknüpfungspunkte.

Inwiefern könnte Wilkes Ansatz einen umfassend gedachten Ansatz von Religion als Kommunikation (Krech) ergänzen? Diskutieren Sie Unterschiede und Anschlussmöglichkeiten.

Die Autorinnen und Autoren

Gregor Ahn, Jg. 1958, Dr. phil. (Bonn 1991), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Arbeitsschwerpunkte: Religionswissenschaftliche Theoriebildung, altiranische Religionsgeschichte, neueste europäische Religionsgeschichte, Religion in Medien.

Wanda Alberts, Jg. 1975, Dr. phil. (Marburg 2006) ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bergen (ab 2013 an der Universität Hannover). Arbeitsschwerpunkte: religionswissenschaftliche Fachdidaktik, religiöse und säkulare Pluralität in der Gegenwart, Buddhismus.

Martin Baumann, Jg. 1960, Dr. phil (Hannover 1993), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Luzern. Arbeitsscherwerpunkte: Migration, Religion und gesellschaftliche Integration; religiöser Pluralismus und öffentliche Repräsentanz; Diaspora; hinduistische und buddhistische Traditionen im Westen; systematische Religionswissenschaft.

Ulrike Bechmann, Jg. 1958, Dr. theol. (Bamberg 1988), M.A. Islamwisenschaft (Bamberg 1996), ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Graz. Arbeitsschwerpunkte: Alter Orient, Naher Osten, Interreligiöser Dialog, Ökumene, Frauenforschung.

Bärbel Beinhauer-Köhler, Jg. 1967, Dr. phil. (Göttingen 1994), ist Professorin für Religionsgeschichte an der Universität Marburg. Arbeitsschwerpunkte: Islam aus religionswissenschaftlicher Perspektive, Moscheen als Institutionen, Blickkulturen, Gender.

Michael Bergunder, Jg. 1966, Dr. theol. (Halle 1993), ist Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Arbeitsschwerpunkte: moderne südindische Religionsgeschichte, Esoterik und neue religiöse Bewegungen im globalen Kontext, pfingstliche und charismatische Bewegungen, Postkolonialismus.

Sven Bretfeld, Jg. 1970, Dr. phil. (Göttingen 2000), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: indische und von Indien ausgehende Religionsgeschichte (Indien, Sri Lanka, Tibet, Seidenstraße), Buddhismus, systematische Religionswissenschaft.

Andreas Feldtkeller, Jg. 1961, Dr. theol. (Heidelberg 1992) ist Professor für Religions- und Missionswissenschaft sowie Ökumenik an der Humboldt-Universität zu Berlin und Professor extraordinary am Department for Practical Theology and Missiology der Universität Stellenbosch (Südafrika). Arbeitsgebiete: Christlich-Muslimische Beziehungen, Theorie der interreligiösen Beziehungen, Ausbreitungsformen von Religion, Interkulturelle Wissenserzeugung.

Edith Franke, Jg. 1960, Dr. phil. (Hannover 2000), ist Professorin für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Marburg. Arbeitsschwerpunkte: Religionen und religiöse Pluralität in der islamisch geprägten Kultur Indonesiens, Theorie und Methodik der Religionswissenschaft, feministische Wissenschaftskritik, Gender und Religion, religiöse Gegenwartskultur in Deutschland.

Johann Ev. Hafner, Jg. 1963, Dr. theol. (Augsburg 1995), ist Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Religionstheorie, Christentum als Religion, Angelologie, Spätantike, Umweltethik.

Klaus Hock, Jg. 1955, Dr. theol. (Hamburg 1985), ist Professor für Religionsgeschichte – Religion und Gesellschaft an der Universität Rostock. Arbeitsschwerpunkte: Islam und christlich-islamische Beziehungen, insbes. im subsaharischen Afrika, afrikanische Religionen, insbes. afrikanisches Christentum, Transkulturation.

Manfred Hutter, Jg. 1957, Dr. theol. (Graz 1984), Dr. phil. (Graz 1991), ist Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Bonn. Arbeitschwerpunkte: „Nicht-islamische" Religionsgeschichte des Vorderen Orients und Irans; Christentum und Hinduismus als Minderheiten in Südostasien; asiatische Religionen in Deutschland; Religionswissenschaftliches Vergleichen.

Christoph Kleine, Jg. 1962, Dr. phil. (Marburg 1995), ist Professor für Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Arbeitsschwerpunkte: Buddhismus in Ostasien, japanische Religionsgeschichte, Theorie und Methodologie der Religionswissenschaft, Säkularität.

Gritt Klinkhammer, Jg. 1965, Dr. phil. (Hannover 2000), ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bremen. Arbeitsschwerpunkte: Geschichte und Theorie der Religionswissenschaft, Religion und Gesellschaft, Islam in Europa, empirische Methoden der Religionsforschung.

Karénina Kollmar-Paulenz, Jg. 1958, Dr. phil. (Bonn 1991), ist Professorin für Religionswissenschaft und Zentralasiatische Kulturwissenschaft an der Universität Bern. Arbeitsschwerpunkte: Religions- und Kulturgeschichte Tibets und der Mongolei, Religionstheorie, Kanonforschung (Mongolischer Ganjur), Geschichte des Buddhismus.

Volkhard Krech, Jg. 1962, Dr. rer. soc. (Bielefeld 1995), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: Theorie der Religion und Religionsgeschichte, religiöse Pluralisierung und Globalisierung, Religion und Kunst, Religion und Gewalt, Wissenschaftsgeschichte der Religionsforschung.

Oliver Krüger, Jg. 1973, Dr. phil. (Bonn 2003), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz). Arbeitsschwerpunkte: Religion und Medien, Religionssoziologie, Theorie- und Fachgeschichte.

Dorothea Lüddeckens, Jg. 1966, Dr. phil. (Würzburg 1999), ist Professorin für Religionswissenschaft mit sozialwissenschaftlicher Ausrichtung an der Universität Zürich. Arbeitsschwerpunkte: Religiöse Gegenwartkulturen, qualitativ-empirische Methoden, Ritualtheorie, Neue religiöse Bewegungen in Westeuropa, zeitgenössischer Zoroastrismus.

Bernhard Maier, Jg. 1963, Dr. phil. (Bonn 1989), ist Professor für Allgemeine Religionswissenschaft und Europäische Religionsgeschichte an der Universität Tübingen. Arbeitsschwerpunkte: Religionen der Kelten und Germanen, Geschichte der Religionswissenschaft und Orientalistik im 19. Jahrhundert.

Vasilios N. Makrides, Jg. 1961, Dr. Phil. (Tübingen 1991), ist Professor für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Universität Erfurt. Arbeitsschwerpunkte: Kulturgeschichte und Soziologie des Orthodoxen Christentums, Ost-West-Beziehungen in Europa, Religion und Nicht-Religion.

Verena Maske, Jg. 1980, M.A. (Hannover 2005), ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Rahmen des DFG-Forschungsprojektes „Islamisch – hip – Integriert: Zur Funktion religiöser Vergemeinschaftung für die Identitätsbildung junger Musliminnen der Muslimischen Jugend in Deutschland e.V. (MJD)" an der Universität Marburg, Fachgebiet Religionswissenschaft (Projektleitung: Edith Franke). Arbeitsschwerpunkte: Religiöse Gegenwartskultur in Deutschland, Theorie und Methodik der Religionswissenschaft, Jugend und Religion, Religion und Gender, feministische Wissenschaftskritik.

Jürgen Mohn, Jg. 1963, Dr. phil. (Bonn 1995), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Basel. Arbeitsschwerpunkte: Theorie und Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft, Buddhismusrezeption im Westen, Religion im Comic, Religionsaisthetik, Mythos-, Geschichts- und Zeittheorien.

Andreas Nehring, Jg. 1957, Dr. theol. (Erlangen 1991), ist Professor für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg. Arbeitsschwerpunkte: religionswissenschaftliche Theoriebildung, Postkoloniale Theorie, Südasien, moderne Formen von Hinduismus und Buddhismus.

Daria Pezzoli-Olgiati, Jg. 1966, Dr. theol. (Zürich 1996), ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Zürich und am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik. Arbeitsschwerpunkte: visuelle Medien und Religion, Wechselwirkung zwischen Film und Religion, Gender- und Raumtheorien in der Religionswissenschaft, apokalyptische Traditionen, Europäische und Antike Religionsgeschichte.

Inken Prohl, Jg. 1965, Dr. phil. (Berlin 1999), ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg. Arbeitsschwerpunkte: Rezente Religionsgeschichte Japans und der USA, Transformationen des Buddhismus in der Moderne, Materiale Religionswissenschaft.

Almut-Barbara Renger, Jg. 1969, Dr. phil. (Heidelberg 2001), ist Professorin für Antike Religion, Kultur und deren Rezeptionsgeschichte an der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Religion und Literatur; Kultur- und Religionsgeschichte der Antike und deren Fortwirken; Mythentheorie und Mythenrezeption in Literatur und anderen Medien; kulturelle Transformationen des Buddhismus in Moderne und Gegenwart.

Jörg Rüpke, Jg. 1962, Dr. phil. (Tübingen 1990), ist Fellow für Religionswissenschaft am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt und Sprecher der Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive". Arbeitsschwerpunkte: Antike Religionsgeschichte, Wissenschaftsgeschichte, Religionsgeschichtsschreibung.

Jens Schlieter, Jg. 1966, Dr. phil. (Bonn 1999), ist außerordentlicher Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bern. Arbeitsschwerpunkte: indischer und tibetischer Buddhismus, Religionstheorie, Bioethik der Religionen, Religion/Philosophie in vergleichender Perspektive.

Michael Stausberg, Jg. 1966, Dr. phil. (Bonn 1995), ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bergen. Arbeitsschwerpunkte: Fachgeschichte, Methoden, systematische Religionswissenschaft, Theorien, Zoroastrismus.

Annette Wilke, Jg. 1953, Dr. phil. (Bern 1994), ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Münster. Arbeitsschwerpunkte: systematische und vergleichende Religionswissenschaft, Religionsästhetik, Hindu-Traditionen.

Index

Advaita Vedanta 100–106
Ägypten
  Götter 177–178
  imperiale Religion 261–262
  Jenseitsvorstellungen 350–351
  Religionsgeschichte 173, 177
  Seele 163
  Weltordnungsprinzip 173
  siehe auch Amduat
Ähnlichkeiten, Familien- 41–42, 60, 66
Ärzte 284, 288
Afrika, christliche Mission 441
agency siehe Handlungsmacht
Aisthetik *siehe* Wahrnehmung
Akkomodation *siehe* Christentum, in Asien
Alltag 24
  Alltagskulturen 409
  Begriff, bei Usama ibn Munqid 395–398, 401–404
  Erfahrungen 217, 397, 404
  Lebenswelt 397–398, 403
Alphabet 411, 412–413, 415–416
Alterierung und Alterität 396, 400, 438
  Diskurs 97
Alternativmedizin
  Legitimation 285–286, 290–291, 293
  siehe auch Medizin
Amduat 350–351, *351*
Amida-Buddhismus 385–386, 387
Androzentrismus 131–133
Anerkennung, rechtliche 34–35, 219–220
Anglikanische Kirche 290
Anthropologie
  der Sinne 335–336
  visuelle 348
Anthroposophie 369–370
Antike *siehe* Text(e)
Archäologie 20, 183–184
Assmann, Jan 177, 232
Audiovisuelle Medien 357–359
auditive turn 218
Aufklärung 81, 95, 101
  und Gender Studies 134
  Menschenrechte und 244
  Religionskonzept 114
  Terminologie 112
  Text(e) 352–353
Augustinus 61, 247
Ausdifferenzierung *siehe* Medizin; Systemtheorie
Autonomie, religiöse 430–431
Autorität, Legitimation von 150, 315

  Baetke, Walter 5
Bauten, religiöse 24
  Kontroversen um 365–367
  nicht-muslimische 366, 374–375
  öffentlicher Raum 367–368, 372–373
  Repräsentanz 375–376
  Schweiz 367, 371–372, 375 (*siehe auch* Minarettverbot)
  Sichtbarkeit 365–376
  siehe auch Anthroposophie; Immigranten
Bhabha, Homi 98, 116, 429
Bhartrhari 417
bhavacakra siehe Rad des Lebens
Bibel 147, 158, 162, 316–317
Bilder 23–24
  Amida-Buddhismus 385
  Illustrationen 348
  im künstlerischen/politischen Diskurs 354–356

Bilder (*Fortsetzung*)
Kontextualisierung 347–348, 350, 351–353
und Macht 387
Plakat zum Minarettverbot 355, *356*
als Quellen 343–344
Raum 361
Weltdeutungen 361
Zen-Buddhismus 386–387
siehe auch Film; Visualität; Wahrnehmung
Bild und Text 350–352, 385–386
Bildung *siehe* Wissen
Blavatsky, Helena P. 317–318
Blickkultur(en) 347
Bolschewismus 275
Bourdieu, Pierre 379, 397, 449
Breaking the Waves (Spielfilm) 360, *360*
Brelich, Angelo 172
„Buch der Beispiele" 395, 399–404
siehe auch Usama ibn Munqid
Buddha 73, 263–264, 319
Ordnung des 74–76, 78
Vision 339–340
Buddhismus 16–17
Ausbreitung 263–264
Chan/Zen-Buddhismus 386
in China 74
Dharmalinien 315
Dynamik im 389
Eigenschaften 43
Eurozentrismus 424–425
Gott/Götter 43, 92
Heil 72, 76, 87, 89–90, 92
in Japan 66–67, 74–76
Amida-Buddhismus 385–386
Zen-Buddhismus 386–387
lokottara/laukika 71–72, 76
Materialität 387–388
Moral und 76–77, 87, 431
in Myanmar 202–204
Öffentlichkeit 430
Ordnungs-
begriffe 88, 90–91
struktur 339
Riten und Rituale 86, 386–388, 428–430
Buddhismus (*Fortsetzung*)
in Sri Lanka 428–432
Übernahme durch Mongolen 85–90
Vinaya 231
Wahrnehmungsraum 338–340
Weltdeutung 339–340
siehe auch Rad des Lebens; Text(e)
Butler, Judith 98, 126–128

Centrum für religionswissenschaftliche Studien (CERES) 426–427
Cérémonies et Coutumes […] 352–353, *353*
Chan/Zen-Buddhismus 386
Charisma 70, 76, 272, 277
und Autorität 150, 319, 388
und Heilung 289
und Herrschaft 314
Chaudron Infernal, Le (Spielfilm) 357, *357*
China 74
Christentum 20
und asiatische Meister 322
in Asien (*siehe auch* Myanmar)
und Kolonialismus 198–203
Kontextualisierung 204–206
lokale Strukturen 198–200
und Minderheiten 201–204
und Modernisierung 200–201
und Nationalismus 199, 201–203
prozentuale Verteilung 197, 200
Dialog der Religionen 451, 453
als Forschungsgegenstand 204–207
Globalisierung 200, 206
„Islamisierung" 440
Kritik am 271
und Medizin 289–290 (*siehe auch* Entdifferenzierung)
Mission
Afrika 441
Asien 198–200, 201–205
Indien 111, 114, 353
Medien 213, 214, 218
Modernisierung 441
Sri Lanka 430

Christentum (*Fortsetzung*)
Pluralität, innerchristliche 206–207
und Politik 200–204
als Prototyp 42–43
Reverse Mission 440
Transzendenz/Immanenz 271
als universale Religion 103
siehe auch Protestantismus
circuit of culture 346–347
Clemen, Carl 4–5
Comics 341
Computerspiele *359,* 359–360, *360*
Comte, Auguste 274–275
contact zone 116–117, 437–438
crossmedia 222
cultural brokers 441–442
cultural studies 110, 117, 439
cultural turn 397, 453, 456
siehe auch social turn; Wende

DDR 6
Definitionen
von Normen 228–230
von Religion 16, 33–34, 39–44, 291 (*siehe auch* Religionsbegriff(e))
ältere 396
Diskurs 380–381
Gebrauchs- 41, 44
geschichtliche Bedingtheit 38
interkulturelle 256
und Kulturräume 112–113
Real- 40–41, 44
Dekonstruktion
von Begriffen 35–36, 81–82, 424
Zen-Buddhismus 386
siehe auch Konstruktion
Deussen, Paul 100–106
Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) 4
Devianz 244, 245, 247, 250
Dharma 87, 90, 387
Begriff 424
Konzept 111
-linien 315–316
Dialog der Religionen 26, 449–460
christlich-jüdisch 451
christlich-muslimisch 453
Engagement 453–454, 456–460
Forschungsprojekte 454, 459
Gender 455
Kontext 454–455, 458–459
Menschenrechte 455, 456–457, 458
Neutralität 456–457
Objektivität 457
social turn 456
Subjekte 454
Theologie(n) und 449
Verstehen 452–453
Wissenstransfer 457, 459
Diaspora 207, 441
Didaktik *siehe* Religionsunterricht
Differenz
-erfahrungen 248, 250
-hermeneutik 170
Individualisierung und Individualität 245–248
kulturelle 442–443
Diktaturen, Vergleich 275
Diskurs
Alterierung und Alterität 97
-arena 149–150
Forschung und 151
Macht- 97–99, 104, 116, 118–119, 442
Moderne und Modernität 200, 430–432
national-religiöser 198, 201–204
öffentlicher 2, 33–36, 39, 172, 456
Reflexion und 151
Religionsästhetik 384
Religionsbegriff(e) 380–382, 389, 435
und Religionstheorien 44–45
Selbstvergewisserungs- 7
Wende zum 16, 17, 435
Wissenschafts- 15, 256, 442, 444–445
siehe auch Definition; Dekonstruktion
Divina Commedia (Dante) 351
Dokumentarfilm *siehe* Film

Dual, Ordnungsprinzip 67–69, 71–72, 76
Dürckheim, Karlfried Graf 322
Durkheim, Émile 232, 234
DVRW *siehe* Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft
Dynamik 25, 241, 304, 432
  Begriff 423
  im Buddhismus 389
  Konzept 425–427
  Transkulturalität/Transkulturation 441
  siehe auch Verflechtungsgeschichte

Eigenschaften, typische, von Religion 42–43
Elias, Norbert 397
Elimination 443
Elitenbildung, Meister-Schüler-Beziehung 318
Emanzipation, von Frauen *siehe* Gender
empowerment 441, 455
Engagement, Dialog der Religionen 453–454, 456–460
Engel 19
  Archetyp 164
  Begriff 157–161
  Erfahrungen 164
  Kategorie 156, 161
  kognitionswissenschaftlich 156–157
  komparatistisch 161–163
  systemtheoretisch 165
  Texte über 162, 164
  Transzendenz 162–166
  Vergleich 161–165
  Zoroastrismus 163
Engelsordnungen 160
Entdifferenzierung 289–290, 291–293
Erfahrung(en) 51
  Alltags- 217, 397, 404
  Differenz- 248, 250
  Engel 164
  und Glaube 291
Erfahrung(en) (*Fortsetzung*)
  und Individuum 287
  innere 234
  Kontingenz 68–69
  körperliche 329–330, 398, 403–404
  Medien- 221
  religiöse 115, 118, 149, 320, 337, 358
  Sinn- 334
  spirituelle 241
  Wirklichkeits- 256
  siehe auch Gender Studies
Ersatzreligion, Medien als 218–219
Esoterik 321
Essentialismus 42, 111–112, 119, 251, 439
  und Gender Studies 126, 134
Esskultur, arabisch-islamische 24, 394, 397, 398, 402–403
Eurozentrismus 15, 19, 25, 36–37
  Buddhismus 424–425
  in den Gender Studies 134
  von Gottesvorstellungen 176
  Hinduismus 424–425
  Relativierung 42–43, 82, 424–425
  in der Religionstheorie 95–96
  Zuschreibungen 176–178
Evangelikale 388
Ewe-Kirche 441
Exotismus 169, 216, 343

Fachgeschichte 3–7, 234–235, 380
Familienähnlichkeiten 41–42, 60, 66
Feminismus *siehe* Gender
Film
  Dokumentarfilm 348, 349, *349,* 358
  und religiöse Symbolsysteme 358
  religiöse Themen 356–358
  Spielfilm *357,* 357–358, *358,* 359, *359,* 360, *360*
Fitzgerald, Timothy 37, 65, 112
Fluss 425–426, 439, 444–445
  siehe auch Religionsgeschichte
Forschungsperspektiven, Transkulturalität/Transkulturation 444–445

Forschungsprojekte, Dialog der Religionen 454
Forschungssubjekte 454, 459
Forschung, und Diskurs 151
Foucault, Michel 97
Französische Revolution 337
Frauenrechte *siehe* Gender
Freimaurer 317–318
Frühgeschichte *siehe* Vor- und Frühgeschichte
Funktionalismus 435

Gandhi, Mahatma 321, 442
Ganzheitlichkeit 285, 286
Geheimgesellschaften 317–318
Gender
  Androzentrismus 131–133
  Begriff 127, 135–136
  Dialog der Religionen 455
  und Gesellschaftskritik 129
  Identität 134–136
  Konstruktion 127–129, 130–131, 135–136
  Legitimation 130, 133, 134–135, 136–137
  und Macht 127–129
  und Recht 126
  und Visualität 347, 361
Gender Studies 18, 128
  Dekonstruktion 129
  Entwicklung 126–127
  Essentialismus 126, 134
  Forschungsstand 129–131
  Methoden und Methodologie 130–132
  Neutralitätspostulat 129, 132
  Objektivität 133–134, 136
  Paradigmenwechsel 132–137
  postkoloniale Kritik 132, 134–135
  Queer-Studies 126, 132
  Reflexion 128–130, 133, 136
  Sex 127–128, 135
  siehe auch Eurozentrismus; Norm(en) und Normativität
Genealogie 314–315
  Dharmalinien 315–316
  Lehrhaus 315
Genealogie (*Fortsetzung*)
  Philosophenschulen 315
  siehe auch Meister
Geschichte
  19. Jahrhundert 96
  Fachgeschichte 3–7, 234–235, 380
  Französische Revolution 337
  histoire croisée 425–426
  Prozessgeschichte 423
  Transfergeschichte 425–426, 442
  Ur- und Vorgeschichte 19–20
  siehe auch Globalisierung; Religionsgeschichte; Verflechtungsgeschichte; Vor- und Frühgeschichte
Geschlechterordnung(en) 18, 127, 128, 130, 134–137
Gesetz(e) 71, 212, 230, 233, 248–249
  siehe auch Schulgesetz (Großbritannien)
Gesetzgebung, mongolische 85, 88
Gesundheitswesen 285
Gladigow, Burkhard 143–144, 172, 383–384
Glaube 36, 291, 428
Globalisierung
  19. Jahrhundert 96
  des Christentums 200, 206
  Modernisierung 441
  Religionsbegriff(e) 36–38
  und Religionsgeschichte 106
  religiöse Pluralität und 148, 450
  Transkulturalität/Transkulturation 438, 441
  siehe auch Verflechtungsgeschichte
Goetheanum 370
Gott/Götter
  ägyptische 177–178
  und Engel 158–163
  geschlechtsspezifische Symbolisierung 131
  griechische 175
  im Buddhismus 43, 92
  im Hinduismus 412–413, 415
  personal *vs.* nicht-personal 173–175, 261–262
  als Topos 170–171, 175–178
  siehe auch Monotheismus; Polytheismus

Gottesvorstellungen
Eurozentrismus 176
Konstruktion 170
als leere Signifikate 176–177
Theologie(n) 173–174
Vergleich von 19, 169–179
Griechenland 163, 175, 246, 263
Großbritannien, Religionsunterricht 303–306
Gunananda, Mohotivatte 429–430
Guru/Gurvi 321–323

Habermas, Jürgen 50
Habitus 111, 379, 397, 398, 403
Halbfaß, Wilhelm 111
Handlungsmacht 443
Hauer, Jakob Wilhelm 5
Hawthorne, Sîan 133–135
Heil
vs. Heilung 283, 285–292
im Buddhismus 72, 76, 87, 89–90, 92
in Politischen Religionen 275–276
Propheten 319
Zugang 381
Heiler, Friedrich 5, 164, 234, 396
Heilige, das 381–382, 389–390
siehe auch Religionsbegriff(e); Transzendenz
Heilung, Theologie(n) und 290
Herder, Johann Gottfried 438
Hermeneutik
Differenz- 170
Kultur- 25, 408–409, 418–419
und Normen 231, 270
Visualität und 348
Herrschaft 176, 261–262, 314, 458
siehe auch Meister-Schüler-Beziehung
Herrscher 73–76, 78, 262, 387
-kult 271, 277
Heuristik 331–332, 334, 338
Himmelsrichtungen 334
Hinduismus 17, 25, 99–106
Begriffsgeschichte 111–114, 118–119
Eurozentrismus 424–425
Hinduismus (*Fortsetzung*)
als Forschungsgegenstand 110, 114, 117–119
Götter 412–413, 415
Klang 407–416, 418–419
Kommunikationsformen 407–408, 418
Konzept 114, 117–118
Neo- 321
Postkolonialismus-Forschung 116–117
Reform- 113–116, 118
Religionsästhetik 408
Text(e) 101, 407–413, 418–419
Textverständnis 407, 409
als „universale Religion" 103–104, 114–115
Welthindurat 115
siehe auch Guru/Gurvi; Vivekananda
histoire croisée 425–426
Hochkulturen 70, 261–262
Homiletik 218, 220
Hybridisierung 438, 443

IAHR *siehe* International Association for the History of Religions
Idealtypen, von Kommunikationsstrukturen 256–257
Identität
Abgrenzung 144, 396
Gender 127, 129–130, 134–136
Individualisierung und Individualität 246
Konstruktion 176–177, 178, 400
kulturelle 113
Legitimation und 119
nationale 202–203
(post-)koloniale 117, 119
religiöse 113, 115–116, 204, 439–440, 453
soziale 438
Verflechtung 98
Versicherung 97
siehe auch Individualisierung und Individualität

Ideologien
Bolschewismus 275
Marxismus-Leninismus 276–277
Nationalsozialismus 5, 275, 277–278
Ikonen, im Zen-Buddhismus 386–387
Ikonoklasmus 386–387
Illustrationen 348
Immanenz 54, 58, 68–69, 71, 165
siehe auch Transzendenz
Immigranten, in Europa
Bauten, religiöse 24, 365–367
Integration 365, 368–369, 374–376
(Nicht-)Muslime 366
siehe auch Sichtbarkeit
Imperiale Religion 261–262, 265–266
Indien
Gott/Götter 353
Identität 119
Individualisierung und Individualität 244
Mission 111, 114, 353
Philosophie 99–105, 411
Religionen 111
Sanskrit 100–101, 410–412
soziale Systeme 73
Text(e) 101, 407–408
siehe auch Guru/Gurvi; Hinduismus
Individualisierung und Individualität 21
Antike 244–247, 249–250
Autonomie, religiöse 430–431
Begriffe 245–249
Differenz 245–248
Formen 248
Identität 246
in Indien 244
Institutionalisierung 250
und Kommunikation 245–246, 248
Meister 322–323
methodische Konsequenzen 250–251
in der Moderne 241, 243, 247–249, 250–251
Individualisierung und Individualität (*Fortsetzung*)
Objektivität 246–247
Phänomene 248
und Polytheismus 249
Reflexion 246–248
Riten und Rituale 249–250
Stereotype 249
Vergleich 249
siehe auch Religionsgeschichte; Text(e)
Individuum
Begriff 241–243
Erfahrungen und 287
Medizin und 284, 286–287, 292
Inkulturation, und Legitimation 205
Institutionalisierung, von Kommunikation 56–57, 250
Instrumentarien, der Verflechtungsgeschichte 423
Inszenierung, von Text(en) 408
siehe auch Performanz
Integration, von Immigranten 365, 368–369, 374–376
International Association for the History of Religions (IAHR) 4
Internet 211, 215, 323, 335, 358–360
Islam
Begriffsgeschichte 233
„Christianisierung" 440
Dialog der Religionen, christlich-muslimisch 453
als Diskursarena 150
Minarettverbot 355, *356*, 371–372, 375
Recht 366
Stereotype 366, 371
Sufismus 144–146
Textverständnis 407
siehe auch Muslime

Japan
Buddhismus in 66–67, 74–76, 385–387, 389
Religionsbegriff 60–61, 66–67
Staat 74

Jenseitsvorstellungen 271
altägyptische 350–351
Jesus, als Religionsstifter 319
Johannesbau 369–370
Joy, Morny 135
Judentum 315, 451
Jünger *siehe* Meister

Kant, Immanuel 101, 103, 114
Karikaturenstreit 450
Karma 71, 230
Kino *siehe* Film
Kippenberg, Hans 4, 141, 234, 396
Kirchenmusik 419
Klang
Hinduismus 407–416, 418–419 (*siehe auch* Mantra)
klangliches Paradigma 408, 411
Koran 407
Protestantismus und 419
Klassifikation 43, 81, 278
Kriterien 169, 171, 174–176
Probleme 161, 270
Kodifizierte Normen 228, 230–231
Kolonialismus 17, 37, 81, 97–98
und Begriffsbildung 112, 119
und Christentum (in Asien) 198–203
contact zone 116–117, 437–438
empowerment 441
Identität 117, 119
Machtdiskurs 97–99, 104, 116, 118–119, 442
Moderne und Modernität 441
Sri Lanka 429–431
Transkulturalität/Transkulturation 441
siehe auch Orientalismusdebatte; Postkolonialismus
Kommunikation 23, 33–35, 37–40
Individualisierung und Individualität 245–246, 248
Institutionalisierung 56–57, 250
Legitimation und 50, 56
Luhmann, Niklas, über 50, 55, 56, 65, 284
Materialität und 382–383
Kommunikation (*Fortsetzung*)
in der Medizin 284
öffentliche 33, 40, 335, 337
Ordnung und 337–338
Quellen als Produkt von 336–337
Raum 329, 331, 332, 334
Religionsbegriff(e) 255–256, 331–332, 346, 404
Religionstheorie(n) 255–256
religiöse 53–62, 150, 257 (*siehe auch* Offenbarung(en); Text(e); Zeichen)
Abgrenzung 288–289, 334, 338
und Aneignung 260–261
Kontext(e) 335–336
und Ordnung 337–338
Zuschreibung(en) 56, 331–332
Theorien 49–53, 346
Transkulturalität/Transkulturation 442
Wahrnehmung und 329–333, 336–338
wissenschaftliche 23, 330–331
Zeichen 330, 332–333
siehe auch Dialog der Religionen; Individualisierung und Individualität; Medien; Schrift
Kommunikationsformen
Hinduismus 407–408, 418
Kommunikationsstrukturen und Sozialformen 21, 256–257
Idealtypen 256–257
imperiale Religion 261–262, 265–266
Kosmopolitanismus 258, 264–265, 266, 428
Kulturgütergemeinschaft 261, 266
Menschheitskommunikation 263–265, 266
Moderne und Modernität 265–266
neolithische Revolution 261–262
Verwandtschaftsgruppe 258–261, 266
Wissensgemeinschaften 262, 266
siehe auch Vor- und Frühgeschichte

Komparatistik *siehe* Vergleich
Konstruktion
  Gender 127–129, 130–131, 135–136
  Gottesvorstellungen 170
  Identität 176–177, 178, 400
  siehe auch Dekonstruktion
Kontaktzone *siehe contact zone*
Kontext(e) 308–309, 335–336, 454–455, 458–459
Kontextualisierung
  Bilder 347–348, 350, 351–353
  Christentum, in Asien 204–206
  Quellen 347–348, 350, 394–395, 402
  Text(e) 146–148, 350
Kontextuelle Theologie 204–205
Kontingenz 57–58, 68–70, 72–73
  Erfahrungen 68–69
  Vergleich und 170
Koran 407
Körper 24–25
  Erfahrungen 329–330, 398, 403, 403–404
  Wahrnehmung 361
Kosmische Ordnung 408
Kosmopolitanismus 258, 264–265, 266, 428
Krankenheilung 290
Krankensalbung 290
Krankheit *siehe* Medizin
Kreationisten 388–389
Kreuzzüge 394, 401
Kult(e) 271–273, 274–275, 277, 318
Kulturbegriff 113, 438, 439, 442–443
Kulturgütergemeinschaft 261, 266
Kulturhermeneutik 25, 408–409, 418–419
Kulturwissenschaften 2, 7, 15
  Begriffsbildung 110
  circuit of culture 346–347
  cultural studies 110, 117, 439
  mental map 396, 402
  Methoden und Methodologie 346–347
  othering 97, 112, 144, 169–170, 442–443
  siehe auch Transkulturalität/Transkulturation; Wende

Lebenswelt *siehe* Alltag
Legitimation
  und Alternativmedizin 285–286, 290–291, 293
  von Autorität 150, 315
  und Gender 130, 133, 134–135, 136–137
  von Herrschaft 176, 261–262, 458
  Identität und 119
  Inkulturation und 205
  Kommunikation und 50, 56
  Kult(e) und 273, 277
  Norm(en) und Normativität und 227–230, 231–232
Lehrer *siehe* Meister
Lehrplan *siehe* Religionsunterricht
Liberalisierung *siehe* Säkularismus
linguistic turn 15–17, 23, 50, 417
lokottara/laukika 71–72, 76
Long, Charles 112
Lost in Translation (Spielfilm) 358, *358*
Luhmann, Niklas 16, 73
  über Kommunikation 50, 55, 56, 65, 284
  über Ordnung 165, 232
  über Transzendenz 68, 69, 71
  siehe auch Systemtheorie

Macht, Bilder und 387
Machtdiskurs 97–99, 104, 116, 118–119, 442
Mantra 413–416
Marienfiguren 354, *354*
  Kiki Smith, *Virgin Mary* 355, *355*
Marienverehrung 354
Marxismus-Leninismus 276–277
Materialität 24–25
  Begriff 384
  und Kommunikation 382–383

Materialität (*Fortsetzung*)
Materiale Religion (*siehe auch* Heilige, das; Transkulturalität/Transkulturation)
Forschungsfelder 388–389, 444–445
Konzept 379–385
Materialität (*Fortsetzung*)
Material Religion (Zeitschrift) 383
Religionsästhetik 383–385
Riten und Rituale 382–383, 386–388
Zuschreibung(en) und 386, 390
Texte 389
siehe auch Buddhismus
Matthes, Joachim 109
Medien 20
audiovisuelle 357–359 (*siehe auch* Computerspiele; Film)
crossmedia-Perspektive 222
-erfahrungen 221
als Ersatzreligion 218–219
Gesetz(e) 212
Hörfunk und Fernsehen
Fernsehübertragung 346
als Forschungsgegenstand 218–222
Institutionen 212–213, 219
Mission 213, 214, 218
Programmstruktur 213–217
Rezeption 217–218, 221
Internet 323, 335, 358–360
mediale Vermittlung 381–382, 389–390
-nutzung 211, 221–222
Produktionsabläufe 220
-profil 222
Religionsprofil 222
visuelle 23–24, 344–347
siehe auch Visualität
siehe auch Kommunikation; Text(e)
Medizin 22
Ärzte 284, 288
Alternativmedizin 285–287
Begriffe 285–286
Individuum und 286–287
Institutionalisierung 288, 293
Medizin (*Fortsetzung*)
Nationalsozialismus und 288
und Religion 290–291
Ausdifferenzierung 283–284, 289, 291–293
Christentum und 289–290 (*siehe auch* Entdifferenzierung; Riten und Rituale)
Medizin (*Fortsetzung*)
und Individuum 284, 292
Kommunikation 284
Medikalisierung 283–284
und Naturwissenschaften 284
Resilienz 284–285
Meister
asiatische 321–322
Begriff 314, 316–317, 320, 322
als Dienstleister 323
Dürckheim, Karlfried Graf 322
Guru/Gurvi 321–323
Individualisierung und Individualität 322–323
vs. Lehrer 319
Meister-Schüler-Beziehung 22–23, 323–324
Elitenbildung 318
Genealogie 314–315
Herrschaftsverhältnis 314
Jünger *vs.* Schüler 313–314, 316–317
und Religionsgeschichte 313
Prototyp(en) 319–320
Religionsstifter 319
Theosophie 317–318
Menschenrechte 26, 200, 234, 237
und Aufklärung 244
Dialog der Religionen 455, 456–457, 458
und Religionsunterricht 306–307
Menschheitskommunikation 263–265, 266
mental map 396, 402
Mesopotamien, imperiale Religion 261–262
Methoden und Methodologie 6–7, 8, 18–21
genderorientierte 130–132

Methoden und Methodologie (*Fortsetzung*)
Kulturhermeneutik 25, 408–409, 418–419
Kulturwissenschaften 346–347
Pluralismus 445
Quellenkritik 394–395
Reflexion(en) 394, 394–395
siehe auch Individualisierung und Individualität; Neutralität und Neutralitätspostulat; Norm(en) und Normativität
Minarettverbot 355, *356,* 371–372, 375
Minderheiten *siehe* Christentum, in Asien; Immigranten, in Europa
Mission, christliche
Afrika 441
Asien 198–200, 201–205
Indien 111, 114, 353
Medien 213, 214, 218
Modernisierung 441
Sri Lanka 430
Missionswissenschaft 13–14
Moderne und Modernität 21–22
contact zone 437–438
Diskurs 200, 430–432
Kolonialismus und 441
Kommunikationsstrukturen und Sozialformen 265–266
siehe auch Individualisierung und Individualität; Kommunikation
Modernisierung 37, 200–201, 441
Mongolen 84–92
siehe auch Text(e), mongolische
Monismus 100–101, 103
siehe auch Advaita Vedanta
Monotheismus 19, 171–175
siehe auch Gott/Götter; Polytheismus
Moral
und Buddhismus 76–77, 87, 431
und Norm(en) und Normativität 227–229, 231–236
Moralische Ordnung 68, 73, 233
Müller, Max 142–143
Mündlichkeit *siehe* Klang
Musik 9, 220–221, 407, 414–415, 419
siehe auch Klang
Muslime 366, 371, 453
siehe auch Islam; Usama ibn Munqid
Myanmar 202–204
Mysterienreligionen 265
Mystik 7, 144–146, 317, 322
siehe auch Quietismus

Nationalismus *siehe* Christentum, in Asien
Nationalsozialismus 5, 275, 277–278, 288
Nationalstaat 201, 202, 271, 423
Naturwissenschaften, und Medizin 284
Neolithische Revolution 261–262
Neugründungen, von Religionen 443
Neuplatonismus 160, 173, 246
Neutralität 37, 110, 149, 151, 456–457
siehe auch Objektivität
Neutralitätspostulat 2, 4, 9, 235–238
Gender Studies und 129, 132
New Age 291, 321
Nietzsche, Friedrich 100–101, 228–229, 320
Norm(en) und Normativität 20–21
Androzentrismus 132–133
Definition 228–230
Erforschung von 228–229, 234–238
und Fachgeschichte 234–235
Gender Studies 135–137
Gesetz(e) und 233, 248–249
Hermeneutik 231, 270
kodifizierte 228, 230–231
und Legitimation 227–230, 231–232
lokale Varianten 396, 398, 404
Moral und 227–229, 231–236
normative Ordnung 231–233
öffentlicher Raum 373
und religiöse Traditionen 227, 231–233, 236–238

Norm(en) und Normativität (*Fortsetzung*)
Säkularisierungsdebatte 231
soziale 228
Überschreitung von 230
Vergleich 228–229
und Verhalten 228
vs. Werte 228
Wirksamkeit 231
siehe auch Individualisierung und Individualität; Methoden und Methodologie; Religionsunterricht
Norwegen, Religionsunterricht 306–307

Objektivität 15, 151, 169–170, 229, 449
Begriff 236–237
Dialog der Religionen 457
Gender Studies 133–134, 136
Individualisierung und Individualität 246–247
und soziale Realität 380
und Visualität 348
siehe auch Neutralität
Öffentlich
Diskurs 2, 33–36, 39, 172, 456
Kommunikation 33, 40, 335, 337
Raum 24, 358, 367–368, 372–374
Öffentlichkeit 33–34, 343, 365–376, 430
Österreichische Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW) 6
Offenbarung(en) 3, 160, 232, 249, 319
als religiöse Kommunikation 335
Olcott, Henry Steel 428–430
Ordnung(en)
Alphabet 411, 416
des Buddha/des Herrschers 73–78
Engels- 160
Geschlechter- 18, 127, 128, 130, 134–137
und Kommunikation 337–338
kosmische 408
Luhmann, Niklas, über 165, 232
Ordnung(en) (*Fortsetzung*)
moralische 68, 73, 233
normative 231–233
Rechts- 233
soziale 259, 276
Strukturen 337, 339
Subjekt- 430–432
Wissens- 81–82, 92, 424–425, 427
siehe auch Recht
Ordnungsbegriffe 86, 88, 90–92
Ordnungsprinzip
Welt-, ägyptisches 173
Dual 67–69, 71–72
Klang 411
Orientalismus 102–105, 118
-debatte 97–99, 101
Stereotype 118, 244
siehe auch (Post-)Kolonialismus
Orthodoxie/Orthopraxis
Riten und Rituale 414
Ortiz, Fernando 437
othering 97, 112, 144, 169–170, 442–443
Otto, Rudolf 5, 171–172

Paganismus, in der Renaissance 243
Paradigmenwechsel 132–137, 435
siehe auch Wende
Paradise Now (Spielfilm) 359, *359*
Partikularisierung 440–441
Performanz 398, 408
siehe auch Wende
Personenkult 272–273, 277, 318
Pfingstbewegung 439–440
Philosophenschulen, Genealogie 315
Philosophie
Debatten 438
griechische 246, 263
Indien 99–105, 100, 411
Religions- 4, 142, 159, 235
Sprach- 416–417
Tibet 86
siehe auch Aufklärung; Monismus
Pluralismus, Methoden und Methodologie 445

Pluralität
innerchristliche 206–207
religiöse 148, 149, 151, 322, 450
von Sinnoptionen 271
Politik 73–74
und Christentum 200–204
siehe auch Staat
Politische Religionen 272, 275–278, 279
Polytheismus
als Forschungsgegenstand 172
und Individualität 249
als Kategorie 19
mesopotamischer 159
und Religionsbegriff(e) 171–175
siehe auch Gott/Götter; Monotheismus
Populäre Religion 290, 292
Postkolonialismus 17, 81, 98–99
-Forschung 98, 104, 116–117, 144, 435–436
Gender Studies 132, 134–135
postkoloniale Identität 117
Reflexion 116–117
siehe auch Kolonialismus; Orientalismus-Debatte; Religionstheorie(n)
Postmortalität *siehe* Tod und Postmortalität
Pragmatische Wende 18, 146–147
siehe auch Wende
Präsenz, Begriff 398
Pratt, Mary Louise 112, 116–117, 437
Prophet(en) 319–320
Protestantismus 134, 199–200, 419
Prototyp(en) 42–43, 319–320
Prozessgeschichte 423
Purifikation 443

Queer-Studies 126, 132
Quellen
Bilder als 343–344
historische 393–394
als Kommunikationsprodukt 336–337
Kontextualisierung 347–348, 350, 394–395, 402
Quellen (*Fortsetzung*)
Quellenkritik 394–395
Transkulturalität/Transkulturation 444
Wahrnehmung 332–333
siehe auch Medien; Text(e); Vor- und Frühgeschichte
Quietismus 145

Rad des Lebens 339–340
Raum 23, 113
Bilder 361
Kommunikation 329, 331, 332, 334
öffentlicher 24, 358, 367–368, 372–374
Riten und Rituale 338
spatial turn 361
siehe auch Kommunikation; Wahrnehmungsraum
Recht
Anerkennung 34–35, 219–220
Gender und 126
islamisches 366
Minarettverbot 371–372, 375
Naturrecht 233
siehe auch Gesetz(e); Menschenrechte; Ordnung(en)
Reflexion(en)
und Diskurs 151
Gender Studies 128–130, 133, 136
Individualisierung und Individualität 246–248
Methoden und Methodologie 394–395
Postkolonialismus 116–117
Reflexionstheorie 164
religiöse 59, 430–431
Übersetzung und 395
Visualität 347–348
Reifikation 104, 175, 176
Reiseberichte 112
Relationalität, Religionsbegriff(e) 425–427
Religionsästhetik
Diskurs 384
Gegenstand 409

Religionsästhetik (*Fortsetzung*)
Hinduismus 408
Materiale Religion 383–385
Religionsbegriff(e) 15–17, 33, 35–36
in außereuropäischen Kulturen 66, 81–84, 92, 442
Ausweitung 270, 275, 279, 396
bei den Mongolen 84–92
bei Usama ibn Munqid 395–398, 401–404
Diskurs 380–382, 389, 435
als europäisches Konzept 95–96, 109–112, 172
Globalisierung 36–38, 442
und Heiligkeit 171–171
in Japan 60–61, 66–67
und Kommunikation 255–256, 331–332, 346, 404
Monotheismus und Polytheismus 171–174
Relationalität 425–427
in Tibet 85–91
Transkulturalität/Transkulturation 439
Vergleich von 42–43, 424
Wortgeschichte 36, 41, 81, 118–119
siehe auch Definitionen; Kolonialismus
Religionsgeschichte
Ägypten 173, 177, 261–262
Asien 204, 206–207
Entwicklung 141–151, 436
Fluss 425–426, 439, 444–445
globale 96, 106
Individualisierung und Individualität 241–246, 249–250
lokale 396, 398, 404
Meister-Schüler-Verhältnis und 313
säkulare Phänomene 271
Transkulturalität/Transkulturation 440–443
Zoroastrismus 178
siehe auch Vor- und Frühgeschichte
Religionskunde *siehe* Religionsunterricht
Religionsphänomenologie 146, 170, 234, 319, 435
Engel 163–164
Religionsphilosophie 4, 142, 159, 235
Religionsprofil 222
Religionsstifter 319
Religionstheorie(n) 40–41, 44–45, 95–96
Kommunikation 255–256
postkoloniale Kritik 132
Religionsunterricht 22, 299
Begriff 302
Fachdidaktik 301–302, 307–309, 308–309
Forschungsdiskussion 299–302, 309
Großbritannien 303–306
integrativ 303, 306
konfessionell 299–300, 302–303, 306–307
Lehrplan 303–306
Menschenrechte und 306–307
Modelle 302–303, 306
und Normativität 308
Norwegen 306–307
Religionskunde 300–301, 302–303, 306–307, 309
separativ 303
Theologie(n) und 299–301
Repräsentanz, Bauten, religiöse 375–376
Resilienz 284–285
Rezeption, Hörfunk und Fernsehen 217–218, 221
Rezitation 147, 249–250, 407, 410
Alphabet- 412–413, 415–416
Texte 249–250
Riten und Rituale
buddhistische 86, 386–388, 428–430
christliche, in der Medizin 289
Individualisierung und Individualität 249–250
Klang 412–416
Materiale Religion 382–383, 386–388
Orthodoxie/Orthopraxis 414

Riten und Rituale (*Fortsetzung*)
Raum 338
säkulare 274, 276
schamanische 90
und Text(e) 408
siehe auch Kult(e); Mantra; Vor- und Frühgeschichte
Rosenkreuzer 317–318
Roy, Raja Ram Mohan 114–115
Rudolph, Kurt 4, 6

Saiva Siddhanta 104
Säkularisation 271
Säkularisierungsdebatte 231
Säkularismus 21–22
Liberalisierung 271
säkulare Phänomene 269–270, 278–279
Personenkult 272–273
Politische Religionen 275–278
in der Religionsgeschichte 271
Ritualisierung 274–276
Sinn- und Deutungssysteme 273–275
säkular *vs.* religiös 65–77, 134, 269–271
Systeme 273–275
Wechselbeziehungen 278
siehe auch Weltanschauung(en)
Samkhya-Philosophie 105
Samsara 339
Sankara 100, 103
Sanskrit 100–101, 410–412
Saraswati, Swami Dayanand 115
satyagraha 442
Schamanen im blinden Land (Dokumentarfilm) 349
Schamanismus 85–87, 89–91
Scharia 366
Schleiermacher, Friedrich 145, 173, 234
Schopenhauer, Arthur 101, 103
Schrift 230, 262, 385–386, 409
Schriftkultur(en) 83, 88, 191, 193
Schriftlosigkeit 86, 88, 189
Schüler *siehe* Meister
Schule *siehe* Religionsunterricht
Schulgesetz (Großbritannien) 303–305
Schweiz, Bauten, religiöse 355, *356,* 367, 371–372
siehe auch Minarettverbot
Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft 6
Scientology 34–35
Seele 163, 170, 246, 388
Sekte(n) 216, 217
Sex *siehe* Gender
Shinran 385
Sichtbarkeit, Öffentlichkeit 365–376
Sinn(-)
-bezüge, traditionelle 292–293
und Deutungssysteme 22, 272–275, 278–279
-erfahrung(en) 334
-optionen 271
-stiftung 146, 334
-überschüsse 56–57
-welt, symbolische 232
Sinne 286, 335–336
Sinneserfahrungen *siehe* Wahrnehmung
Smith, Kiki 355
Smith, Wilfred Cantwell 111–112, 148
social turn 456
siehe auch cultural turn; Wende
Söderblom, Nathan 4, 171
Soteriologie 91, 334
Sowjetunion 275, 276–277
Soziale
Normen 228
Ordnung 259, 276
Realität 380
Systeme, in Indien 73
Sozialformen (*siehe* Kommunikation)
Sozialphänomenologie 54
spatial turn 361
Spiele *siehe* Computerspiele
Spiritualität 241, 321, 322
Sprache 15–17, 23, 56–57, 61
Bibel 316–317
Göttin der 412–413, 416

Sprache (*Fortsetzung*)
linguistic turn 15–17, 23, 50, 417 (*siehe auch* Wende)
Sprechakt/Sprachakt 413
Wahrnehmung und 417
siehe auch Klang; Kommunikation; Medien
Sprachphilosophie 416–417
Sri Lanka 428–432
Staal, Frits 414
Staat 75–76, 88, 235, 278, 450
China 74
Japan 74
National- 201, 202, 271, 423
siehe auch Imperiale Religion
Statuen, Zen-Buddhismus 386–387
Steiner, Rudolf 369–370
Stereotype 366 *siehe auch* Individualisierung und Individualität; Orientalismus
Subjekte, Dialog der Religionen 454
Subjektordnungen 430–432
Subramuniyaswami, Satguru Sivaya 115
Sufismus 144–146, 150
Sukzession *siehe* Genealogie
Symbol(e) 55–56
Filme und 358
Rad des Lebens 339–340
Schrift als 385–386
symbolische Sinnwelt 232
siehe auch Legitimation; Zeichen
Symbolsysteme, religiöse 343–345, 355 (*siehe auch* Visualität)
Synthetisierung 443
Systemtheorie 50, 59–60, 73
Ausdifferenzierung 16, 62, 69–70, 262
und Engel 165
siehe auch Luhmann, Niklas

Tantra und Tantrismus 411, 412, 415
Taxonomie 169
Text(e) 18, 23–25, 57
antike 249–250, 350–351
arabische 393–404
der Aufklärungszeit 352–353
Text(e) (*Fortsetzung*)
autobiografische 247
und Bild(er) (*siehe* Bild und Text)
buddhistische 75, 86–90, 231
Amida-Buddhismus 385, 387
Dharmalinien 315–316
als Wahrnehmungsraum 338–340
Comics 341
über Engel 162, 164
Hinduismus 101, 407–413, 418–419
und Individualität 249–250
Inszenierung 408
Kontextualisierung 146–148, 350
Materialität und 389
mongolische 84, 86–90
Performanz 408
philosophische 246
Reiseberichte 112
Riten und Rituale 408
tibetische 84, 86
traditionelle 142–144, 147
als visuelle Medien 345, 385–386
und Wahrnehmungsraum 419
siehe auch Kommunikation; Visualität
Textforschung, ältere 408–409
Textverständnis 407, 409, 418–419
Thangka 339
Thapar, Romila 112–114
Theologie(n) 10–14, 20, 228, 234–235, 408–409
und Dialog der Religionen 449
Gottesvorstellungen 173–174
und Heilung 290
kontextuelle 204–205
Mantra- 416
und Religionsunterricht 299–301
Theophanie 166
Theorien *siehe* Religionstheorie(n)
Theosophie 317–318, 321, 369–370
Tholuck, Friedrich August Gotttreu 144–145
Tibet 85–91
Tod und Postmortalität 170
Traditionen, religiöse 227, 231–233, 236–238

Transfergeschichte 425–426, 442
Transfer, von Wissen 457, 459
Transkulturalität/Transkulturation 25–26, 117
  Begriff 437, 440
  cultural brokers 441–442
  Dynamik 441
  Forschungsperspektiven 444–445
  Globalisierung 438, 441
  Handlungsmacht 443, 444
  Hybridisierung 438
  Kolonialismus 441
  Kommunikationsprozesse 442
  Konzept 438–439, 441–444
  Materiale Religion 444–445
  Postkolonialismus-Forschung 435–436
  Quellen 444
  Religionsbegriff(e) 439
  Religionsgeschichte 440–443
  satyagraha 442
  siehe auch Vivekananda
Transzendenz 54–55, 58, 68–69, 69, 71, 76
  absolute 70–73, 77, 165
  Engel 162–166
  Luhmann, Niklas, über 68, 69, 71
  in Politischen Religionen 276
  relative 70, 72, 165
  siehe auch Christentum; Heilige, das; Immanenz
Tree of Life, The (Spielfilm) 358
Tweed, Thomas 425–426

Überschreitung, von Normen 230
Übersetzung, und Reflexion 395
Unterricht *siehe* Religionsunterricht
Upanishaden 101, 321
Ur- und Vorgeschichte 19–20
  siehe auch Vor- und Frühgeschichte
Usama ibn Munqid 393–404
  siehe auch „Buch der Beispiele"

Veda 410, 417, 419
Verflechtungsgeschichte 25, 98, 105–106, 200
  globale Perspektiven 427–428, 430, 430–431
  Identität 98
  Instrumentarien 423
  Orientierung 423–428
  Sri Lanka 428–432
  siehe auch Globalisierung
Vergleich 19, 83
  Bild und Text 350–352
  Diktaturen 275
  Engel 161–165
  Forschung 142
  Gottesvorstellungen 19, 169–179
  Individualisierung und Individualität 249
  und Kontingenz 170
  Normen 228–229
  und Ordnungsbegriffe 86, 90–92
  Religionsbegriff(e) 42–43, 424
Verstehen, Dialog der Religionen 452–453
Verwandtschaftsgruppe 258–261, 266
Vinaya 231
Visualität
  Bild und Text 350–352, *352*
  Gender und 347, 361
  und Hermeneutik 348
  intermediale Prozesse 343–344, 359
  Objektivität und 348
  Reflexion(en) 347–348
  religiöse Symbolsysteme 343–345, 355
  visuelle Anthropologie 348
  visuelles Wissen 353–354
  Wahrnehmung und 343, 345–348
  siehe auch Film; Medien; Raum
Vivekananda 99–106, 118, 321–322, 442
Vor- und Frühgeschichte
  Begriff 183–184
  Figuren 187
  Gräber 184–186, 189–193, 259–260

Vor- und Frühgeschichte (*Fortsetzung*)
Höhlenmalerei 188–190, 260
Kultstätten 190
Riten und Rituale 191–193, 259–260
siehe auch Kommunikation; Religionsgeschichte; Ur- und Vorgeschichte

Wach, Joachim 5, 319–320, 323–324
Wahrnehmung
Begriff 332
Habitus und 398
Klang 409, 414
und Kommunikation 329–333, 336–338
Körper 361
Sinneserfahrung 329–331, 398, 403, 409–410
und Sprache 412, 417
und Visualität 343, 345–348
Zeichensysteme, religiöse 332–341, 338
siehe auch Quellen; Raum
Wahrnehmungsraum 329, 331–332, 334–338, 341
buddhistischer 338–340
Text(e) 419
siehe auch Klang
Weber, Max 151, 314, 319–320
Welsch, Wolfgang 438
Weltanschauungen, säkulare 273–275, 305–306
Weltdeutungen 333–334, 339–340, 341, 361, 397
Weltgericht 351, *352*
Welthindurat 115
Weltordnungsprinzip, ägyptisches 173
Weltparlament der Religionen 99, 102, 103, 118, 321
Wende 132, 380, 397, 409, 435, 439
auditive turn 218
cultural turn 397, 453, 456
diskursive 16, 17, 435
genderkritische 18
kulturwissenschaftliche 132, 380, 397, 409, 435, 439
cultural turn 397, 453, 456
linguistic turn 15–17, 23, 50, 417
zur Performanz 408
pragmatic turn 18, 146–147
pragmatizistische 451
social turn 456
spatial turn 361
zur Sprache 15, 23, 50, 417
Werte *vs.* Normen 228
Wertfreiheit 236
Wertneutralität *siehe* Neutralität
Wirklichkeitserfahrungen 256
Wissen 262–263, 353–354
siehe auch Kommunikation
Wissenschaftsdiskurs 256, 442, 444–445
Wissensgemeinschaften 262, 266
Wissensordnung(en) 81–82, 92, 424–425, 427
Wissenstransfer, Dialog der Religionen 457, 459
Wittgenstein, Ludwig 40–41, 60, 66
Wort 411–412, 417
siehe auch Klang; Sprache; Text(e)

Zeichen 53–55, 57
Kommunikation 330, 332–333
-systeme, religiöse 332–341
siehe auch Symbole
Zen-Buddhismus 386–387
Zoroastrismus 163, 178
Zuschreibung(en)
Eurozentrismus 176–178
und Materiale Religion 386, 390
religiöse Kommunikation 56, 331–332