De Gruyter Studium

Religionswissenschaft

Herausgegeben von
Michael Stausberg

De Gruyter

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

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; Junginger 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, 1997ff, ISSN 1453-5165 (hg. im Auftrag des rumänischen Fachverbands; international, religionsgeschichtlich)

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

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

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

Journal for the Scientific Study of Religion [JSSR], 1961ff, 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, 1996ff, ISSN 1612-2941, nur online (international; relativ wenige Artikel)

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

Numen, 1954ff, 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