

Rafael Walthert

I.1 Religion als Symbolsystem? Clifford Geertz und die Folgen

1 Einleitung

Religionswissenschaft, wie sie heute an deutschsprachigen Universitäten gelehrt und betrieben wird, ist von Ansätzen geprägt, die als „**kulturwissenschaftlich**“ bezeichnet werden können. Religion wird von diesen Ansätzen als kulturelles, vom Menschen gemachtes, Phänomen verstanden, das mit den Methoden der Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften untersucht wird. Ein solches Religions- und Fachverständnis löste in den 1980er Jahren die Prominenz von **religionsphänomenologischen** Ansätzen ab, für die Religion etwas war, das in einem letztlich nicht wissenschaftlich erfassbaren „Numinosen“ oder „**Heiligen**“ gründete. Obschon die „kulturwissenschaftliche“ Herangehensweise im Zuge der aufkommenden **postkolonialen** und **poststrukturalistischen** Forschung Kritik erfuhr (Laack in diesem Band), ist sie bis in die Gegenwart für die Disziplin prägend.

Eine der wichtigsten Referenzen für die „kulturwissenschaftliche“ Position ist das Religionsverständnis des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz (1926–2006) und dabei insbesondere sein Aufsatz „Religion als kulturelles System“, der 1966 erschien. Im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, einem zentralen Werk der kulturwissenschaftlichen Wende, wird von Burkhard Gladigow, einem wichtigen Vertreter dieser Position, auf Geertz Aufsatz verwiesen (der 1983 auch in deutscher Übersetzung erschien), wenn er vorschlägt, Religion als Symbolsystem zu verstehen (vgl. Gladigow 1988). Andernorts wird dieser Text im Nachhinein als „das erste Anzeichen für neues Land“ (Kippenberg und Stuckrad 2003, 34) beschrieben, was darauf hinweist, dass Geertz Beitrag der Religionswissenschaft verhalf, ihren Gegenstand neu zu erschließen.

Geertz Attraktivität für die Religionswissenschaft liegt darin begründet, dass er Religion als Kultur versteht und Kultur als etwas in den Blick nimmt, was wissenschaftlich erfasst werden kann. Zudem formuliert er eine breit anschlussfähige Theorie von Kultur und Religion, in die er seinen **Religionsbegriff** einbettet.

Ziel dieses Kapitels ist die kritische Diskussion dieses für die Religionswissenschaft wichtigen Religionsverständnisses und der dahinter liegenden Theorie. So wird im folgenden zweiten Abschnitt Geertz Religionsverständnis rekonstruiert, um es im dritten Abschnitt einer solchen Kritik zu unterziehen. Im vierten Teil wird gefragt, wie gegenwärtige religionswissenschaftliche Ansätze auf diese Kritik reagieren, bevor ein abschließendes Fazit präsentiert wird.

2 Religion als Symbolsystem

2.1 Religion als kulturelles System

Clifford Geertz setzt bei der „kulturelle[n] Dimension der Erforschung von Religion“ (Geertz [1966] 1987, 46) an. Kultur, so Geertz, sei ein entscheidendes Merkmal von Menschen. Diese würden in ihrem Verhalten weit weniger als Tiere von Instinkten gesteuert. Instinkte versteht er dabei als „intrinsische Informationsquellen“, die biologisch vererbt und körperbasiert sind. Da es Menschen an Instinkten mangle, werde ihr Verhalten durch extrinsische Informationsquellen geleitet, nämlich kulturelle Muster (*cultural patterns*). Geertz (1987, 52) unterscheidet zwei Arten solcher Muster: Erstens solche, die konkrete Situationen oder sogar die Welt als Ganzes erklären, also Erkenntnisse über die Realität beinhalten. Er nennt sie „models of“, also Modelle von etwas. Ein Beispiel dafür wären Landkarten, die Abbilder von geographischen Gegebenheiten darstellen, oder Schöpfungsgeschichten, die erklären, wie die Welt entstanden ist. Zweitens gibt es Modelle für etwas, „models for“. Statt Erklärungen wie in den „models of“ stellen kulturelle Muster in Form von „models for“ Handlungsanweisungen bereit, wie Kochrezepte oder die Zehn Gebote.

„Modelle von“ und „Modelle für“ sind typischerweise ineinander verschränkt: Eine Landkarte hat möglicherweise Routen eingezeichnet, gibt also auf der Erfassung der Geografie basierende Handlungsanweisungen. Und ein paar Seiten nach der Schöpfungsgeschichte folgen die Gebote, in denen unter anderem vorgeschrieben wird, dass es den Gott, der die Welt geschaffen hat (model of) nun auch zu verehren gelte (model for).

Die kulturellen Muster sind für Geertz in Symbolen verfasst, dabei handelt es sich um „fassbare Formen von Vorstellungen“, „aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchten und Glaubensanschauungen“ (Geertz 1987, 49). Als Beispiele für Symbole nennt Geertz bemalte Leinwände, Kreuze, die Zahl 6, aber auch gedeutete Tätigkeiten wie zum Beispiel Rituale. Symbole kommen nicht alleine vor, sondern sind zu Symbolsystemen geordnet. Religion ist ein solches System von Symbolen:

Eine Religion ist

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

Der erste Punkt dieser viel zitierten Definition hält fest, woraus Religion besteht, nämlich aus Symbolen. Das trifft jedoch nicht nur auf Religion zu. Weitere Beispiele für Symbolsysteme sind gemäß Geertz beispielsweise Ideologie und Kunst. Also stellt sich die Frage, inwiefern sich Religion von den anderen Symbolsystemen unterscheidet. Hierfür ist der zweite Punkt entscheidend, denn Religionen erzeugen gemäß Geertz „starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen“ (Geertz 1987, 54). Das heißt, Religionen verändern Menschen, sie versetzen sie in bestimmte Stimmungslagen, wie beispielsweise einen tief empfundenen Glauben und versehen sie mit Dispositionen, dem Willen, bestimmte Dinge zu tun und andere zu lassen. Wichtig für diese Motivation seien die Ziele, die das Symbolsystem vorgebe. Und in der Eigenschaft dieser Ziele dürfte das eigentliche Charakteristikum religiöser Symbolsysteme liegen: Sie formulieren, so Geertz, „Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung“, liefern den Menschen also eine Erklärung der übergreifenden Ordnung, in der sie leben.

Wichtig ist, dass Geertz bei seiner Erläuterung des dritten Punktes die Funktionen diskutiert, die eine solche „allgemeine Seinsordnung“ für die Menschen erfülle: Erstens liefere sie Erklärungen für Dinge, die anderweitig nicht erklärt werden könnten. Geertz verweist auf die „hartnäckige[...], immer aufs neue erfahrene[...] Schwierigkeit, bestimmte Aspekte der Natur, des Selbst und der Gesellschaft zu verstehen“ (Geertz 1987, 63). Möglicherweise nicht alle, aber die meisten Menschen könnten unerklärte Fragen nicht einfach auf sich beruhen lassen. Religion biete ihnen Antworten auf diese grundlegenden Fragen. Zweitens würden religiöse Symbole im Umgang mit Leiden helfen, wie es beispielsweise durch die Konfrontation mit Krankheit und Tod hervorgerufen werde. Oft beruhe dieser Umgang nicht darauf, dass das Leiden aufgehoben, sondern dass Erklärungen, Trost oder Solidarität gespendet würden. Das dritte und letzte Problem, das religiöse Symbolsysteme lösen würden, sei dasjenige der „Sünde“: Menschen seien mit ethischen Widersprüchen, mit Bösem und nicht zuletzt auch mit der Frage konfrontiert, wie man selber gut von böse zu trennen und entsprechend zu handeln vermag (Geertz 1987, 69). Religion liefere auch Antworten darauf.

In den Punkten 4 und 5 seiner Definition geht Geertz darauf ein, wie Religion es schafft, die Menschen von ihren Symbolen zu überzeugen, also ihre Welterklärungen und Handlungsanweisungen plausibel zu machen. Auch erklärt er, wie Religion es gelingt, Menschen emotional zu beeinflussen und von der Gültigkeit ihrer Symbole zu überzeugen. Dazu grenzt er Religion zunächst von anderen Perspektiven ab, die ebenfalls die Welt deuten: So sehe die Alltagsperspektive des Common Sense die Welt naiv-realistisch, orientiere sich also am offensichtlich Gegebenen und leite daraus pragmatische Handlungsstrategien ab (Geertz 1987, 76). Religion wähne dagegen eine Realität hinter dem Offensichtlichen und leite daraus Handlungsmaximen ab. Rituale sind für Geertz der Weg, wie das weder of-

fensichtliche noch intuitiv sinnvolle plausibel gemacht wird. Dazu verweist er auf ein Beispiel aus seiner Forschung in Bali, Indonesien, nämlich den von verkleideten Personen spektakulär aufgeführten Kampf zwischen der Hexe Rangda und dem sympathischen Ungeheuer Barong (Geertz 1987, 80). Für die Teilnehmenden des Rituals werden religiöse Symbole und der Kampf Gut gegen Böse anschaulich und erlebbar gemacht. In der emotionalen Intensität des Rituals werden die religiösen Deutungen plausibel und so mit einer „Aura der Faktizität“ umgeben.

2.2 Die Attraktivität dieser Position

In vier Punkten lässt sich zusammenfassen, wieso die Geertz'sche Position für eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft attraktiv ist: Erstens versteht Geertz Religion als Kultur, Kultur als Symbolsystem und Symbole als etwas, dessen Bedeutung der*die Wissenschaftler*in verstehen kann, beispielsweise durch **teilnehmende Beobachtung**.

Zweitens sieht das Verständnis eine Eigenständigkeit von Religion vor: Sie bildet ein eigenes System und kann nicht auf andere Systeme, zum Beispiel Politik oder Wirtschaft, reduziert werden. Damit wird der Gegenstand der Religionswissenschaft nicht als bloßer Ausdruck psychologischer Dispositionen, wirtschaftlicher oder politischer Verhältnisse gesehen und die Eigenständigkeit und Relevanz der Religionswissenschaft begründet.

Drittens ist die Definition von Geertz in eine umfassende Religionstheorie eingebettet, was für eine anschlussfähige Religionsdefinition entscheidend ist (vgl. Stausberg 2012, 44): Er hält fest, woraus Religion besteht (Symbole), wie sie sich von anderen Bereichen des menschlichen Lebens unterscheidet (allgemeine Seinsordnung), was ihre Funktion ist (Umgang mit existenziellen Fragen, Leiden und moralischer Unsicherheit) und wie sie funktioniert (Rituale).

Diese Theorie ist, viertens, durch Referenzen in Philosophie, Soziologie und Ethnologie interdisziplinär abgestützt. Dabei lässt sich Geertz von wichtigen Theorieangeboten wie Differenzierungstheorie, philosophischer Anthropologie oder Funktionalismus inspirieren, ohne sich in ausufernden Theoriediskussionen aufzureihen.

3 Kritik

3.1 Symbolbezug und Theologie

Die wohl prominenteste Kritik an Clifford Geertz innerhalb von Ethnologie und Religionswissenschaft stammt von Talal Asad (1983, erweitert 1993, 27–54, vgl. auch Schilbrack 2005). Dieser kritisiert die Verortung von Religion auf der Ebene von Symbolen. Damit werde Religion als ein logisches Arrangement von Konzepten gesehen und Faktoren wie Macht und Herrschaft ausgeschlossen. Religion bestehe jedoch nicht bloß aus einem System von zueinander arrangierten Symbolen, sondern aus machtvollen Praktiken, in denen diese Symbole geschaffen, interpretiert und verbreitet werden. Als Referenz für seine Kritik führt Asad Augustinus von Hippo (354–430), Kirchenvater der römisch-katholischen Tradition, an, der kein so naives Bild von Religion vertreten habe wie Geertz. Er habe einen „corrective way of ‚teaching‘, *eruditio*, and warning, *admonitio*, which might even include fear, constraint, and external inconveniences“ (Asad 1993, 34; Hervorhebung im Original) als integralen Teil der Vermittlung von Religion gesehen. Das heißt, dass er sozialem Druck und Drohungen eine Rolle dabei einräumte, Menschen von Religion zu überzeugen. Symbole sind also für Augustinus und Asad immer Teil von machtvollen Praktiken.

Geertz ignoriere die Existenz solcher Praktiken und vertrete eine „primacy of meaning“, im Rahmen derer Religion in Form von Konzepten daherkomme, die von den Leuten über Einsicht in die Symbole, also quasi intellektuell, übernommen werde. In so einem Verständnis bestehe die Aufgabe einer Religionswissenschaft dann nur darin, die Symbole zu entziffern, womit sie letztlich den „standpoint of theology“ (Asad 1993, 43) übernehme. Zudem zeige diese Betonung von Symbol und Bedeutung eine Beeinflussung des als universal reklamierten Religionsverständnisses durch das Christentum. Denn darin nähmen Glaube, Überzeugung und Theologie eine im Vergleich zu anderen Traditionen wichtige Rolle ein.

Asad kritisiert nicht nur die spezifische Fassung des Religionsverständnisses von Geertz, sondern auch das Vorhaben überhaupt, von Seiten der Wissenschaft einen umfassenden Religionsbegriff einzuführen. Es dürfe nicht darum gehen, zu fragen, was das universale Wesen von Religion sei. Viel eher solle es um die empirische Frage gehen, wie ein expliziter Diskurs sich über eine Praxis anlegt, autoritative Deutungen durchsetzen und dabei etwas als „Religion“ klassifizieren könne (Asad 1993, 37).

Letztlich, so lässt sich Asads Kritik zusammenfassen, seien es Einflüsse des christlichen Kontexts, die zu einem solchen an symbolischen Bedeutungen ansetzenden und Universalität reklamierenden Religionsverständnis führten. Die Konzentration auf Symbole bedeute, Machtverhältnisse aus dem Blick zu verlieren.

Diese Kritik gilt es jedoch zu differenzieren, um einerseits feststellen zu können, wo genau das Problem daran liegt, bei „Symbol“ und „Kultur“ anzusetzen und andererseits, ob das Christentum wirklich die Ursache davon ist. Dafür ist ein Blick auf den Kontext zu legen, in dem Geertz Text entstand.

3.2 Kulturelle Systeme und Strukturfunktionalismus

Geertz studierte und promovierte von 1950–56 am Department of Social Relations in Harvard, das in der Zeit vom Soziologen Talcott Parsons geprägt war. Dessen Soziologie interessierte sich für die Struktur und Funktion von sozialen Systemen und wurde deshalb oft als „Strukturfunktionalismus“ bezeichnet (vgl. Parsons 1977, 22–76).

Parsons argumentierte gegen das, was er als „enzyklopädisches Verständnis“ von Kultur bezeichnete: Kultur sei nicht die Gesamtheit der menschlichen Aktivitäten und dem, was daraus entstehe, sondern, weitaus spezifischer, gehe es in der Kultur um **Werte**, Ideen und andere symbolische Systeme. In Abgrenzung zu Kultur sei die Gesellschaft (*society*) als soziales System zu verstehen, ein „relational system of interaction among individuals and collectivities“ (Kroeber und Parsons 1958: 583). Parsons unterschied also zwischen Kultur als System von Konzepten auf der einen Seite und sozialen Systemen, die aus Interaktionen und Beziehungen bestehen, auf der anderen (vgl. zum Beispiel Parsons [1951] 1964, 4). Diese zwei Typen von Systemen bestehen nicht nur aus unterschiedlichen Dingen, sie ordnen diese Dinge auch auf unterschiedliche Weise: Soziale Systeme seien durch soziale Beziehungen, kulturelle Systeme durch eine Tendenz zur „pattern consistency“, also einer Logik der Symbole, geordnet (vgl. Parsons 1964, 378). An dieses Verständnis von Kultur schloss Geertz explizit an (vgl. Geertz 1987, 46).

Talcott Parsons Einfluss geht jedoch über das Kulturverständnis von Geertz hinaus. In Parsons Monographie *The Social System* von 1951 findet sich ein Kapitel „Religious Belief Systems“, in dem er Religion als „belief system“, charakterisiert, das sich mit den „moral problems of human action“, sowie den „features of the human situation, and the place of man and society in cosmos“ (Parsons 1964, 368) auseinandersetzt. Dabei habe es die dreifache Funktion, einen Umgang mit dem Bösen, mit den Grenzen des Verstehens und mit dem Tod anzubieten (Parsons 1964, 371).

Die Parallelen zu Geertz sind offensichtlich: Parsons und Geertz sind sich darüber einig, woraus Religion besteht, nämlich aus Konzeptionen, genannt „belief system“ oder „symbol system“. Diese Konzeptionen haben zwei Aspekte: „model of“ und „model for“ (Geertz), beziehungsweise Weltanschauung und Ethik (Parsons), und sie leisten den Umgang mit denselben drei Kernproblemen menschlicher Existenz, mit dem einzigen Unterschied, dass bei Geertz allgemeiner vom Umgang mit

Leiden, während bei Parsons spezifischer vom Umgang mit dem Tod die Rede ist. Es überrascht, dass Geertz nicht auf den Text seines Lehrers hinweist.

Auf jeden Fall ist der Schluss zu ziehen, dass ein Grundstein kulturwissenschaftlicher Religionswissenschaft vom soziologischen Strukturfunktionalismus der 1950er Jahre gelegt wurde. In der religionswissenschaftlichen Rezeption blieb dies meist unerkannt oder zumindest unerwähnt.

In der Soziologie wurde Parsons' Ansatz ab den 1950er Jahren breit kritisiert. Aus diesen Kritiken kann die Religionswissenschaft lernen. Der gewichtigste Vorwurf an Parsons lautete, dass er die Rolle von Werten für die soziale Ordnung überschätzte (vgl. Holmwood 1996, 31–32). Tatsächlich verstand Parsons Handeln als prinzipiell wertgeleitet. Diese Werte seien in kulturellen Systemen entlang einer ihnen eigenen Logik organisiert. Ein Parsonsianisches Kulturverständnis würde dabei ein Reich der reinen Signifikation von der Unordentlichkeit des Lebens abtrennen und eine interne Kohärenz und „deep logic“ (Sewell 1999, 44) unterstellen. Da Werte und Symbole in diesem Verständnis alltäglichen Angelegenheiten wie Handlungen oder sozialen Beziehungen entrückt sind und einer zeitlosen Logik folgen, kann beispielsweise nicht erfasst werden, wie religiöse Symbole sich verändern. Religion als Symbolsystem zu verstehen, bedeutet demnach, ein statisches Verständnis von Religion zu vertreten.

Dass dieses Kulturverständnis problematisch ist, zeigt sich auch, wenn man es auf das Handeln eines Individuums überträgt. Handeln orientiert sich gemäß Parsons an den Werten, die von kulturellen Systemen angeboten werden. Handelnde müsste dazu jedoch nicht nur all die Konzepte überhaupt erst kennen, sondern auch noch gewillt sein, diese im Handeln umzusetzen. Dies ist, so ein Kritiker, eine „oversocialized conception of man“ (Wrong 1961), die den Menschen letztlich als kulturdeterminierten Roboter versteht. Die Folgen für das Individuum wären insbesondere dann verheerend, wenn es mit einer Diversität von Symbolsystemen konfrontiert wäre, die per definitionem nur auf ihre eigene Logik hörend unversöhnlich nebeneinanderstehen. Psychische Probleme von Leuten, die sich entscheiden müssten, oder Konflikte zwischen den kulturdeterminierten Robotern die unterschiedlichen Symbolsystemen folgten, bis hin zum „Clash of Civilizations“ (vgl. Huntington 1996, der seinerseits 1951 in Harvard promovierte) wären die zwingende Folge einer Diversität religiöser Symbolsysteme.

4 Neuere Ansätze

Die Auseinandersetzung mit Geertz Religionsdefinition und der Position seines Vorläufers Parsons zeigt, dass ein Verständnis von Kultur, das diese von Gesellschaft

und Praktiken getrennt versteht, problematisch ist. Die Bedeutung religiöser Symbole ist nicht davon zu trennen, von wem, wo, wie und warum sie geschaffen, verändert und verbreitet werden. Symbole entstehen nicht aus sich alleine und bedeuten nichts, wenn sie nicht interpretiert werden. Die Bedeutung und Beziehung der Symbole untereinander entstehen aus solchen Praktiken und nicht in einem von diesen abgesonderten kulturellen System. Abschließend sollen drei Ansätze vorgestellt werden, die diese Problematik auflösen.

4.1 Mehr Macht: Poststrukturalistische Diskurstheorien

Der oben zitierte Geertz-Kritiker Talal Asad kann einem Ansatz zugeordnet werden, der als „Poststrukturalismus“ bezeichnet wird. An die Stelle des Symbolbegriffs tritt in diesen Ansätzen das Konzept des Diskurses im Anschluss an den französischen Philosophen Michel Foucault. **Diskurse** sind Vorgänge, die Bedeutungen hervorbringen (vgl. Foucault 1981). Ein Beispiel ist das Verständnis von „Religion“, das als historisch gewachsenes Konzept verstanden wird, und das erst die Differenz zwischen „Religion“ und „Nicht-Religion“ hervorgebracht hat. Dieser Religionsdiskurs geht mit machtvollen Arrangements, zum Beispiel kirchlichen Herrschaftsansprüchen und kolonialen Verhältnissen einher. Diskurse sind also keine rein symbolischen, logischen Zusammenhänge, sondern untrennbar mit Macht verknüpft. An die Stelle herrschaftsfreier Symbolsysteme treten somit Diskurse, in denen Wahrheit und Macht untrennbar verbunden sind.

4.2 Mehr Dynamik: Religion als Kommunikation

Der Soziologe Niklas Luhmann, der von 1960–61 bei Talcott Parsons studierte, verwirft dessen Unterscheidung zwischen „sozialen“ und „kulturellen Systemen“ und verwendet stattdessen „soziale Systeme“ als Überbegriff für Systeme wie Wirtschaft, Politik, Religion, Interaktionen vor Ort oder Organisationen. Diese Systeme versteht Luhmann nicht als Symbolsysteme, sondern als Kommunikationssysteme (vgl. Luhmann 1984). Wie alle solche Kommunikationssysteme ist auch Religion als eine „historische“, das heißt fortlaufend in der sozialen Wirklichkeit hergestellte Einheit zu verstehen, deren Bedeutungen und Strukturen sich im steten Fluss befinden. Religion ist auch keine universale Angelegenheit, sondern ein Kommunikationssystem, das sich im Laufe der Geschichte ausdifferenziert hat und durch die Art und Weise, wie es kommuniziert, von anderen Systemen unterscheidet (vgl. Luhmann 2000, Kleine 2016).

4.3 Mehr Struktur: Religion als Praxis

Anders setzen Praxistheorien an, die in den letzten Jahren vor allem im Anschluss an Pierre Bourdieu in der Religionswissenschaft prominent wurden (vgl. zum Beispiel Bourdieu 1993; Reuter in diesem Band; Limacher und Walthert 2021). Sie betonen die Strukturiertheit des Handelns. Dieses wird durch die Verfügbarkeit von Ressourcen, die Eingebetheit von Regeln und sozial vorbestimmten Interessen bestimmt, nicht durch den Rückgriff auf von einem kulturellen System angebotenen Werten. Auch Religion ist als Produkt von solchen Praktiken zu verstehen. Beispielsweise können religiöse Rituale die Reproduktion sozialer Strukturen sein, die der Legitimation des religiösen und nicht-religiösen Establishments dienen: Adlige bezahlen Priester für Rituale, die wiederum die bestehende soziale Ordnung mit Adligen an der Spitze rechtfertigen und damit stabilisieren. Solche praxistheoretischen Ansätze stellen also das Modell von Parsons vom Kopf auf die Füße. Nicht kulturelle Systeme leiten das Handeln der Personen an, vielmehr werden Menschen von sozialen Strukturen, Gewohnheiten und Interessen angeleitet, die symbolische Bedeutungen überhaupt erst hervorbringen.

5 Fazit

„Religion als kulturelles System“ gehört zum frühen Werk von Clifford Geertz. Mit Aussagen wie „I don't do systems“ (Micheelsen und Geertz 2012) distanzierte sich Geertz später selbst davon. Der Einfluss seines Beitrags auf die Religionswissenschaft wirkt nichtsdestotrotz bis heute nach: Sein Angebot eines in eine ganze Theorie eingebetteten Verständnisses von Religion erwies sich für die Religionswissenschaft als fruchtbar. Es belegte, dass Religion wissenschaftlich definierbar, in ihrer Bedeutung verstehbar und über ihre Funktionen erklärbar ist. Zudem verstand Geertz Religion als einen eigenen Bereich des menschlichen Lebens, der nicht auf Politik oder Wirtschaft reduziert werden könne, was einer eigenständigen Disziplin der Religionswissenschaft entgegenkam. Trotz dieser Errungenschaften sind auch Lehren aus Geertz Vorschlag zu ziehen: Erstens ist zu fragen, inwiefern dieses Religionsverständnis von einer bestimmten Religion beeinflusst ist und ob daraus ein einseitiger Blick resultiert. Zweitens wird Religion als bloßes System von Symbolen zu statisch und intellektualistisch verstanden. Wichtig ist, dass Religion nicht nur aus den Symbolen selbst, sondern aus den sozialen Bedingungen und Beziehungen heraus verstanden wird, die diese Symbole erst hervorbringen.

Um die gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Perspektiven zu verstehen, ist die Kenntnis des Ansatzes von Geertz wichtig, da dieser auf das kulturwissenschaftliche Verständnis von Religionswissenschaft, wie es das Fach bis heute prägt, einen grundlegenden Einfluss ausübt. Eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Religionsverständnis ist dabei wichtig und gerade die hier diskutierten Kritiken stellen mittlerweile zentrale Gesichtspunkte der Diskussion um den Religionsbegriff dar. Diese Diskussion ist auch über 50 Jahre nach Geertz Beitrag nicht abgeschlossen, was daran liegt, dass Wissenschaft ihrerseits kein statisches System von Konzepten ist, sondern immer nur das vorläufige Resultat dynamisch ablaufender Kommunikation.

Literatur

- Asad, Talal. 1983. „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz.“ *Man, New Series* 18: 237–259.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford. [1966] 1987. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gladigow, Burhard. 1988. „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft.“ In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, 26–40. Stuttgart: Kohlhammer.
- Holmwood, John. 1996. *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory*. London: Longman.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck.
- Kleine, Christoph. 2016. „Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen?“ *Zeitschrift Für Religionswissenschaft* 24:47–82.
- Kroeber, Alfred L. und Talcott Parsons. 1958. „The Concepts of Culture and of Social System.“ *American Sociological Review* 23:582–583.
- Limacher, Katharina und Rafael Walthert. 2021. „Praxistheorien und Religionswissenschaft.“ In *Praxistheorien und Religionswissenschaft: neuere Theoriediskussionen in der empirischen Religionsforschung*, hg. v. Katharina Limacher und Rafael Walthert, 7–34. Bielefeld: transcript.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer Allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Micheelsen, Arun und Clifford Geertz. 2002. „I Don't Do Systems': An Interview with Clifford Geertz.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 14:2–20.
- Parsons, Talcott. [1951] 1964. *The Social System*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott. 1977. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press.
- Schilbrack, Kevin. 2005. „Religion, Models of, and Reality: Are We through with Geertz?“ *Journal of the American Academy of Religion* 73:429–452.
- Sewell, William H., Jr. 1999. „The Concept(s) of Culture.“ In *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, hg. v. Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt und Richard Biernacki, 35–61. Berkeley: University of California Press.
- Stausberg, Michael. 2012. „Religion. Begriff, Definitionen, Theorien.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.33>
- Wrong, Dennis H. 1961. „The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology.“ *American Sociological Review* 26:183–193.

