



Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke (Hrsg.)

Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft

Standortbestimmungen mit Hilfe eines
Mehr-Ebenen-Modells von Religion

Einheit und Differenz
in der Religionswissenschaft

Herausgegeben von
Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke

DISKURS RELIGION
BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE
UND RELIGIÖSEN ZEITGESCHICHTE

Herausgegeben
von
Ulrike Brunotte und Jürgen Mohn

BAND 10

ERGON VERLAG

Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft

Standortbestimmungen mit Hilfe eines
Mehr-Ebenen-Modells von Religion

Herausgegeben von
Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke

ERGON VERLAG

Hergestellt mit freundlicher Unterstützung des Schweizer Nationalfonds (SNF)
und der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg

Umschlagabbildung:
© NatureQualityPicture – fotolia.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Matthias Wies, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISSN 2198-2414
ISBN 978-3-95650-142-5

Inhaltsverzeichnis

Karsten Lehmann / Ansgar Jödicke

Vorwort..... 7

Karsten Lehmann / Ansgar Jödicke

Hintergrundpapier: Ein heuristisches Mehr-Ebenen-Modell von Religion 11

Hans G. Kippenberg

Quellen von Autorität:

Religionen in der Öffentlichkeit moderner Kultur.....27

Zur Relevanz und Kritik des Symbolbegriffs

Ulrich Berner

Gegenstände der Religionswissenschaft:

Phänomene und/oder Symbolsysteme?..... 53

Jens Schlieter

Religion, System, Symbol:

Eine Diskussion der Voraussetzungen des

Drei-Ebenen-Modells von Religion75

Zur Resonanz des Modells in der Forschungspraxis

Katharina Neef / Daniel Eißner

Pietismus zwischen Reform und Radikalität:

Nonkonformismus als analytisches Instrument

in der Religionswissenschaft97

Philippe Bornet

Die mehrfachen Ebenen der Religion Rammohan Roys (1772-1833) 119

Zur Resonanz des Modells in der Theoriebildung

Jürgen Mohn

Modellbildung in der Religionswissenschaft:

Die prozessuale Interdependenz der Ebenen von Religion

aus der Sicht der Religionsästhetik und Religionssemiotik..... 135

François Gauthier

Elements for a Three-Tier, Three-Axial Model
for the Study of Religion157

Zur Kritik am Modell aus der Perspektive der Diskurstheorie

Paula Schrode

Islam als Forschungsgegenstand: Ein diskursiver Ansatz177

Ricarda Stegmann

Identitätsmarker Islam:
Das Mehr-Ebenen-Modell auf dem Prüfstein
eines diskurswissenschaftlichen Ansatzes..... 199

Schluss

Ansgar Jödicke / Karsten Lehmann

Resümee:
Anmerkungen zum Ort der Gegenstands- und Theoriediskussion
innerhalb der Religionswissenschaft..... 217

Autorenverzeichnis 231

Vorwort*

Karsten Lehmann / Ansgar Jödicke

Das vorliegende Buch ist das Resultat eines intensiven Diskussionsprozesses – zunächst zwischen den beiden Herausgebern und ihren Kolleginnen und Kollegen im Fachbereich Religionswissenschaft der Universität Freiburg/Schweiz und dann zwischen den Teilnehmenden eines Workshops, welcher mit der finanziellen Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds und der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg im Juni 2013 an derselben Universität durchgeführt wurde.

Rückblickend nahm dieser Prozess seinen Ausgang in einer einfachen Beobachtung: Die vielfältigen Diskussionen des Freiburger Magistranden- und Doktorandenkolloquiums im Jahr 2012 hatten den Herausgebern erneut vor Augen geführt, wie dynamisch sich die deutschsprachige Religionswissenschaft in den Jahrzehnten seit der so genannten „kulturwissenschaftlichen Wende“ entwickelt hat. Am Beispiel aktueller Einführungswerke wurde in den Diskussionen deutlich, wie in den letzten zwei Jahrzehnten – primär in Auseinandersetzung mit Autoren wie Burkhard Gladigow, Hans G. Kippenberg¹, Kurt Rudolph² oder Rainer Flasche³ – neue Forschungsschwerpunkte und –zugänge entstanden sind, welche die Forschung in ganz verschiedene Richtungen vorangebracht haben.⁴

Um nur drei Beispiele zu nennen: Die *Einleitung in die Religionswissenschaft* von Kippenberg/von Stuckrad profiliert die Agenda einer Auflösung der Religionswissenschaft in den Kulturwissenschaften, indem sie nicht nur den Religionsbegriff auf kulturwissenschaftliche Parameter reduziert, sondern gleichzeitig auch religionswissenschaftliches Arbeiten im Rückgriff auf vielfältige disziplinäre Bezüge konzi-

* Die Herausgeber bedanken sich bei ihren Freiburger Kollegen Oliver Krüger, Helmut Zander und Richard Friedli für ihren Input in der Planungsphase des Workshops. Weiter gilt unser Dank Géraldine Casutt, Serina Heinen, Gabriella Loser Friedli und Daniela Vaucher, ohne deren Unterstützung dieses Projekt nicht möglich gewesen wäre. Schließlich soll nochmals explizit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an unserem Workshop gedankt werden, welche sich mit uns auf intensive Diskussionen eingelassen haben und so zur Verwirklichung dieses Projekts beigetragen haben.

¹ Vgl. Gladigow, Burkhard et al. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*.

² Vgl. Rudolph, Kurt: *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*.

³ Vgl. Flasche, Rainer: *Religionwissenschaft-Treiben. Versuche einer Grundlegung der Religionswissenschaft*.

⁴ Vgl. unter anderen: Lehmann, Karsten et al.: *Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, in: Kurth, Stefan et al. (Hg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, S. 7-20, hier: S. 11; Figl, Johann: *Handbuch Religionswissenschaft*. Hödl et al. (Hg.): *Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag* (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, 4).

piert.⁵ Jörg Rüpkes *Historische Religionswissenschaft* versucht dagegen, einen spezifisch geschichtswissenschaftlichen Zugang religionswissenschaftlichen Arbeitens zu konturieren und im Sinne einer innerdisziplinären Arbeitsteilung gegen andere Zugänge in der Religionswissenschaft abzusetzen.⁶ Michael Stausbergs Sammelband *Religionswissenschaft* präsentiert schließlich ein Fachverständnis, welches ganz unterschiedliche Zugänge unter einem vergleichsweise allgemeinen Dach zusammenführt und dabei die Vielfalt religionswissenschaftlichen Arbeitens hervorhebt.⁷

Abstrakter formuliert sehen die Herausgeber in dieser Entwicklung einen Prozess der Systemdifferenzierung⁸, in deren Verlauf sich für die Religionswissenschaft die Frage von Einheit und Differenz des Fachs auf eine neue Art und Weise stellt: Zum einen heben die soeben genannten Beispiele hervor, dass innerhalb der Religionswissenschaft sehr unterschiedliche neue Referenzpunkte entstanden sind, welche das Fachverständnis in Bezug auf dessen Gegenstände, Fragestellungen und Methoden prägen. Zum anderen scheint die externe Abgrenzung (beispielsweise von der Theologie) angesichts dieser Entwicklungen nur noch bedingt auszureichen, um Religionswissenschaft als Einheit zu greifen. Die aktuellen Methodendiskussionen machen deutlich, wie Ethnologie, Sprachwissenschaft, Soziologie oder Geschichtswissenschaft in der Religionswissenschaft erneut als Referenzwissenschaften an Bedeutung gewinnen.⁹

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich in zweifacher Hinsicht ein neuer Diskussionsbedarf: Einerseits kann die angedeutete Differenzierung zu einer weiteren Dynamisierung der Religionswissenschaft beitragen, insofern die damit verbundenen Debatten aktiv gesucht und ausgetragen werden. Andererseits scheint es im deutschsprachigen Raum aber gegenwärtig an einer Heuristik zu mangeln, welche die mit dieser internen Differenzierung virulent werdende Frage nach Einheit und Differenz des Fachs produktiv herausarbeitet und für die weitere Forschung nutzbar macht.

Genau diese zweifache Agenda bildet das Zentrum des vorliegenden Bandes:

- Auf der einen Seite möchte er eine Heuristik vorschlagen, welche als Referenzpunkt für die Diskussionen innerhalb der Religionswissenschaft dienen kann.
- Auf der anderen Seite möchte er die notwendigen Debatten initiieren, um so die Potentiale der genannten Prozesse für die Religionswissenschaft nutzen zu können.

⁵ Vgl. Kippenberg, Hans G. et al.: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe.

⁶ Vgl. Rüpke, Jörg: Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung.

⁷ Vgl. Stausberg, Michael (Hg.): Religionswissenschaft.

⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 597.

⁹ Vgl. Stausberg, Michael et al.: The Routledge Handbook for Research Methods in the Study of Religions.

Um diese doppelte Zielsetzung umzusetzen, haben die Herausgeber einen Weg gewählt, wie er etwa im Forum für Erwägungskultur *Erwägen – Wissen – Ethik* bereits seit 25 Jahren erfolgreich praktiziert wird. Die Arbeit am vorliegenden Band begann mit der Erstellung eines *Hintergrundpapiers*, welches ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion als Heuristik für die hier angedeuteten Debatten vorschlägt. Auf der Basis dieses Hintergrundpapiers haben die Herausgeber dann Kolleginnen und Kollegen zu einem Workshop eingeladen und darum gebeten, auf die im Hintergrundpapier vorgestellten Thesen zu reagieren. Die so entstandenen Diskussionen führten zur Revidierung bzw. weiteren Schärfung der eingangs formulierten Thesen.

Dieses Vorgehen spiegelt sich in der Struktur des vorliegenden Bandes: Er beginnt mit dem Hintergrundpapier, welches in einer sprachlich bereinigten, aber inhaltlich unveränderten Form abgedruckt wird. Darauf folgen die Beiträge der Referentinnen und Referenten, welche sich entlang von vier Dimensionen auf dieses Papier bezogen haben: Relevanz und Kritik des Symbolbegriffs; Resonanz des Modells in der Forschungspraxis; Resonanz des Modells in der Theoriebildung; Kritik am Modell aus der Perspektive der Diskurstheorie. Schließlich endet der Sammelband mit einem zweiten Beitrag der Herausgeber, welcher die Anregungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer aufnimmt, Differenzen und Übereinstimmungen weiter herauszuarbeitet und die Diskussion im Hinblick auf die gestellte Frage der Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft auswertet.

Literatur

- Figl, Johann*: Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2003.
- Flasche, Rainer*: Religionwissenschaft-Treiben. Versuche einer Grundlegung der Religionswissenschaft, Berlin et al. 2008.
- Gladigow, Burkhard; Kippenberg Hans G.* (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (Forum Religionswissenschaft, 4), München 1983.
- Hödl, Hans Gerald; Futterknecht, Veronica* (Hg.): Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag, Wien et al. 2011.
- Horyna, Břetislav*: Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie (Religionswissenschaft heute, 8), Stuttgart 2011.
- Kippenberg, Hans G.; Stuckrad, Kocku von* (Hg.): Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.
- Lehmann, Karsten; Kurth, Stefan*: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft, in: Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft, hg. von Kurth, Stefan et al., Wien 2011, S. 7-20.
- Lubmann, Niklas*: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997.
- Rudolph, Kurt*: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft (Studies in the History of Religions, 53), Leiden et al. 1992.

Rüpke, Jörg: Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung (Religionswissenschaft heute, 5), Stuttgart 2007.

Stausberg, Michael (Hg.): Religionswissenschaft. Ein Studienbuch, Berlin et al. 2012.

Stausberg, Michael; Engler, Steven (Hg.): The Routledge Handbook for Research Methods in the Study of Religions, Abingdon et al. 2011.

Hintergrundpapier: Ein heuristisches Mehr-Ebenen-Modell von Religion

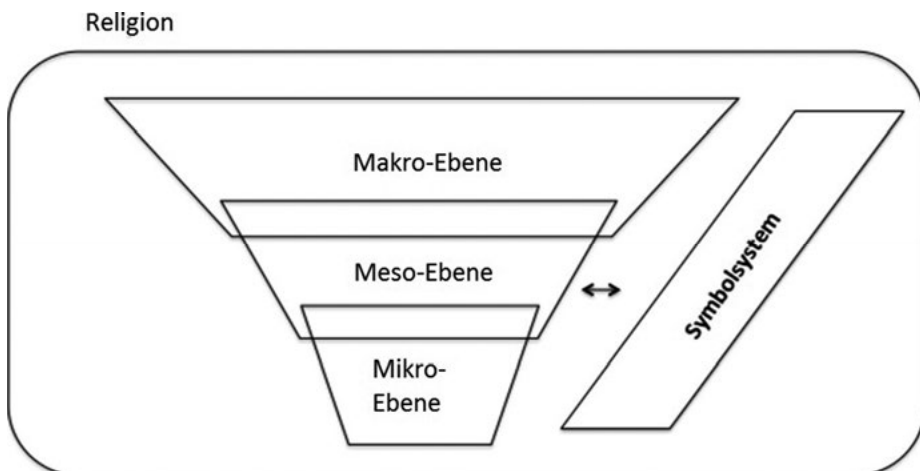
Karsten Lehmann / Ansgar Jödicke

Einleitung

Wie im Vorwort zum vorliegenden Sammelband angedeutet, wird in diesem Hintergrundpapier ein allgemeines und vergleichsweise formales heuristisches Modell vorgestellt, welches dazu dienen soll, unterschiedliche religionswissenschaftliche Forschungsschwerpunkte und -zugänge aufeinander zu beziehen. Dabei geht es den beiden Autoren besonders darum, Unterschiede und Gemeinsamkeiten religionswissenschaftlichen Arbeitens thematisierbar zu machen, um so Debatten anzuregen, welche über die Grenzen spezifischer Forschungsinteressen und -traditionen hinausweisen und die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft stellen.

Um dieses Ziel zu erreichen, verfolgt die nun vorliegende Skizze eine zweifache Strategie: Zum einen setzt sie bei einer Religionsdefinition ein, welche im deutschsprachigen Raum sehr breit rezipiert worden ist: Burkhard Gladigows Lesart von Clifford Geertz' Konzept der Religion als Symbolsystem. Zum anderen erweitert das Hintergrundpapier den von Gladigow vorgestellten Zugang programmatisch um eine „soziale Dimension“, wobei letztlich auf ein Standardmodell der Religionssoziologie zurückgegriffen wird, welches drei Ebenen der Sozialform von Religion (die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene) unterscheidet und systematisch aufeinander bezieht.

Die so entwickelte Heuristik lässt sich zum einfacheren Verständnis zunächst folgendermaßen visualisieren:



Angesichts dieser vergleichsweise groben Heuristik muss ein Punkt von Anfang an hervorgehoben werden: Die hier schematisch angedeuteten Überlegungen sollen keinesfalls als „neues Paradigma der Religionswissenschaft“ missverstanden werden. Tatsächlich lässt sich ein derartiges Modell bereits jetzt ohne größere systematische Probleme in eine ganze Reihe von religionswissenschaftlichen Arbeiten „einpflügen“. Im Zentrum der folgenden Ausführungen – sowie ihrer weiteren Diskussion – soll vielmehr die *Explikation* dieses heuristischen Modells stehen, welche dazu beitragen kann, verschiedene religionswissenschaftliche Zugänge aufeinander zu beziehen und somit ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten und konstruktiv zu nutzen.

Um die mit dieser Zielsetzung verbundenen Potentiale klarer zu pointieren, ist der folgende Text in drei Abschnitte unterteilt: Er beginnt mit einem kurzen Verweis auf Gladigow und sein Konzept des religiösen Symbolsystems, das die Grundlage der weiteren Überlegungen darstellt. Darauf folgen Verweise auf zwei ganz unterschiedliche Forschungstraditionen (den Rational-Choice-Ansatz von Rodney Stark und Roger Finke sowie den Anti-Utilitariums-Ansatz um Alain Caillé), welche jüngst die Differenz zwischen Mikro-, Meso- und Makro-Phänomenen in Bezug auf Religion reformuliert haben. Auf dieser Basis wird schließlich die bereits angedeutete Heuristik weiter spezifiziert, um so ihre Potentiale für die Religionswissenschaft stark zu machen und weitere Debatten anzuregen.

Zunächst also einige Anmerkungen zu Gladigows Religionsdefinition und seinem Konzept des religiösen Symbolsystems.

Gladigows Konzept des religiösen Symbolsystems

Fachgeschichtlich gesehen basiert Gladigows Konzept von Religion auf einer spezifischen Lesart der Debatten um Clifford Geertz, welche darauf abhebt, dass Geertz mit seiner Religionsdefinition aus den 1960er Jahren das Symbolsystem (und nicht das individuelle Empfinden) ins Zentrum der Religionsforschung gerückt hat.¹ Gladigow bezieht sich dabei in zweifacher Weise auf sozialwissenschaftliche Theoriebestände. Zum einen baut er indirekt auf Talcott Parsons' Handlungstheorie auf, die Clifford Geertz in seinen Arbeiten maßgeblich beeinflusst hat. Zum anderen bezieht sich Gladigow in den Passagen seines Werkes, die sich mit dem Symbolbegriff beschäftigen, fast ausschließlich auf die Wissenssoziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann.

¹ Vgl. Geertz, Clifford: Religion as a cultural System. Vgl. auch: Frankenberry, Nancy K. et al.: Clifford Geertz's long-lasting Moods.

Auf dieser Basis stellt Gladigow seit den 1970er und 1980er Jahren eine Religionsdefinition vor, die stark auf Geertz Bezug nimmt, wobei sie dessen Konzeption verschlankt und profiliert: Religionen sind

Symbolsysteme, die sich dadurch auszeichnen, dass sie von ihren Trägern ‚auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt werden.²

Auf der Basis der jüngsten Diskussionen zur allgemeinen Geschichte der Religionsdefinition³, sollen an diesem Punkt zwei Anmerkungen ausreichen, welche den Ort von Gladigows Konzeption weiter hervorheben: Zum einen ist bedeutsam, dass Gladigow den Symbolbegriff in seinen weiteren Arbeiten systematisch ausweitete, um so zusätzliche Dimensionen von Symbolen (neben der Schrift etwa Rituale etc.) der religionswissenschaftlichen Forschung zuzuführen. Zum anderen gilt es darauf hinzuweisen, dass sich Gladigow besonders den Interdependenzen zwischen Symbolsystemen und deren historischen Analysen zugewendet hat und diese somit in das Zentrum der Analysen rückte.⁴

Für das nun folgende Argument ist darüber hinaus bedeutsam, dass der Begriff des Symbolsystems – sowie die Logik seiner (Re-)Formulierung – bei Gladigow erstaunlich wenig ausgearbeitet worden ist. Besonders Fragen nach den Grundlagen der Symbolbildung bleiben in seinen systematischen Arbeiten häufig außen vor. Wenn Gladigow auf diese Dimension verweist, so geschieht diese – wie bereits angedeutet – primär im Rekurs auf Soziologen wie Peter L. Berger und Thomas Luckmann (und in geringerem Maße auf Niklas Luhmann).⁵

Entsprechend liegt es nahe, bei der Suche nach einem detaillierteren Verständnis von Gladigows Konzept des Symbolsystems zunächst auf die grundlegenden Arbeiten der Wissenssoziologie zurückzugreifen: In *Social Construction of Reality* werden Symbole von Berger/Luckmann grundsätzlich in den dialektischen Prozessen zwischen sozialer Realität und individueller Existenz verortet, wobei die Konstruktion „symbolischer Universen“ (der Begriff, der bei Berger/Luckmann dem „Symbolsystem“ am nächsten kommt) als zentraler Aspekt der Legitimation objektiver Realität aufgefasst wird:

The symbolic universe is conceived of as the matrix of *all* socially objectivated and subjectively real meanings; the entire historic society and the entire biography of the individual are seen as events taking place *within* the universe.⁶

Hierbei ist hervorzuheben, dass die soziale und die individuelle Konstruktion von symbolischen Universen von Berger/Luckmann immer zusammen gedacht werden:

² Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext, hier S. 34.

³ Hierzu jüngst: Schlieter, Jens (Hg.): Was ist Religion?, insbesondere: S. 9-27.

⁴ Vgl. Gladigow, Burkhard: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft.

⁵ Besonders deutlich in: Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes, hier: S. 28 f.

⁶ Berger, Peter L. et al.: The Social Construction of Reality, S. 96.

Reality is socially defined. But the definitions are always *embodied*, that is, concrete individuals and groups of individuals serve as definers of reality. [...] Put a little crudely, it is essential to keep pushing questions about the historically available conceptualizations of reality from the abstract 'What?' to the sociologically concrete 'Says who?'⁷

Überspitzt kann man somit formulieren, dass in Gladigows Religionsdefinition (via Berger/Luckmann) bereits das Argument inkorporiert sei, welches in den folgenden Überlegungen ausgearbeitet werden soll: Möchte man sich systematisch mit Symbolsystemen auseinandersetzen, so ist es unabdingbar, das Augenmerk auf deren soziale Konstruktion zu lenken und somit die „soziale Dimension“ von Religion herauszuarbeiten. Oder noch stärker formuliert: Man kann Religion nicht hinreichend verstehen, wenn man ausschließlich auf die inhaltliche Dimension von Symbolsystemen fokussiert. Vielmehr liegt ein besonderes Potential für die Religionswissenschaft darin, die gesellschaftliche Konstruktion der Symbolsysteme stärker zu berücksichtigen – (a) in Bezug auf die Theoriebildung und (b) in Bezug auf die Struktur der Debatten innerhalb des Faches.

Natürlich gilt es hierbei stets die Konstruktion des Religionsbegriffs selbst im Blick zu behalten. Dabei kann man den Religionsbegriff so ausweiten, dass er quasi alles menschliche Handeln umfasst. Das hier vorgetragene Argument weist aber in die entgegengesetzte Richtung. Im Ausgang von Gladigow lenkt es das Augenmerk auf die differenzierte soziale Gestalt von Religion. Es steht damit in Einklang mit aktuellen Trends innerhalb der (deutschsprachigen) Religionswissenschaft, welche nicht nur den materialen Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft auszuweiten versuchen (etwa in Bezug auf die Analyse christlicher Phänomene oder in Bezug auf die Auseinandersetzung mit Gegenwartsphänomenen), sondern auch in systematischer Hinsicht Neuland betreten wollen (etwa in der Schwerpunktverlagerung vom Text hin zur Kommunikation im Allgemeinen oder von der Kommunikation hin zur Analyse von Sinneseindrücken, wie Gerüche, Berührungen etc.).⁸

Aus der Fokussierung auf die unterschiedlichen Ebenen dieser Prozesse ergeben sich – so das Argument – für die religionswissenschaftliche Forschung neue Fragestellungen und systematische Einsichten. Außerdem entsteht so eine Heuristik, welche es ermöglicht, ganz unterschiedliche Perspektiven auf Religion konstruktiv aufeinander zu beziehen und so systematisch Fragen zu generieren bzw. zu spezifizieren. Hierzu reicht es natürlich nicht aus, auf dem Forschungsstand der 1970er und 1980er Jahre zu verharren. Die Soziologie hat sich in den 1990er und 2000er Jahren ebenso maßgeblich weiter entwickelt wie die Religionswissenschaft⁹, wobei u. a. auch weitere Reformulierungen der Mikro-, Meso- und Ma-

⁷ Ebd., S. 116.

⁸ Vgl. Koch, Anne (Hg.): *Watchtower Religionswissenschaft*. Zinser, Hartmut: Grundfragen der Religionswissenschaft.

⁹ Vgl.: Raab, Jürgen et al.: *Phänomenologie und Soziologie*. Keller, Reiner et al. (Hg.): *Kommunikativer Konstruktivismus*.

kro-Differenz vorgestellt worden sind. Auf zwei dieser aktuellen Debatten soll nun genauer eingegangen werden.

Reformulierung der Mikro-, Meso-, Makro-Differenz

Wie bereits hervorgehoben, ist die Unterscheidung einer Mikro-, Meso- und Makro-Ebene an sich keineswegs innovativ. Die Betonung der Makro-Ebene sozialer Phänomene zählt von Anfang an zum Kern des soziologischen Selbstverständnisses.¹⁰ Spätestens die systemtheoretisch gewendete Handlungstheorie Parsons'scher Prägung¹¹ hat dann zu einer Explikation der entsprechenden Prozesse geführt, welche seitdem auf unterschiedlichsten Wegen fortgeschrieben worden ist – etwa in den Arbeiten Richard Münchs oder Uwe Schimanks.¹²

Der vorliegende Text ist nicht der Ort, diese Debatten in ihrer Gänze zu konstruieren. Vielmehr soll die Relevanz der Ebenendifferenzierung exemplarisch an zwei ganz unterschiedlichen (und teilweise widersprüchlichen) sozialwissenschaftlichen Handlungstheorien rekonstruiert werden. Beide Theorien haben 20 bis 30 Jahre nach Gladigows Religionskonzeption wichtige Impulse für die Religionssoziologie geliefert:

- Zum einen ist dies der Ansatz der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler um Rodney Stark, der im weiteren verkürzt als Rational-Choice-Ansatz beschrieben wird und im angloamerikanischen Kontext häufig als *new paradigm* bezeichnet wird.¹³
- Zum anderen soll auf den Anti-Utilitarismus-Ansatz um die Zeitschrift des *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales / M.A.U.S.S.* verwiesen werden, welcher jüngst in der frankophonen Religionssoziologie an Bedeutung gewonnen hat.

Der Chronologie folgend wird mit dem älteren der beiden Diskussionsstränge begonnen, welcher seit Mitte der 1990er Jahre durch eine Vielzahl von Publikationen ausgebaut worden ist – dem Ansatz Rodney Starks, der darauf abzielt, soziale Phänomene über individuelle Entscheidungen erklären zu können, wobei er die Differenz der drei oben genannten Ebenen herauszuarbeiten versucht.

Der Rational-Choice-Ansatz in der Tradition von Rodney Stark

In der grundlegenden Publikation *Acts of Faith* ist der theoretische Zugang des Rational-Choice-Ansatzes von den Autoren Rodney Stark und Roger Finke primär auf der Ebene des Individuums angesiedelt. Mit Bezug auf das Mehr-

¹⁰ Besonders bei Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*.

¹¹ Vgl. Parsons, Talcott et al.: *Towards a General Theory of Action*.

¹² Vgl. Schimank, Uwe: *Handeln und Struktur*. Münch, Richard: *Theorie des Handelns*.

¹³ Vgl. Warner, Stephen: *Work in Progress*.

Ebenen-Modell kann man also zunächst festhalten, dass die beiden Autoren von der Mikro-Ebene ausgehen:

The only feasible way to discover the fundamental sources of religious expression is, not to seek data on early humans, but to examine elementary theoretical principles about what humans are like and how their aspirations exceed their opportunities.¹⁴

Dabei sind Stark/Finke maßgeblich von den klassischen Wirtschaftswissenschaften und ihren Formen der Modellbildung geprägt. In ihren Überlegungen gehen sie von einer *fuzzy rationality* aus, die jedem sozialen Handeln zugrunde liegen soll und die von den Autoren folgendermaßen beschrieben wird:

Within the limits of their information and understanding, restricted by available options, guided by their preferences and tastes, humans attempt to make rational choices.¹⁵

In Bezug auf die Religionsforschung lenken Stark und Finke dabei das Augenmerk auf die *explanations*, d. h. Modelle von Realität, die Individuen handlungsleitende „Pläne“ zur Verfügung stellen, wobei Stark/Finke religiöse Erklärungen dadurch spezifizieren, dass sie sich auf *otherworldly rewards* beziehen: „those rewards that will be obtained only in a nonempirical (usually posthumous) context“ (S. 88). Unter Religion verstehen Stark/Finke demzufolge ganz allgemein:

Religion consists of very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods.¹⁶

Diese Überlegungen auf der Mikro-Ebene bilden in *Acts of Faith* schließlich die Basis für die Konzeptionalisierung der Phänomene, welche auf der Meso- bzw. Makro-Ebene angesiedelt sind: Auf der Meso-Ebene sind bei Stark/Finke dabei vor allem religiöse Organisationen von Bedeutung. Für die beiden Autoren machen solche Organisationen letztlich das Zentrum der „Religionsproduktion“ aus, wobei Stark/Finke eine ganze Reihe von Phänomenen in Anschlag bringen (wie *Church, Sect, Congregation*) und somit weitere Differenzierungen einfügen, die ihrer Meinung nach eng mit Innovationsprozessen verbunden sind.

Religious organizations are social enterprises whose primary purpose is to create, maintain, and supply religion to some set of individuals and to support and supervise their exchanges with a god or gods.¹⁷

Auch auf der Makro-Ebene nutzen Stark und Finke eine ganze Reihe unterschiedlicher und miteinander verbundener Begriffe, die von den Autoren (im Vergleich mit der Mikro- und Meso-Ebene) aber nur schwach ausgeführt werden:

Zum einen ist dies der Begriff der „religiösen Tradition“, der im Rahmen der Debatten um Konversion (*across traditions*) und Reaffiliation (*inside traditions*) anhand von Beispielen eingeführt wird: „shifts across traditions such as from Judaism

¹⁴ Stark, Rodney et al.: *Acts of Faith*, S. 83.

¹⁵ Ebd., S. 85.

¹⁶ Ebd., S. 91.

¹⁷ Ebd., S. 103.

or Roman paganism to Christianity, from Christianity to Hinduism, or from the religion of the Nuer to Islam“.¹⁸ Zum anderen nutzen Stark/Finke auf der Makro-Ebene den Begriff der „religiösen Kultur“: „Among the things each newborn needs to master is the cultural ‘bundle’ composed of the religion of his or her parents. [...] And when we are being socialized into our culture, we also are investing in it – expending time and effort in learning, understanding, and remembering cultural material.“¹⁹ Schließlich sprechen die Autoren aber auch vom „religiösen Markt“ als dem zentralen Referenzpunkt ihrer Überlegungen: „A religious economy consists of all the religious activity going on in any society: a ‘market’ of current and potential adherents, a set of one or more organizations seeking to attract or maintain adherents, and the religious culture offered by the organization(s).“²⁰

Natürlich lässt sich dieser gesamte Zugang an vielen Punkten kritisieren: Die grundsätzlichsste Anfrage ist wohl diejenige an den Rationalitätsbegriff, der dem ganzen Modell zugrunde gelegt wird und an vielfältige Debatten der Religionswissenschaft anschließt, bzw. diese kritisiert.²¹ Das universal aufgefasste Konzept einer *fuzzy rationality* scheint dabei sehr unspezifisch und nur wenig auf konkrete Handlungssituationen bezogen.²² Darüber hinaus gilt es die Frage zu stellen, inwieweit man religiöses Handeln tatsächlich auf eine erklärende Funktion sowie den Austausch von (Heils-)Gütern mit Göttern beschränken kann. Der Fokus auf das Konzept der Götter ist aus einer Handlungsperspektive nachvollziehbar, exkludiert aber eine Vielzahl von Phänomenen, die traditionell als Religionen beschrieben werden. Ebenso verhält es sich mit dem Konzept der Güter.²³ Schließlich ist die inhaltliche Dimension der Konstruktion von Symbolsystemen beim RC-Ansatz (etwa im Vergleich zu Berger/Luckmann) nur erstaunlich schwach ausdifferenziert. Auch wenn besonders Rodney Stark extensiv zu religionshistorischen Themen publiziert hat, werden Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Symbolsystemen kaum systematisch berücksichtigt.²⁴

Diese Kritikpunkte führen bereits mitten in die Debatte, inwieweit sich dieses Modell dazu eignet, die Religionskonzeption von Gladigow in der oben geschilderten Art und Weise auszuweiten. Dabei ist interessant, zunächst auf die Anknüpfungspunkte zwischen beiden Ansätzen zu verweisen: Stark und Finke präsentieren ein Konzept von Symbolsystemen, welches gar nicht so weit von Gladigows Überlegungen entfernt ist – im Sinne des formalen Symbolbegriffs (welcher in beiden Fällen letztlich an die *conditio humana* angebunden ist) sowie im Sinne der Erklärungsfunktion von Religion (auch hier bestehen durchaus Parallelen zu Gladigow).

¹⁸ Ebd., S. 114.

¹⁹ Ebd., S. 120.

²⁰ Ebd., S. 193.

²¹ Z.B. im Anschluss an Bronislaw Malinowski anhand der Begriffe „Wissenschaft“, „Religion“ und „Magie“ diskutiert von Petzoldt, Leander (Hg.): *Magie und Religion*.

²² Vgl. Esser, Hartmut: *Die Definition der Situation*; Esser, Hartmut: *Soziologie*.

²³ Vgl. Stolz, Jörg (Hg.): *Salvation Goods*.

²⁴ Vgl. jüngst: Stark, Rodney: *The Triumph of Christianity*.

In Bezug auf ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion ist darüber hinaus von Interesse, dass Stark/Finke ein Modell der sozialen Dimension von Religion entwickelt haben, welches zwei Punkte hervorhebt: Das Symbolsystem wird auf unterschiedlichen Ebenen in eine soziale Form „übersetzt“ und die Konstruktionen dieser unterschiedlichen Ebenen bauen systematisch aufeinander auf. Dabei werden die Mikro- und Meso-Ebene von Stark und Finke klar konturiert. Die Makro-Ebene bleibt dagegen erstaunlich diffus. Die Autoren schlagen auf dieser Ebene letztlich drei miteinander verbundene Begriffe vor, wobei die Beziehungen zwischen diesen Begriffen unklar bleiben.

Hier kann nun die Betrachtung einer zweiten Theorietradition instruktiv sein, welche im folgenden Abschnitt vorgestellt werden soll: Der Anti-Utilitarismus der Autorinnen und Autoren um Alain Caillé und die *Revue de M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales)*.

Der Anti-Utilitarismus-Ansatz in der Tradition von Alain Caillé

In einem zentralen Punkt handelt es sich bei dem Programm der M.A.U.S.S. geradezu um einen Gegenentwurf zum Ansatz von Stark und Finke. Dieser Punkt ist letztlich bereits mit der Bezeichnung *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales* symbolhaft markiert. Die Autorinnen und Autoren um Caillé verweisen mit diesem Begriff nicht zufällig auf Marcel Mauss, vielmehr bringen sie ein Gesellschaftsmodell in Anschlag, welches um das Konzept der Mauss'schen Gabe entwickelt wurde:

Le don représente le moyen spécifique de l'instituant politico-religieux. Il est tridimensionnel : 1.) don aux ennemis qu'on entend convertir en alliés ; 2.) don intergénérationnel ; 3.) don aux invisibles. C'est lui qui opère le basculement de la défiance à la confiance, de l'hostilité à la paix, de la mort à la vie, du pour soi au pour autrui, de la règle de la contrainte, de la loi à la liberté, à l'action et à la création.²⁵

Mit dieser Verortung werden von Caillé zwei Punkte hervorgehoben: Zum einen ist das Konzept der Gabe in Bezug auf seine strukturelle Bedeutung in der gesamten Theoriekonzeption durchaus mit dem Konzept der rationalen Wahl vergleichbar, wie es bei Stark und Finke verwendet wird. Zum anderen betont Caillé aber, dass es den sozialen oder sozialisierenden Aspekt der Gabe (als Grundlage des Sozialen) in einer Art und Weise zu fassen gilt, die Stark/Finke diametral entgegensteht. In diesem Sinne steht der Ansatz von Caillé in der Tradition der Durkheim'schen Soziologie in Frankreich, der es letztlich um die Möglichkeiten gesellschaftlicher Integration unter modernen Bedingungen geht und die von daher in die amerikanische Soziologie Eingang gefunden hat.²⁶

²⁵ Caillé, Alain: *Nouvelles thèses*, S. 318.

²⁶ Vgl. Bellah, Robert N.: *The Broken Covenant*.

Eine spannende Wendung des Zugangs der Forscherinnen und Forscher um Caillé liegt darin begründet, dass sie aus dieser Perspektive eine Religionsforschung entwerfen, welche Religion und Politik zusammen denkt:

Le politico-religieux est le moment du rapport général à l'altérité, celle des autres humains, rapporté à l'altérité des invisibles, elle-même étendue potentiellement jusqu'à l'infinité. La transcendance en son principe n'est rien d'autre que l'irréductibilité de ces altérités au monde des humains vivants. Cela étant, les diverses religions donnent des interprétations plus ou moins radicalement transcendantes de cette transcendance du religieux.²⁷

Auch hier hat Caillé eine Perspektive entwickelt, welche Stark und Finke deziert entgegenläuft. Der allgemeine Religionsbegriff wird sehr viel weiter gefasst, als dies bei den amerikanischen Autoren der Fall ist, wobei die Opposition zu Stark und Finke eher eine implizite denn eine explizite Auseinandersetzung ist. So wenig die amerikanischen Autoren auf die französischen Bezug nehmen, so wenig beziehen sich die französischen Autoren auf ihre amerikanischen Gegenüber. Vielmehr sind die beiden vorgestellten Diskussionen bislang weitgehend unabhängig voneinander verlaufen.

Für die hier vorgetragene Argumentation ist nun von Interesse, dass sich auch bei Caillé aus den allgemeinen Vorannahmen Überlegungen entwickeln, bei denen der Bezug zum Mehr-Ebenen-Modell von Religion mit Händen zu greifen ist. Was die Frage nach der sozialen Gestalt von Religion angeht, offeriert Caillé eine Begrifflichkeit, welche grundsätzlich zwischen Religiosität, Religion und dem Religiösen unterscheidet – und damit an eine Differenz anschließt, die man sonst vor allem aus der Politikwissenschaft kennt. Im Zentrum steht hierbei der folgende Begriff des „Religiösen“:

Entendons par *religieux* l'ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants et visibles avec l'ensemble des entités invisibles (défunts, ancêtres, humains non encore nés, esprits des animaux, des minéraux ou des corps célestes, esprits flottants et non affectés, divinités ou déités en tout genre, etc.).²⁸

Dieses sehr allgemeine Konzept des Religiösen bildet dann die Grundlage für die Definition der Religiosität ebenso wie der Religion. Unter Religiosität (*religiosité*) versteht Caillé: „La manière dont les individus vivent et éprouvent personnellement le religieux dans sa dimension cosmique.“²⁹ Religion (*la religion*) wird von Caillé beschrieben als:

Le lieu d'une interprétation déterminée du religieux de la même manière que la politique est le lieu d'une interprétation déterminée du politiques. [...] La religion gère, principalement, le rapport au temps et au non-contemporain, à la tradition, au don intertemporel – elle a une fonction de conservation et de domestication du religieux qui est, lui potentiellement révolutionnaire.³⁰

²⁷ Caillé, Alain: *Théorie anti-utilitariste*, S. 79.

²⁸ Ebd., S. 78.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 84.

Bevor man an diesem Punkt weiterarbeiten kann, gilt es zunächst einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Für Caillé ist „das Religiöse“ in keiner Weise ein *sui generis*-Phänomen. Vielmehr bezeichnet „*le religieux*“ die allgemeine gesellschaftliche Funktion der konkreten sozialen Gestalt historisch verfasster Religion, welche parallel zum „Politischen“ abstrakt gedacht wird. Dieser Begriff liegt im Französischen vergleichsweise nahe am Alltagsverständnis, welches „*le religieux*“ als substantiviertes Adjektiv sehr abstrakt versteht und weit entfernt von individuellen Empfinden verortet.

Vor diesem Hintergrund lässt sich in Bezug auf das hier vorgestellte Argument zunächst festzuhalten, dass Caillé und Stark/Finke in ihren jeweiligen Konzeptionen eine inverse Schwerpunktsetzung vornehmen: Gemeinsam ist den beiden Zugängen, dass sie besonderen Wert auf die Analyse von Religiosität legen, bzw. ihre Theorieentwürfe maßgeblich auf der Mikro-Ebene verankern. Bei Stark/Finke ist „Religion“ auf der individuellen Notwendigkeit von Erklärungen begründet, welche Individuen auf der Basis von RC-Entscheidungen zu erhalten trachten. Bei Caillé basiert „Religion“ auf dem Modus der Gabe, die letztlich als die Basis gesellschaftlicher Integration dargestellt wird.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage legen die Autoren ganz unterschiedliche Schwerpunkte. Bei Stark und Finke liegt das Zentrum des Interesses auf der Meso-Ebene der unterschiedlichen Formen religiöser Organisationen. Caillé legt den Schwerpunkt seiner Überlegungen dagegen auf die Makro-Ebene der Religion und des Religiösen – wobei die Meso-Ebene beinahe im Begriff der Religion aufzugehen scheint. Diese Differenz wird besonders deutlich in Bezug auf die Verortung religiöser Innovation: Bei Stark/Finke wird diese maßgeblich auf der Meso-Ebene gesehen.³¹ Bei Caillés Konzept des Religiösen scheint der Ort religiöser Innovation dagegen – sozial weitgehend amorph – auf die Ebene des Außeralltäglichen verlegt zu sein.

Positiv gewendet kann man an diesem Punkt somit festhalten, dass sich die beiden Ansätze – trotz ihrer grundlegenden Gegensätzlichkeit – ergänzen. Aus zwei ganz verschiedenen Perspektiven unterstreichen sie die Bedeutung unterschiedlicher Ebenen von Religion und liefern dabei ein breites Spektrum von Anknüpfungsmöglichkeiten. Genau an diesem Punkt werden nun die folgenden Überlegungen anschließen und damit die Heuristik stark machen, die mit dem Mehr-Ebenen-Modell verbunden ist.

Schluss

Im vorliegenden Text sollte es weder darum gehen, ein „neues Paradigma“ in die Religionswissenschaft einzuführen, noch eine Exegese religionssoziologischer Theorien zu liefern. Vielmehr wollen die Autoren, einen heuristischen Referenz-

³¹ Vgl. explizit in: Stark, Rodney et al.: *The Future of Religion*.

rahmen zur Diskussion stellen, der ihrer Meinung nach für die forschungspraktische Arbeit von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern in zweifacher Hinsicht interessant ist: Zum einen soll er dazu dienen, konkrete Forschungsschwerpunkte und -zugänge produktiv aufeinander zu beziehen. Zum anderen soll er die Grundlage für eine systematische Diskussion aktueller Forschungsstränge in der Religionswissenschaft liefern.

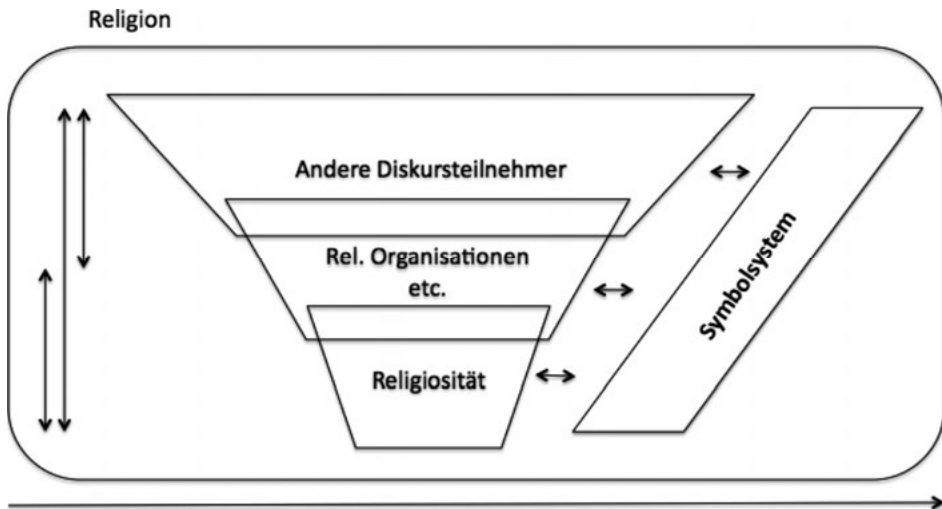
Dies soll geleistet werden, indem die „soziale Dimension“ von Religion stärker in den Mittelpunkt religionswissenschaftlicher Debatten gerückt wird. Im Anschluss an Gladigows Verweise auf Berger/Luckmann wurde deshalb besonders auf die soziale Konstruktion von Religion (und das bedeutet: von religiösen Symbolsystemen) hingewiesen, dass deren Analysen zentrale Beiträge zur religionswissenschaftlichen Forschung liefern können. Bildhaft gesprochen: Die hier vorgestellte Heuristik schließt an Debatten an, welche den „sozialen Körper“ religiöser Symbolsysteme hervorheben.

Wie im zweiten Abschnitt des vorliegenden Textes angedeutet, hat die Wissenssoziologie hierzu bereits maßgebliche Beiträge geleistet. Auf dieser Basis sollte der Verweis auf die Arbeiten von Stark/Finke und Caillé dazu beitragen, einzelne Aspekte dieser Heuristik noch klarer herauszuarbeiten und einer kritischen Diskussion zugänglich zu machen. Im Hinblick auf die weitere Debatte können dabei folgende drei Punkte nochmals hervorgehoben werden:

- Zunächst sollten die vorangegangenen Überlegungen die heuristischen Potentiale einer Differenzierung in die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene von Religion aufgezeigt haben.
- Darüber hinaus wollten die Autoren deutlich machen, dass die vorgestellten Zugänge auf ganz unterschiedlichen Grundannahmen beruhen, welche es zu explizieren und kritisch zu diskutieren gilt.
- Schließlich sollte die bisherige Diskussion gezeigt haben, dass die formale Differenzierung verschiedener Ebenen von Religion ganz unterschiedlich gefüllt werden kann.

Vor diesem Hintergrund ist es nun möglich, auf den eingangs vorgestellten heuristischen Rahmen zurückzukommen und ihn weiter zu konkretisieren und zu modifizieren.

Aus der Perspektive der skizzierten Forschungstraditionen scheint es zunächst vergleichsweise einfach, die Mikro-Ebene der Religiosität und die Meso-Ebene der religiösen Organisationen (bzw. Bewegungen etc.) zu bezeichnen. Zwischen Berger/Luckmann, Stark/Finke und Caillé besteht weitgehender Konsens darüber, dass religiöse Symbolsysteme (a) auf der individuellen Ebene angeeignet und (b) sozial objektiviert werden. Der Begriff der „Organisation“ steht hierbei nur *pars pro toto* für ganz unterschiedliche Sozialformen von Religion steht, die sich etwa in Bezug auf den Grad ihrer Formalisierung maßgeblich unterscheiden (können). Kurz gesagt: Individuelle Religiosität und ihre soziale Rahmung in



formalen Organisationen, lockeren Bewegungen oder informellen Lesezirkeln bedingen einander, sind analytisch aber zu trennen.

Sehr viel komplexer sind die Versuche der genannten Autoren, die Makro-Ebene von Religion genauer zu benennen. In dieser Hinsicht weisen Stark/Finke und Caillé in ganz unterschiedliche Richtungen, wobei der Durchgang durch die entsprechenden Theorieangebote deutlich macht, dass „Religion“ nicht in der Dialektik zwischen Mikro- und Meso-Ebene aufgehen kann. Sei es nun die Differenz in „*le religieux*“ und „*la religion*“ oder die Begrifflichkeit von Religion, religiöser Tradition und religiöser Kultur – beide Forschungsstränge unterstreichen die Bedeutung einer Makro-Ebene von Religion. Auch die Arbeiten von Berger/Luckmann (die traditionellerweise mit einer starken Lesart der Individualisierungsthese verbunden werden) können in diese Richtung interpretiert werden, insofern sie die gesellschaftliche Funktion von Religion betonen.

Vor dem Hintergrund dieses sehr heterogenen Diskussionsstandes möchten die beiden Autoren nun einen Zugang vorschlagen, welcher die Debatte um die Makro-Ebene in eine andere Richtung lenkt. In der Tradition der „kulturwissenschaftlichen Wende“ und ihrem Fokus auf den „Kontext“ religiöser Phänomene soll hervorgehoben werden, dass Religion nicht allein von „religiösen Individuen“ und „religiösen Organisationen“ konstruiert wird. Tatsächlich existieren vielfältige andere Akteure, welche die Konstruktion von Religion in ihrer Gesamtheit mindestens ebenso beeinflussen – etwa im Kontext der Politik, der Wirtschaft etc. Diese gilt es systematisch in das Mehr-Ebenen-Modell von Religion einzubauen und nicht einfach unter dem Begriff des „Kontextes“ zu subsumieren.

Aus diesem Grund schlagen die Autoren vor, auf der Makro-Ebene „andere Diskurspartner“ in das Modell aufzunehmen. Dabei muss festgehalten werden, dass auch diese „anderen Diskurspartner“ hoch komplexe Phänomene darstellen. Im Anschluss an Caillé liegt es sogar nahe, diese selbst wiederum im Sinne eines

Mehr-Ebenen-Modells zu konstruieren – wobei auch hier der Aspekt der „Symbolsysteme“ gesondert hervorgehoben werden sollte. Die Verankerung der „anderen Diskurspartner“ auf der Makro-Ebene von Religion soll darüber hinaus deutlich machen, dass dieser Aspekt einen integralen Teil der Konstruktion von Religion ausmacht. Religion konstituiert sich nicht ausschließlich durch religiöse Individuen oder religiöse Organisationen.

An diesem Punkt können nun noch zwei weitere Überlegungen angeschlossen werden:

(1) Die Interdependenzen, welche zwischen den analytisch getrennten Ebenen bestehen, müssen gesondert hervorgehoben werden. Hierbei kann man zwei Dimensionen unterscheiden: Zum einen die „vertikalen“ Interdependenzen zwischen den unterschiedlichen Ebenen des Modells. Religiosität, religiöse Organisationen und andere Diskurspartner lassen sich nicht unabhängig voneinander analysieren und sowohl Stark/Finke als auch Caillé bieten mit ihren Konzepten der rationalen Wahl oder der Gabe spannende Ansatzpunkte für weitere Diskussionen. Zum anderen gilt es auf die „horizontalen“ Interdependenzen zwischen den unterschiedlichen Ebenen des Modells und den religiösen Symbolsystemen hinzuweisen. Hier sind die soeben genannten Theorietraditionen weniger hilfreich. Vielmehr ist Gladigows Referenz auf Berger/Luckmann an diesem Punkt sehr viel zielführender.

(2) Auf der Basis des bisher Gesagten ist es außerdem notwendig, die Dynamik des vorgestellten Modells besonders hervorzuheben. Hierbei scheinen gerade die soeben genannten Interdependenzen von besonderer Bedeutung. Die bislang vorgestellten Überlegungen legen nahe, dass es diese Interdependenzen sind, welche zur Dynamisierung von Religion führen und Analysen somit in die Lage versetzen, die Entwicklungen von Religion als einem sozio-kulturellem Phänomen in ihrer historischen Verfasstheit zu greifen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen ist es nun möglich – um die Stoßrichtung des Arguments über seinen heuristischen Wert hinaus zu veranschaulichen –, vier zentrale Thesen zu formulieren, die mit diesem Mehr-Ebenen-Modell von Religion verbunden werden können:

- Zunächst soll der Punkt stark gemacht werden, dass religionswissenschaftliches Arbeiten die soziale Dimension von Religion systematisch ausarbeiten muss.
- Dann wird der Standpunkt vertreten, dass eine Differenzierung der sozialen Dimension notwendig ist, um unterschiedliche Aspekte von Religion aufeinander beziehen zu können.
- Darüber hinaus soll unterstrichen werden, dass die Interdependenzen zwischen diesen Dimensionen und Ebenen von Religion die Grundlage für religiöse Innovation liefern.
- Schließlich wird dahingehend argumentiert, dass mit dieser Heuristik ein Spezifikum religionswissenschaftlichen Arbeitens – etwa im Unterschied von soziologischen oder historischen Analysen – gesehen werden kann.

Literatur

- Bellah, Robert N.*: The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial, Chicago et al. 1992.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas*: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York 1966.
- Caillé, Alain*: Nouvelles thèses sur la religion, in: Revue de M.A.U.S.S. 22 (2003), S. 318-327.
- Caillé, Alain*: Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale. Paris, La Découverte/MAUSS 2009.
- Durkheim, Emile*: Les règles de la méthode sociologique, Paris 1895.
- Esser, Hartmut*: Die Definition der Situation, in: Soziologische Anstöße, hg. von ders., Frankfurt am Main et al. 2004, S. 109-150.
- Esser, Hartmut*: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt am Main et al. 1993.
- Frankenberry, Nancy K.; Penner, Hans H.*: Clifford Geertz's Long-lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions, in: Journal of Religion 79 (1999), S. 617-640.
- Geertz, Clifford*: Religion as a cultural System, in: Anthropological Approaches to the Study of Religion, hg. von Banton, Michael, London 1966, S. 1-46.
- Gladigow, Burkhard*: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik et al., Band 1, Stuttgart et al. 1988, S. 26-40.
- Keller, Reiner; Knoblauch, Hubert; Reichertz, Jo (Hg.)*: Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen soziozoologischen Ansatz, Wiesbaden 2013.
- Koch, Anne (Hg.)*: Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, Marburg 2007.
- Münch, Richard*: Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt am Main 1988.
- Parsons, Talcott; Shils, Edward A. (Hg.)*: Towards a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences, New Brunswick et al. 1951.
- Petzoldt, Leander (Hg.)*: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978 (Wege der Forschung, 337).
- Raab, Jürgen et al. (Hg.)*: Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden 2008.
- Schimank, Uwe*: Handeln und Struktur. Einführung in die akteurstheoretische Soziologie, Weinheim 2010.
- Schlieter, Jens (Hg.)*: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Stuttgart 2010.
- Stark, Rodney; Finke, Roger*: Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley et al. 2000.

Stolz, Jörg (Hg.): Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications, Bern et al. 2007.

Warner, Stephen: Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: American Journal of Sociology 98 (1993), S. 1044-1093.

Zinser, Hartmut: Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn et al. 2010.

Quellen von Autorität: Religionen in der Öffentlichkeit moderner Kultur

Hans G. Kippenberg

Die Orte, die Religionen in den neuzeitlichen Lebenswelten einnehmen, sind seit langem nicht mehr eindeutig. Sind es die religiösen Wortführer von Kirchen, Synagogen, Moscheen, Tempel, mithin die Theologen, Rabbiner, Ulama, Priester, an die man sich halten muss, um mehr darüber zu erfahren? Nein, sagten schon die Philosophen der Aufklärungszeit, sie können kein Monopol auf die Religion der Bürger beanspruchen. Und diese Philosophen entwarfen gegen eine klerikale Monopolisierung religiöse Weltbilder und Ethiken, die ihre Orte im Denken und Handeln der Bürger haben. Die Gebildeten sind imstande und berechtigt, über das Wahre und das Gute selber zu befinden und ihre Erkenntnisse auch kritisch gegen die offiziellen Wortführer der Religionen zu verteidigen. Es war dieser Vorgang, bei dem sich der Begriff der Religion von den offiziellen Autoritäten verselbständigte und zum Inbegriff einer zivilen Kultur von Laien wurde.¹

Laienreligiosität im Zeitalter der Moderne

Zu dieser Entwicklung trat eine zweite: ein neuartiger Gesellschaftsbegriff. Der kam Mitte des 19. Jahrhunderts auf und zwar als eine Lehre aus der Französischen Revolution. Das Bürgertum hatte Aristokratie und Klerus politisch entmachtet und gezeigt, dass man die innere Ordnung eines Gemeinwesens unabhängig von der Macht des geschichtlich Gewordenen begründen kann und muss. Hegel hatte dazu klare Worte gefunden. Gesellschaft ist kein natürliches unabänderliches System, die überlieferte Ordnung ist nicht der Maßstab für die erwartete, erhoffte und antizipierte Zukunft.² Die Erfahrung von Gegenwart und die Erwartung von Zukunft traten auseinander.

Zu dem Aufkommen dieses Geschichtsbewusstseins gehörte auch – wie seine Kehrseite – ein Zweifel, ob wirklich alles Vergangene jeden Wert für die Zukunft verloren hat. Schon am Ende des 17. Jahrhunderts war in Frankreich eine Debatte darüber entbrannt, ob die kulturellen Leistungen der Gegenwart in jeder Hinsicht der Vergangenheit überlegen waren oder nicht. Was die Kunst betraf, kamen die Diskussionsteilnehmer zu dem Schluss, dass etwa die antike griechische Pla-

¹ Joachim Matthes hat den Zusammenhang dieser philosophischen Institutionenkritik mit der entstehenden Religionssoziologie schon vor längerem, aber noch immer überzeugend dargelegt in: Religion und Gesellschaft, S. 32-88 („Die Problemgeschichte der Religionssoziologie“).

² Vgl. Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution, S. 40-72.

stik auch noch von der Kunst der Gegenwart nicht übertroffen wurde. In diesem Zusammenhang kamen Begriff und Konzept der Moderne auf. Als modern galt eine Epoche, in der Wissenschaft und Technik unbezweifelbare Fortschritte machten, jedoch Kunstwerke, auch wenn sie einer langen Vergangenheit oder fernen Kultur angehörten, einen Wert behielten. Diese Erkenntnis erstreckte sich seit der Aufklärung auch auf andere kulturelle Manifestationen. Normen standen für die Zwänge, denen Menschen gewollt oder nicht ausgesetzt sind, der Begriff des Wertes hingegen stand für das, was Philosophen zuvor „das Gute“ genannt hatten (Jürgen Gebhardt).³ Hans Joas gibt ihm in Handlungszusammenhängen einen Ort, in denen das subjektive Gefühl, dass etwas einen Wert habe, seinen Ursprung hat.⁴ Die Karriere dieses Schlüsselbegriffes Ende des 19. Jahrhunderts hing mit dem Umstand zusammen, dass Menschen unabhängig von allem Fortschritt und faktischen Zwängen, denen sie in ihrem alltäglichen Handeln ausgesetzt sind, Weltbilder und Ethiken als verbindlich ansehen und eine über das Bestehende hinausführende Kultur schaffen können. Wenn wir von einer Kultur sagen, sie sei modern, so ist es dieser Zwiespalt, der sie charakterisiert.⁵

Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke werfen in diesem Band die Frage auf, inwieweit religionswissenschaftliche Analysen von soziologischen Ansätzen profitieren können, die weder das Individuum noch die Gesellschaft, weder eine persönliche Erfahrung noch eine sozialintegrative Funktion als Bezugsmodell religiöser Daten bevorzugen. Wissenssoziologie und Diskurstheorie haben dazu bereits starke Beiträge geliefert. Sie aber möchten die Diskussion eine Schraube weiter drehen und die ausufernde Vielfalt in der Religionswissenschaft dadurch ordnen, dass sie einen systematischen Blick auf eine Ebene zwischen Gesellschaft und Einzelnem richten und eine „Meso-Ebene“ anvisieren. Man kann sich über einen ähnlichen Versuch anhand von Jeffrey Alexander / Bernhard Giesen / Richard Münch / Neil J. Smelser *The Micro-Macro Link* informieren.⁶ Schon diese Autoren wollten die Zeit der Dichotomien beenden, wonach soziales Handeln entweder nach dem Modell rationalen/objektiv richtigen Handelns oder aber dem Modell kulturell vermittelter subjektiver Bedeutungen zu verstehen und zu erklären ist. Der Begriff der Kultur sollte Brücken schlagen und die Ebenen von Handeln, Bedeutung, Diskurs verknüpfen. Er sollte den Ort bezeichnen, an dem Bedeutung vermittelt, gesellschaftliche Zwänge erörtert, verschiedenartige soziale Praktiken verständlich und ihr gemeinsamer Nenner artikuliert werden.⁷ Gerne komme ich der Aufforderung der Herausgeber nach, dieses Mehr-Ebenen-Modell für religionswissenschaftliches Arbeiten zu überdenken. Dabei beginne ich mit einer Bestimmung von Religionen in der modernen Kultur.

³ Vgl. Gebhardt, Jürgen: Die Werte.

⁴ Vgl. Joas, Hans: Die Entstehung der Werte.

⁵ Vgl. Kippenberg, Hans G.: Religionswissenschaft.

⁶ Vgl. Alexander, Jeffrey et al.: *The Micro-Macro Link*.

⁷ Diese Bestimmung in Anlehnung an Hall, Stuart: *Cultural Studies*.

Religionen und der Zwiespalt moderner Kultur

Die Erfahrung der Gegenwart und die Erwartung der Zukunft traten mit der Erfahrung von Fortschritt auseinander. Diese Figur geschichtlichen Denkens, von Reinhart Koselleck (1923-2006) näher beschrieben,⁸ wurde im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts ganz besonders aktuell. Damals durchdrangen für jeden spürbar Industrialisierung und Verwissenschaftlichung immer mehr Lebensbereiche der Menschen und stellten sie vor radikale Herausforderungen. Gleichzeitig wurde die Frage unabweisbar: Gehörten zur Moderne nicht auch Weltbilder und Werte, die vom Glauben an den Fortschritt nicht überholt, nicht aufgehoben und nicht ausgelöscht worden sind? Die erste Phase der wissenschaftlichen Religionsforschung zwischen 1870 und 1930 wurde von dieser Frage angetrieben. Den kritischen Untersuchungen der Geschichte von Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und anderen Religionen lag das Interesse zugrunde, hinter den erstarrten Fassaden organisierter offizieller Religion originäre Varianten von gelebter Religiosität frei zu legen. Um dieser Möglichkeit Anschaulichkeit und Vorbildlichkeit zu geben, wurden die vielschichtigen Überlieferungskomplexe religiöser Quellen kritisch zerlegt, ihre Teile im Kontext der Geschichte der Religionen erklärt, dazu aber noch in einem Verfahren hermeneutischen Verstehens als aktuelle Optionen neu konstituiert. Kabbala, Sufismus, Mystik, Apokalyptik, Sekte, Magie, Ritus und viele andere dabei entwickelte Begriffe wanderten in das Vokabular moderner Kultur ein.

Die Aktualität von Religion in den damaligen Kulturdiskursen zeigt sich eindrucksvoll in der ersten Auflage des überaus einflussreichen Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG¹), dessen fünf Bände von 1909 bis 1913 erschienen. Es war das erklärte Ziel von Verleger und Herausgebern, ein „wissenschaftliches Nachschlagewerk für Jedermann“ wie den Brockhaus zu schaffen. Es sollte wie andere damals verbreitete Konversationslexika die Bildung im Bürgertum anheben.⁹ Dabei mussten die Verantwortlichen entscheiden, ob auch Begriffe, die in der Öffentlichkeit kursierten, aber nicht die der Gläubigen oder Theologen waren, durch bessere ersetzt oder aber aufgenommen und wissenschaftlich reflektiert bzw. verfeinert werden sollten. Als nach langen und mühsamen Vorbereitungen 1909 der erste Band der RGG¹ erschien, gab der Herausgeber Friedrich Michael Schiele (1867-1913) im Vorwort Auskunft über das Verfahren der Generierung der Stichwörter. „Für die Wahl der Stichwörter galt durchweg das Gesetz, unter den vielen Ausdrücken, die sich als Schlagwort für eine Gedankeneinheit anboten, immer dasjenige Wort zu wählen, das den Benutzern des Handlexikons voraussichtlich am nächsten läge, mochte es den Fachgelehrten auch ferner liegen“ (RGG Bd. 1, 1909, V). Das Lexikon sollte „die Schlagwörter der Gegenwart, zufällig wie sie ihrer Natur nach sind“, aufgreifen (RGG Bd. 1, 1909, VI). Damit

⁸ Vgl. Koselleck, Reinhart: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘.

⁹ Vgl. Conrad, Ruth: Lexikonpolitik.

wurde das Lexikon eine wertvolle Quelle für religiöse Sprache im öffentlichen Kulturdiskurs um 1900.

Dazu kam ein neuer Typus von Sachbuch. Er versprach, Judentum, Christentum, Islam und andere Religionen aus dem Modus dogmatischer Verfestigung herauszuholen und als gelebte Wirklichkeit zu präsentieren. Die Verknüpfung von historisch-kritischer Analyse und der Aneignung ihrer Ergebnisse in einem selbstkritischen Prozess von Verstehen war ein wiederkehrendes Merkmal der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionsforschung, und wurde dabei zu einer ganz eigenen Matrix moderner Religiosität. Adolf von Harnacks *Das Wesen des Christentums* (1900) und Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* (1916) gehörten hierher. So sehr Religiosität subjektiv und individualistisch war: immer ging sie mit einer Verankerung im Fundus der religionshistorischen Quellen und einer Autorisierung vergangener und fremder Weltbilder und Ethiken einher. Subjektive Religiosität bedurfte artikulierter Religion, objektive Religion subjektiver Aneignung und Praxis.

Max Webers Paradigma: Gemeinschaftshandeln als Bindemittel sozialer Ordnungen und Mächte

Es ist ein heute noch faszinierendes Vorhaben Max Webers, die großen gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte von Wirtschaft, Herrschaft, Recht zu analysieren, ohne ihnen eine Existenz *a priori* zuzusprechen. An die Stelle einer „Metaphysik“ von Institutionen setzte er ein sie begründendes Gemeinschaftshandeln. Damit richtet sich sein Blick auf die Akteure, auf die Strukturen der Koordination ihres Handelns sowie auf die Sinndeutungen, die sie mit ihrem Handeln verbinden.¹⁰ Im Zuge dieser „Entzauberung“ der großen sozialen Ordnungen machte Weber aus der Macht der Wirtschaft ein den Handelnden innewohnendes Arbeitsethos und aus der Macht der Herrschaft einen Glauben an die Berechtigung der Ausübung von Zwang. Dabei studierte er jeweils die unterschiedlichen Ordnungen immer auch in Bezug zu den anderen Ordnungen: ob sie sich stützen oder sich behindern. Mit Religion ist Weber genauso verfahren und hat die relevante zeitgenössische Religionsforschung unter diesem Gesichtspunkt aufgearbeitet. Weber legte in den religiösen Institutionen ein Handeln frei, das von einem Verlangen nach Heil getrieben wird und dieses im Lauf der Geschichte von verschiedenen Vermittlern erwartet: von Magiern bzw. Schamanen, von Priestern, Asketen, Heiligen, Propheten, ja sogar von Intellektuellen. Die Mittel, mit der die Laien Anteil am Heil zu erlangen hofften, waren entsprechend: Rausch, Magie, Rituale, Opfer, Askese, Mystik, Heiligenverehrung, Glaube an Propheten. Diese Heilswege kommen nicht nur in der Vergangenheit vor, was

¹⁰ Vgl. Lepsius, M. Rainer: Eigenart und Potenzial.

sich darin zeigt, dass Weber gut dokumentierte Fälle aus der Geschichte der Religionen in einem Atemzug mit heute vorkommenden Praktiken behandelt.¹¹

Religion und Gesellschaft sind Weber zufolge über Religionsgemeinschaftlichkeit aufeinander bezogen.¹² Soziale Interessen erlangen erst mittels Religion gemeinschaftliche Verbindlichkeit, Religionen erst durch ihre Verknüpfung mit interessegeleitetem Handeln soziale Macht. Die Religion der modernen Gesellschaft bleibt daher genau so bunt und vielfältig, wie ihre sozialen Ordnungen und die in ihr operierenden Mächte. Der Nationalstaat taucht bei Weber nirgendwo als eine Macht auf, die zu einer religiösen Vereinheitlichung der Gesellschaft führt. Da Weber besonders an Weltablehnung als Voraussetzung der Überwindung traditionalistischen Wirtschaftshandelns interessiert war, hat er den Fall der Ethik des Ausübens eines Berufes genauer inspiziert. Die Umstellung einer Wirtschaft von einer Produktion für den Eigenbedarf auf eine für den anonymen Markt begann seiner Ansicht nach nicht zufällig in protestantischen Gebieten Europas. Dass Arbeit ein Wert an sich sei, hatten puritanische protestantische Theologen gepredigt und dabei im Bürgertum Anerkennung erlangt. Da aber weder von einer religiös noch von einer sozial einheitlichen Gesellschaft die Rede sein kann, existieren daneben andere Typen religiöser Vergemeinschaftung weiter.

Clifford Geertz: Weltbild muss Praxis werden, Praxis zu Weltbild

Religionsforschung hat Webers kulturwissenschaftliche Untersuchung von Religion seit den sechziger Jahren sukzessive wieder aufgenommen, modifiziert und erweitert. In den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts war sie aufgegeben worden; zwei mächtige Wissenschaftsparadigmen hatten sie marginalisiert. Emil Durkheims Auffassung, der soziale Zusammenhalt einer Gesellschaft entstehe aus ihr selbst, aus kollektiven Ritualen und aus den sich aus jeweils den Umständen anpassenden Normen, war in Großbritannien zu einem Funktionalismus verengt worden, der des hermeneutischen Verstehens der Handelnden nicht bedurfte. Es war ausreichend, die objektive Funktion einer Handlung zu ermitteln, unabhängig von der Bedeutung, die Beteiligte ihr gaben, auch wenn diese – nach Auffassung des Beobachters – unvernünftig waren. Die Meso-Ebene einer eigenständigen religiösen Vergemeinschaftung konnte so zugunsten des sozialen Systems insgesamt entfallen. Das andere Paradigma war die Religionsphänomenologie, die aus der Geschichte der Religionen das Sakrale als eine Potenz heraus präparierte, die die Macht von Zeit und Geschichte bzw. von Ort und Geographie zu durchbrechen imstande war. Angewidert von der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, hatte ein Antihistorismus den Glauben an eine Vermittlung des Heiligen aufgegeben und den Terror der Geschichte beklagt. Hier entfiel

¹¹ Vgl. Weber, Max: Religiöse Gemeinschaften.

¹² Vgl. Kippenberg, Hans G.: Religiöse Gemeinschaften.

die Meso-Ebene zugunsten des individuellen Erlebens des Heiligen. Funktionalismus und Phänomenologie waren übermächtige Paradigmen der Religionsanalyse bis in die sechziger Jahre.¹³

Dann aber vollzog sich eine kulturwissenschaftliche Wende in der Religionsforschung und damit eine Neubestimmung von Öffentlichkeit der Religion. Der Aufsatz von Clifford Geertz „Religion als kulturelles System“ (1965) war so etwas wie der Durchbruch und wurde einer der meist diskutierten Beiträge zur Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹⁴ Seine besondere Herausforderung bestand darin, dass er das Ende sowohl des religionssoziologischen Funktionalismus als auch der Religionsphänomenologie herbeiführen wollte, und zwar beider Paradigmen auf einen Streich. Geertz sah die Beschränktheit des Funktionalismus darin, dass er Kultur und Sozialstruktur in eine funktionale Abhängigkeit voneinander bringen und Religion aus sozialen Funktionen erklären wollte. Religion sei jedoch nicht reduzierbar auf eine soziale Funktionen, sondern eine eigenständige Leistung im menschlichen Zusammenleben. Wie ein Leitmotiv kehrte die Behauptung wieder, dass Religion die soziale Ordnung forme und sie keineswegs nur einfach widerspiegle.¹⁵ Geertz wandte sich ebenso dezidiert gegen subjektive Bedeutungstheorien, die in der Religionsphänomenologie zu Hause waren. Er richtete seine Argumente gegen beide Lager zugleich: gegen eine Evidenz privaten religiösen Erlebens ebenso wie gegen den Funktionalismus mit seinen latenten sozial integrativen Funktionen. Beide Ansätze gab er aber nicht ersatzlos auf. An die Stelle einer Erfahrung des Heiligen trat die stets lauende Erkenntnis, dass die menschliche Existenz konfrontiert ist mit dreierlei Grenzen: der analytischen Erklärungsmöglichkeit, der Ungerechtigkeit von Leiden und der Herrschaft des Bösen. Permanent erlebt der Mensch den Sinn seiner Existenz von derlei Chaos bedroht. Wie Max Weber hält Geertz Theodizeen für das Herzstück aller Religionen, die diese Grenzen erträglich machen. Und an die Stelle der latenten sozial integrativen Funktion setzte er öffentliche Rituale, die eine Überwindung dieser Unordnung darstellen und aus deren Inszenierungen die Anerkennung der religiösen Autorität hervorgeht. Mit der Konzeption der Sichtbarkeit sakraler Handlungen und ihrer Wirkung auf Öffentlichkeit nimmt Geertz ein zentrales Element von Emile Durkheims Religionstheorie auf.

Die Chancen für Geertz, Gehör zu finden, standen nicht schlecht, da beide Theorien durch die Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften fragwürdig wurden. Handeln muss nicht immer zweckrational sein, sondern kann auch Bedeutungen ausdrücken, die nur durch ihre Interpretation im Kontext der Selbst-

¹³ Zu den Umbrüchen in der Religionswissenschaft: Kippenberg, Hans G.: Was sucht die Religionswissenschaft.

¹⁴ Vgl. Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System. Zur Diskussion über Geertz finden sich Informationen und Angaben bei Ellrich, Lutz: Verschiedene Fremdheit, S. 406 f. sowie bei Fröhlich, Gerhard et al.: Symbolische Anthropologie der Moderne.

¹⁵ Vgl. Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, S. 73-86.

auslegung der Akteure ermittelt werden können. Dass Sprechen selbst eine Handlung darstellen kann, war eine Einsicht des sog. *linguistic turn*. In seinem Kielsoog vollzog die Kulturanalyse immer weitere Wendungen. Dazu gehört, dass sich das Verstehen vom Modell der Aussagen löste und sich auf ihre Darstellung bzw. Inszenierung, Performanz, Theatralität richtete.¹⁶

„Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist.“¹⁷ Man kann diesen Satz aus „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur“ aus dem Jahre 1973 als die neue Matrix der Religionsforschung bezeichnen. Geertz greift auf den Kulturbegriff von Ernst Cassirer in der Version von Susanne Langer zurück. Der Mensch, so ihre Sicht, gebrauche im Unterschied zu anderen Lebewesen Zeichen nicht nur, um auf Dinge hinzuweisen, sondern auch, um sie zu repräsentieren.¹⁸ Sie sind das „Vehikel für die Konzeption von Gegenständen“.¹⁹ Dabei waren es für S. Langer nicht nur sprachliche Ausdrucksmittel, die dies leisteten. Neben den diskursiven Formen gibt es „präsentative“, die die Bedeutung nicht diskursiv durch argumentative Rede, sondern integral durch Bild oder Handlung (Ritual) vermitteln.²⁰ Geertz hat darin ein Modell für die Religionsanalyse gesehen. „Heilige Symbole haben die Funktion, das Ethos eines Volkes – Stil, Charakter und Beschaffenheit seines Lebens, seine Ethik, ästhetische Ausrichtung und Stimmung – mit seiner Weltauffassung – dem Bild, das es über die Dinge in ihrer reinen Vorfindlichkeit hat, seinen Ordnungsvorstellungen im weitesten Sinne – zu verknüpfen. Religiöse Vorstellungen und Praktiken machen das Ethos einer Gruppe zu etwas intellektuell Glaubwürdigem. ... Die Weltauffassung hingegen machen sie zu etwas emotional Überzeugendem.“²¹ Dieses Paradigma legte er auch seiner Definition von Religion zu Grunde: „ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“.²² Religion beruht auf einem unaufhörlichen Prozess der Transformation: von Weltbild in Praxis, von Praxis in Weltbild.

Während ... die religiösen Veranstaltungen für die „Besucher“ naturgemäß nur Ausdruck einer bestimmten religiösen Perspektive sein können, ... sind sie für die Teilnehmenden darüber hinaus auch Inszenierungen, Materialisierungen, Realisierungen dieser Perspektive – nicht nur Modelle von Dingen, die sie glauben, sondern auch Modelle *für* ihren

¹⁶ Eine exzellente Darstellung dieser Zusammenhänge stammt von Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns* (Kap.1: Interpretive Turn; Kap. 2: Performative Turn).

¹⁷ Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung*, S. 18.

¹⁸ Vgl. Langer, Susanne: *Philosophie auf neuem Wege*, S. 38.

¹⁹ Ebd. S. 69.

²⁰ Ebd. S. 86 ff.

²¹ Geertz, Clifford: *Religion als kulturelles System*, S. 47.

²² Ebd. S. 48.

Glauben. Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaustellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen.²³

Auf diesem Wege entsteht für theologische Konzepte Anschaulichkeit, für Handlungen und Ethos intellektuelle Begründungen.

Wenn Kultur und damit auch Religion ein öffentlicher Vorgang der Deutung von Handlungen und Ereignissen ist, wie sind diese Deutungen zu ermitteln? Geertz bezweifelte, dass dies durch Einfühlen geschehen könne. Er hat seine diesbezügliche Skepsis bei verschiedenen Anlässen vorgetragen. Einer davon war die Empörung, die die posthume Veröffentlichung von Bronislaw Malinowskis Tagebüchern *A Diary in the Strict Sense of the Term* im Jahre 1967 hervorrief. Der für seine Methode der teilnehmenden Beobachtung berühmte Ethnologe (1884-1942) hatte von seiner Zunft verlangt, der Ethnologe solle sich von seinem Schreibtisch erheben, die *natives* beobachten und an ihrem Leben so teilnehmen, als sei er einer von ihnen. Zur Überraschung aller zeigten seine Tagebücher jedoch eine andere Haltung. So findet sich in ihnen die Bemerkung, als er sich wieder einmal über die Einheimischen ärgerte: „Ich kann diese deutschen und belgischen Kolonialgreuel verstehen“.²⁴ Die Erregung über derartige Äußerungen des Protagonisten der „participant observation“ war groß. Als Geertz zu dem Fall Stellung nahm, zog er aus dem Fall eine andere Konsequenz.

Wenn ethnologisches Verstehen nicht, wie man uns glauben macht, einer außerordentlichen Sensibilität, einer beinahe übernatürlichen Fähigkeit entspringt, zu denken, zu fühlen und die Dinge wahrzunehmen wie ein Eingeborener ..., wie ist dann ethnologisches Wissen darüber, wie Eingeborene denken, fühlen und wahrnehmen, überhaupt möglich? Das Problem, das uns das Tagebuch stellt ... ist keinesfalls ein moralisches, sondern ein erkenntnistheoretisches. ... Was wird aus dem Verstehen, wenn Einfühlen entfällt?²⁵

Als Antwort auf diese Frage schlug Geertz ein Verfahren vor, dass er in seinen Feldforschungen in Java, Bali und Marokko angewandt habe. Er habe versucht, herauszufinden, wie die Eingeborenen sich selbst verstehen. Statt sich in sie hineinversetzen zu wollen, habe er die symbolischen Formen ermittelt, „mit denen sie sich tatsächlich vor sich selbst und vor anderen darstellen“. Nicht Einfühlung, sondern Beobachtung, wie Menschen im Kontext ihrer Konzeptionen von Person und Selbst handeln, sei das Werk des Anthropologen.²⁶

Wenn Geertz fordert, Religion als ein kulturelles System zu untersuchen, setzt er diese Epistemologie voraus. Da es für Religion keine Evidenz gibt, kann der Wissenschaftler nichts anderes tun, als zu studieren, wie Weltbilder in Handlungen anschaulich werden, und wie Handlungen durch Weltbilder begründet werden. Er darf nicht nur beschreiben, *was* jemand tut. Er hätte dann nur eine dünne Beschreibung geliefert. Eine „dichte“ wird erst dann daraus, wenn er zeigt,

²³ Ebd. S. 79 f.

²⁴ Malinowski, Bronislaw: Ein Tagebuch, S. 232, 244.

²⁵ Geertz, Clifford: Aus der Perspektive des Eingeborenen, S. 290.

²⁶ Ebd. S. 293 f.

welche Bedeutungen mittels Handlungen transportiert werden. Weltbilder durchziehen Handlungsabläufe bis in den Alltag hinein.

Hinterfragung des Gegensatzpaares „religiös – säkular“

Geertz' Modell von Religionsanalyse zog intensive Debatten nach sich. Talal Asad eröffnete sie mit der Beobachtung, dass Geertz' Auffassung von Religion von christlicher Theologie beeinflusst sei. Geertz „appears, inadvertently, to be taking up the standpoint of theology. This happens when he insists on the primacy of meaning without regard to the process by which meanings are constructed.“²⁷ Talal Asad sieht Religion untrennbar mit dem sozialen Leben und der politischen Ordnung verschmolzen.²⁸ Dazu erweiterte er den Begriff von Religion. Unterstützung holte er sich bei Wilfred Cantwell Smith und seinem Klassiker *The Meaning and End of Religion* aus dem Jahre 1961. Man solle nicht das Substantiv „Religion“, sondern das Adjektiv „religiös“ zum Dreh- und Angelpunkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung machen, hatte dieser argumentiert.²⁹ Alltägliche Handlungen können religiös sein, ohne dass sie aus einer Transformation eines Weltbildes hervorgegangen sind wie z. B. Reinheitsrituale oder Kleiderordnungen. Sie sind eher Bezeugungen von *belonging* (Zugehörigkeit) als Ausdruck von *believing* (Glaubensanschauungen). Der Glaube ist eine Sache der Anerkennung von Pflichten, nicht von Sinndeutung. Auch den Begriff des Rituals hielt Asad für vorbelastet, da dessen Bedeutung sich in der europäischen Geschichte von ‚Buch‘ zu ‚Handlung‘ gewandelt habe. Wenn Wissenschaftler Ritual als ein symbolisches Handeln auffassten, übernahmen sie damit westliche Konzepte zum Verhältnis von Handeln und Glauben, außen und innen, säkular und religiös, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Heuchelei und Wahrhaftigkeit. Asad konfrontierte die Religionsforschung generell mit dem Verdacht, mit ihren Begriffen und Bezeichnungen unkritisch umzugehen und ohne es zu merken, christliche Sichtweisen auf Fälle andersartiger kultureller Architektur zu übertragen. Man müsse die Herkunft der Begriffe kennen, bevor man mit ihnen z. B. islamische Traditionen übersetzt.³⁰ Mit dieser Warnung hat er mehr als Recht. Geertz allerdings steht mit seinem Modell permanenter Transformationen von Weltbild in Praxis und umgekehrt Asad gar nicht so fern.

Talal Asad richtete seinen kritischen Blick speziell auf die Geschichte des Gegensatzpaares „religiös – säkular“. So wollte er dem Begriff des Säkularen seine scheinbare Zeitlosigkeit nehmen.³¹ In der Zeit vor der Reformation habe Religion wie ein Mantel verschiedenartige Erfahrungen und Praktiken der Menschen um-

²⁷ Asad, Talal: *The Construction of Religion*, S. 53.

²⁸ Ebd., S. 53 f.; eine kluge Auseinandersetzung mit Asads Kritik an Geertz von Saler, Benson: *Conceptualizing Religion*, S. 95-102.

²⁹ Vgl. Asad, Talal: *Reading a Modern Classic*.

³⁰ So Talal Asad im Vorwort zu *Genealogies of Religion*, S. 1.

³¹ Vgl. Asad, Talal: *Formations of the Secular*, S. 192 f. Eine ähnliche Analyse auf Deutschland bezogen stammt von Hölischer, Lucian: *The Religious and the Secular*.

schlossen. Aus der Reformation und den anschließenden Kriegen gingen dann jedoch staatliche Ordnungen hervor, die Religionen aus der Öffentlichkeit ins Private verdrängten und sich selbst als säkular im Gegensatz zu religiös verstanden. Diese Entpolitisierung der Religion in den jungen reformatorischen Nationalstaaten stand nicht so sehr im Dienste von Toleranz, als der Sicherung der Staatsmacht und der Befriedung der religiös zerrissenen Gesellschaft. Mit dieser Genealogie rüttelte Asad an einem europäischen Grundverständnis, wonach das öffentliche Leben in Nationalstaaten um des inneren Friedens willen zwingend säkular sein müsse. Und in der Tat meinte man bis heute, über Politik, Ökonomie und soziales Handeln schreiben zu können, als ob Religion nicht existiere – eine Praxis, die „Säkularismus“ genannt wird und inzwischen in die Kritik geraten ist.³²

Der Säkularismus wurde Gegenstand einer eindrucksvollen Darstellung des Kanadiers Charles Taylor (geb. 1931). Taylor rekonstruiert in *Ein säkulares Zeitalter* (2012)³³, wie sich in der westlichen Geschichte neben einem einst selbstverständlichen, alles durchdringenden Glauben an Gott, Seele und Unsterblichkeit ein heute genauso selbstverständlicher Säkularismus herausbilden konnte. Er griff dazu die These Max Webers auf, wonach die Moderne zu einer Entzauberung der Beziehungen des Menschen zur Welt geführt habe. Die Mächte, die einst in der religiösen Welt angesiedelt waren, wurden in diesem Prozess einerseits zu Gegenständen wissenschaftlicher Beobachtung, andererseits in das Innere des Menschen, in sein Denken und Fühlen, verlegt.³⁴ Ein „immanenter Rahmen“ generiert „die beiden Kräftefelder (,cross pressure‘), die unsere Kultur bestimmen“³⁵: das objektive unpersönlich nach Gesetzen funktionierende Universum einerseits und die subjektive Religiosität andererseits. Der Säkularismus ist damit selbst eine der Triebkräfte der Neuetablierung von Religion als subjektiver Option.

Soziale Praktiken

Aus den Debatten um die Anerkennung von Religion entstand eine erweiterte Matrix für das gesamte Feld der Religionsanalysen. Nicht Lehraussagen geben Religionen eine soziale Basis, sondern die Konsistenz ihrer sozialen Praxis. Durch diesen Blickpunkt kommen festgefahrene Deutungen ins Schwimmen. Die angeblich irrationale Wirksamkeit von Worten in Ritualen und in Magie wird deutlich weniger irrational, wenn man sie in Analogie zu Sprechakten interpretiert.³⁶ Von

³² Vgl. Calhoun, Craig et al.: Rethinking Secularism. “Until quite recently, it was commonly assumed that public life was basically secular. On one hand, scholars could write with authority about politics, economics and social behavior as though religion did not exist at all. Secularism on the other hand, appeared to have no ideological significance of its own” (S. 3).

³³ Vgl. Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*.

³⁴ Ebd. S. 900 f.

³⁵ Ebd. S. 987.

³⁶ Vgl. Skorupski, John: *Symbol and Theory*. Tambiah, Stanley J.: *Eine performative Theorie des Rituals*.

Stuckrad zeigt in einer neuen Studie, dass die Konstruktion des Gegensatzpaares „säkular versus religiös“ die Religionsforschung nachdrücklich geprägt hat. Diese alternativen Kategorien waren seit dem 19. Jahrhundert so fest etabliert, wie Lucian Hölscher gezeigt hat³⁷, dass sie die Rhetorik der ethnographischen und religionshistorischen Beschreibungen dominieren. Die Begriffe „Astrologie“ im Unterschied zu „Astronomie“, „Alchemie“ im Unterschied zu „Chemie“, „Magie“ im Unterschied zu „Wissenschaft“ aktualisieren jeweils diese Differenz: Die eine Seite wird dem Reich des Symbolischen zugeschlagen, die anderen einem falsch verstandenen Instrumentellen.³⁸ Die Angemessenheit und Reichweite solcher Distinktionen wird gegenwärtig hinterfragt, was insbesondere in der Debatte um die sog. ‚Esoterik‘ geschah. Gregory Bateson (1904-1980) war einer der ersten, der Kritik an wissenschaftlichen Verfahren übte, ein Reich des Berechenbaren, Rationalen von einem Reich des Unberechenbaren, Irrationalen abzutrennen, und verwies auf Zusammenhänge zwischen Materiellem und Immateriellem, Natur und Geist.³⁹ Holistisch sollte die Betrachtung sein. Neuralgischer Punkt ist das Verständnis von „Leben“: Ist es eine geheime Beziehung zwischen den Einzelteilen und dem Ganzen (als Organismus); ein Ort von Spirituellem (mind) in der toten Natur; eine Beziehung zwischen Mechanismen und Teleologie? Diese Erörterungen stellten ein neues Feld dar, das sich den harten Distinktionen entzog.⁴⁰

Neben Neuorientierungen der Theorie trat die Erschließung von Tatbeständen der eigenen Kultur, die sich ebenfalls der klaren Zuordnung zu „religiös versus säkular“ entzieht. Zwar wird auch heutzutage Individualismus mit „Enttraditionalisierung“ in Verbindung gebracht.⁴¹ Der Mensch sei imstande, sich kraft seiner Vernunft selbst zu schaffen. Bereits Herder hatte Kant vorgeworfen, eine solche Auffassung von Emanzipation zu vertreten. Dabei ist der Mensch gerade auch in seinem Denken nicht Herr seiner selbst, was sich gut an der dafür notwendigen Sprachlichkeit erkennen lässt. Individualismus kann demnach überhaupt nicht mit Enttraditionalisierung gleichgesetzt werden⁴²; auch die Konzeptionen eines Selbst, das von Geschichte und Natur unabhängig ist, haben eine Vorgeschichte. Jedoch haben bereits Marcel Mauss 1938 und sein Schüler Louis Dumont 1982 gute Gründe für die Annahme gehabt, dass der westliche „Individualismus“ aus einer komplexen Vorgeschichte hervorgegangen ist, an der griechische Philosophie, römisches Recht und christliche Weltablehnung ihren Anteil hatten.⁴³

³⁷ Vgl. Hölscher, Lucian: *The Religious and the Secular*.

³⁸ Vgl. Stuckrad, Kocku von: *The Scientification of Religion*.

³⁹ Vgl. Aspren, Egil: *The Problem of Disenchantment*, S. 58 f.

⁴⁰ Ebd. S. 195-198; von Stuckrad, Kocku: *The Scientification of Religion*, S. 178-182.

⁴¹ Vgl. Heelas, Paul: *The New Age Movement*.

⁴² Dies ist die These des Bandes von Heelas, Paul et al. (Hg.): *Detraditionalization*.

⁴³ Die Abhängigkeit des modernen Individualismus von Geschichte und Gesellschaft ist in der von Marcel Mauss eröffneten Herleitung der Konzeption der Person Thema gewesen (*Une categorie de l'esprit humain*). Sie wurde von seinem Schüler fortgesetzt: Dumont, Louis: *Individualismus*. Ebenso ders.: *A Modified View*. In den USA hat sich diese Diskus-

Ebenso verdanken Zukunftskonzeptionen ihre Herkunft der Religionsgeschichte. Mit dem Aufkommen von Möglichkeiten, Naturprozesse wissenschaftlich zu erklären und damit auch zu kontrollieren, rückte die Zukunft in den Bereich des Machbaren. Das bedeutete jedoch nicht, dass jede Hoffnung auf das Reich Gottes begraben wurde. Eher kann man von einer „Verdoppelung des Zukunftsbegriffes“ (Lucian Hölscher)⁴⁴ sprechen. Die Erwartung eines Fortschrittes in der Naturbeherrschung muss getrennt werden von der Frage nach dem Sinn der Geschichte als ganzer, auch wenn sich beide Auffassungen vielfach miteinander gekreuzt und verbunden haben. Prophetieglaube und Apokalyptik sind keine Phänomene, die mit der Aufklärung endeten, sondern sind auch noch im 20. Jahrhundert Modelle politischen Handelns geblieben.⁴⁵ Ein weiterer Bereich, in dem die Analyse moderner Kultur nicht von Religionsgeschichte absehen kann, betrifft die Auffassung von Natur. Es ist bemerkenswert, dass mit dem Sieg des wissenschaftlichen Weltbildes die Bewunderung für das alte, schon lange untergegangene hellenistische Weltbild schlagartig zunahm. Hermetismus und europäische Polytheismen erlebten während der so genannten „wissenschaftlichen Revolutionen“ einen enormen Aufschwung⁴⁶ (Trepp/Lehmann 2001). Ein Grund dafür war, dass viele in der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre – im „Hebraismus“ – den Hauptschuldigen an der Entseelung der Natur sahen. Der „Hellenismus“ galt dagegen als eine Tradition der Naturmystik. Es war ein wichtiger Schritt in der Forschung, als Wouter J. Hanegraaff zeigen konnte, dass das „New Age“ des 20. Jahrhunderts nur der jüngste Spross dieser alten naturphilosophischen Tradition ist.⁴⁷ Heute hat sich für sie die Bezeichnung „Esoterik“ eingebürgert.

Das semantische Potenzial religiöser Gemeinschaftlichkeit

Ein letzter Fall, an dem man die Durchlässigkeit der Bereiche religiös/säkular sehr schön erkennen kann, sind kulturkritische Auffassungen religiöser Gemeinschaftlichkeit. Auf sie hatte bereits Max Weber hingewiesen. In der Anordnung der Gemeinschaftsformen in Wirtschaft und Gesellschaft stellte er die Nachbarschaftsgemeinde aus systematischen Gründen vor die Religionsgemeinde (MWG I/22-2: 195). Die auf Propheten zurückgehende religiöse Gemeinschaft übernahm die Nothilfpflicht, die Nachbarn und Stammesangehörige voneinander

sion an Georg Herbert Mead (Sozialpsychologie) entzündet, wonach der Mensch sich als Selbst erst dadurch erfährt, dass er Objekt anderer wird. Diese Diskussion in Shweder, Richard A. et al. (Hg.): Culture Theory.

⁴⁴ Hölscher, Lucian: Weltgericht oder Revolution, S. 32-34; Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft.

⁴⁵ Vgl. Boyer, Paul: When Time Shall be No More.

⁴⁶ Vgl. Trepp, Anne-Charlott et al.: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Die Polemiken, die sich zwischen diesen Positionen entspannen, behandelt Hanegraaff, Wouter J.: Esotericism and the Academy.

⁴⁷ Vgl. Hanegraaff, Wouter J.: New Age Religion.

erwarteten, und machte daraus das religiöse Gebot der „Brüderlichkeit“. Die religiöse Gemeinde, die sich neben dem „aus ökonomischen, fiskalischen oder anderen politischen Gründen vergesellschafteten Nachbarschaftsverband“ als „zweite Kategorie von Gemeinde“ bildet, setzt den Glaubensgenossen an die Stelle des Sippengenossen. Beistand und Nothilfe lösen sich von der nachbarschaftlichen Reziprozität bzw. der Sippenpflicht und werden zu Forderungen einer prophetischen religiösen Ethik, die damit die religiöse Gemeinde auch vom politischen Verband unabhängig werden lässt, aber auch von den Gesetzen des Marktes. Wo das geschieht, tritt die Selbstständigkeit der Brüderlichkeitsethik in eine grundsätzliche Spannung zur sozialen Realität und wird Bestandteil von weltablehender Erlösungsreligiosität.

Hierzu hat Jürgen Habermas bedenkenswerte Überlegungen in einer Diskussion mit Joseph Ratzinger 2004 vorgetragen. Habermas bringt in ihnen jede beiden anfangs erwähnten Bausteine von Religion in der Moderne zusammen: dass sie eine Angelegenheit der Laien ist und dass mit ihr Erwartungen verbunden sind, die sich gegen Erfahrungen mit Moderne richten. Habermas zufolge sind unsere Pflichten als Staatsbürger vom Recht her festgelegt, was aber für uns als Gesellschaftsbürger nicht der Fall ist. Das wird insbesondere dann spürbar, wenn – so Habermas’ Diagnose – die Mächte von Märkten und von Bürokratie eine soziale Integration der Gemeinschaft durch Solidarität zu verdrängen drohen. Da Bürger des Verfassungsstaates an der Aufrechterhaltung dieser Solidarität interessiert sind, haben sie guten Grund, Religion als eine Ressource zu aktivieren und mit ihrer Hilfe das soziale Band gegen wirtschaftliche und staatliche Übermacht zu stärken und dafür öffentliche Anerkennung zu beanspruchen – auch von Nicht-Gläubigen. Unter diesen Bedingungen muss die Vernunft ihre eigenen Grenzen zu überschreiten bereit sein und sich einer „vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will“, öffnen.⁴⁸ Insofern hat Habermas in der damaligen Diskussion auf die Frage nach „vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ eine positive Antwort gegeben.⁴⁹ In der religiösen Sprache ist ein Modell von Gemeinschaft bewahrt, das im Zeitalter der Globalisierung wert ist, öffentlich aktiviert zu werden. Es ist eine semantische Ressource.⁵⁰

Casanova: Öffentlichkeit von Religion in säkularisierten Gesellschaften

Eine Erklärung der Öffentlichkeit von Religion unter der Bedingung von Säkularisierung nahm José Casanova vor. An fünf Fallanalysen (vier katholischen, einer protestantischen in Spanien, Polen, Brasilien, USA) analysierte er, unter welchen Be-

⁴⁸ Vgl. Habermas, Jürgen et al.: *Dialektik der Säkularisierung*, S. 29.

⁴⁹ Ebd., S. 15.

⁵⁰ Dies war 2004 u. a. Gegenstand eines Symposiums mit Jürgen Habermas: Langthaler, Rudolf et al.: *Glauben und Wissen*.

dingungen Religionen in modernen Gesellschaften öffentlich wirksam werden und die politische Ordnung herausfordern. Dazu zerlegte er die Säkularisierungsthese in drei voneinander unabhängige Thesen: die Differenzierungsthese – die Niedergangsthese – die Privatisierungsthese. Seine Prüfung ergab: Die großen sozialen Ordnungsmächte (Recht, Wirtschaft, Herrschaft, Bildung) werden unabhängig von den Kirchen und verselbständigen sich. Religiöse Organisationen verlieren ihre staatliche Privilegierung; ihre Sozialform wird die freiwillige Vereinigung. Die These vom Niedergang persönlichen Glaubens in der Moderne trifft jedoch nicht zu. Der private Glaube, dessen typische Sozialform jetzt allerdings die freiwillige Vereinigung ist, werde im Falle von staatlichen Gesetzen und Maßnahmen, die Glaubensüberzeugungen verletzen, zum Ausgangspunkt einer öffentlichen Bekundung. „Indem Öffentlichkeit in die Privatsphäre getragen wird und Angelegenheiten privater Moral in die Öffentlichkeit, zwingen Religionen moderne Gesellschaften, sich der Aufgabe einer Wiederherstellung ihrer eigenen normativen Grundlagen zu stellen“ (1994, 229). „Entprivatisierung“ ist also der charakteristische Modus religiöser Öffentlichkeit in den modernen demokratischen Rechtsstaaten.

Öffentliche Bekundung von Religion: Ein internationales Grundrecht

Die Aura der Faktizität, die Geertz im Kontext religiöser Performanz erkennt, kommt auch noch an einem ganz anderen Ort zum Zuge: im Recht. Selbst der Verlust von Privilegien in säkularisierten Nationalstaaten entzog Religionen nicht den Schutz durch das Recht. Er wurde kompensiert vom internationalen Menschenrecht, das eine öffentliche Bekundung von Religionen (im Plural) unter seinen Schutz stellte. Damit tritt eine neue Institution auf, die das öffentliche Auftreten von Religion ermöglichte: das Recht.⁵¹ Clifford Geertz hat auch das Recht als ein kulturelles System verstanden: „Recht ist Teil einer besonderen Art, das Reale zu denken“ (Clifford Geertz).⁵² Da es sich um eine eigenständige Repräsentations- und Vermittlungsform von Religion handelt, hat man die Beziehung von Religion und Recht als eine wechselseitige Beziehung beschrieben. Dabei kann, wie Niklas Luhmann es formuliert, die Religion „mit Unterscheidungen konfrontiert [werden], die nicht ihre eigenen sind“.⁵³ Auf diese Weise kann es geschehen, dass Recht religiöse Sachverhalte legalisiert oder auch kriminalisiert und die so anerkannte Religion auch dem Recht besondere, nämlich religiöse, Autorität zuteil werden lässt.

Religionsfreiheit war ein fester Bestandteil der Menschenrechtserklärungen am Ende des 18. Jahrhunderts in den USA und Frankreich. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 (Universal Declaration of Human Rights, UDHR) geht der Artikel zur Religionsfreiheit jedoch über die einfache Konsta-

⁵¹ Vgl. Kippenberg, Hans G.: Religion als Gemeinschaftsgut.

⁵² Geertz, Clifford: Local Knowledge, S. 184.

⁵³ Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, S. 263.

tierung des Rechtes auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit hinaus: Es gibt ein Recht, Religion in Gemeinschaft mit anderen öffentlich zu bekunden.

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Überzeugung [belief] zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Praxis, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekunden (Artikel 18).⁵⁴

Im Unterschied zur „Äußerung“ (express) von Meinungen bezieht „Bekundung“ (manifest) sich auf eine anerkannte bestehende Form von gemeinschaftlicher Praxis.⁵⁵ Die Perspektive ist „kommunalistisch“.⁵⁶ Das wird besonders in Artikel 29 erkennbar. Hier verankert die UDHR die Menschenrechte generell in Gemeinschaftsaktivitäten, da diese für die Identität des Menschen grundlegend seien. Daraus ergeben sich aber immer auch Pflichten.

(1) Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist. (2) Jeder ist bei der Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zweck vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.⁵⁷

Der Begriff der „demokratischen Gesellschaft“ wurde nach einigen Diskussionen in den Artikel aufgenommen, statt des Begriffs des „demokratischen Staates“. Nicht die staatlichen Institutionen (Wahlen, Parlament, Exekutive, Judikative) sollen geschützt werden, sondern die Gemeinschaftlichkeit der Bürger.⁵⁸ Demokratie ist in diesem Kontext nicht eine Alternative zu anderen Prinzipien politischer Organisation, sie ist die Idee der Gemeinschaft selbst, wie Hans Joas treffend formuliert.⁵⁹

⁵⁴ “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.”

⁵⁵ Dijk, P. Van et al.: *Theory and Practice*, S. 544-548. Die Analogie von Sprechen liegt auf der Hand. Wenn es ein Recht auf die eigene Muttersprache gibt, muss auch die Sprachgemeinschaft, in der sie gesprochen wird, geschützt werden. Den kontroversen Prozess der Abfassung von Artikel 18 schildert J. Morsink (*The Universal Declaration*, S. 259-263). Staaten sollten nur noch einen rechtlichen Rahmen stellen, innerhalb dessen die Bürger ihre Religionen frei praktizieren können.

⁵⁶ Ebd., S. 258-263.

⁵⁷ UDHR Article 29 (1) Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible. (2) In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.

⁵⁸ Vgl. Morsink, Johannes: *The Universal Declaration*, S. 61-65 („The Term ‚Democracy‘ in Articles 27 and 29“); S. 241-252 („The Duties and Communities of Article 29“).

⁵⁹ Mit dieser Überlegung von John Dewey eröffnet Hans Joas (*Gemeinschaft und Demokratie in den USA*) eine Untersuchung der Vorgeschichte der Kommunitarismus-Debatte.

Auch wenn der Artikel 18 ganz auf Religion angelegt ist, wird hier und auch in anderen UN-Dokumenten stereotyp immer von „religion *and belief*“ gesprochen. Die Menschenrechtskommission (Human Rights Committee HRC) hat 1993 in einem Kommentar zu Artikel 18 (UDHR and ICCPR) festgestellt, dass die wiederkehrende Wendung „religion and belief“ einerseits persönlichen Überzeugungen einen rechtlich geschützten Status geben soll, und dass andererseits Religion statt sie auf ihre institutionelle Form zu beschränken als „conception of life“ verstanden werden soll. Andere subjektive Überzeugungen sind gleichberechtigt mit religiösen. Theistische, nicht-theistische und sogar atheistische Überzeugungen sind gleichermaßen geschützt. Das gilt auch für sog. neue Religionen und religiöse Minderheiten.⁶⁰

Die UDHR war, als man sie formulierte, Teil eines weitergehenden politischen Vorhabens: Der feierlichen Erklärung eines moralischen Rechts sollten internationale Gesetze folgen, die den Freiheitsrechten eine Rechtsverbindlichkeit geben sollten. Dies geschah mit dem *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR „Zivilpakt“), der nach langen Jahren der Beratung 1966 verabschiedet wurde und 1973 in Kraft trat. Vertragsparteien waren die Mitgliedsstaaten der UN. Da die rechtliche Gewährung der Menschenrechte in der Zuständigkeit der Staaten lag, wurde in den Artikel 18 des ICCPR zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit eine Einschränkung aufgenommen.

(3) Die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.⁶¹

Der universale Geltungsanspruch des Wertes der Religionsfreiheit findet an den Erfordernissen der politischen Gemeinschaft, der ein Bürger angehört, seine Grenzen.

Nachdem der Zivilpakt in Kraft getreten war, überwachten Komitees der Vereinten Nationen die Einhaltung des Vertrages. Daneben entstanden in Europa, Lateinamerika und Afrika regionale Zusammenschlüsse von Staaten, die eigene Menschenrechtserklärungen abgaben und sich bei der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit im Großen und Ganzen an die Vorgabe der UDHR hiel-

⁶⁰ Vgl. United Nations Human Rights Committee General Comment 1993 22 (2). „Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms ‘belief’ and ‘religion’ are to be broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions. The Committee therefore views with concern any tendency to discriminate against any religion or belief for any reason, including the fact that they are newly established, or represent religious minorities that may be the subject of hostility on the part of a predominant religious community.“

⁶¹ „Freedom to manifest one’s religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others.“

ten. In Europa wurde ein Gerichtshof für Menschenrechte eingerichtet, an den sich betroffene Personen (natürliche bzw. legale) wenden konnten, wenn sie ihre Rechte verletzt sahen.

Der Europarat hatte 1950 eine Menschenrechtskonvention beschlossen. Nachdem ihr zahlreiche Staaten beigetreten waren, darunter die Türkei, trat die Konvention 1953 in Kraft. Bis zum Jahr 2014 sind alle Staaten Europas, auch die osteuropäischen außer Weißrussland, Mitglieder der Konvention geworden. Sie alle haben sich mit dem Beitritt zur Konvention verpflichtet, allen Menschen, die ihrer Hoheitsgewalt unterstehen, Teilhabe an den Menschenrechten zu sichern. Dazu wurde ein transnationaler Gerichtshof in Straßburg eingerichtet. Der Europarat setzte 1953 die *Europäische Menschenrechtskonvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (EMRK) in Kraft. Über ihre Umsetzung wacht der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg.

Artikel 9 Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit.

1. Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung („belief“) zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat („in public or private“) durch Gottesdienst, Unterricht, Praxis und rituelle Observanz („worship, teaching, practice and observance“) zu bekunden („manifest his religion ...“). [Dann aber wird dieser Bestimmung eine Restriktion hinzugefügt, HGK]

2. Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur Einschränkungen („limitations“) unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.

Von 1954 an konnten natürliche und juristische Personen sich über eine willkürliche Einschränkung ihrer Rechte mit einer Beschwerde an eine Kommission wenden, die über die Zulässigkeit entschied. Seit den neunziger Jahren und dem Protokoll Nr. 11 (1994/98) konnte man sich direkt an das Gericht wenden, den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg (EuGMR).

Zwei Sammlungen von Gerichtsurteilen lassen typische Konflikte erkennen, die sich aus dem Recht auf gemeinschaftliche öffentliche Bekundung von Religionen ergaben. Das *Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas Public* von Malcolm D. Evans enthält Klagen, die sich gegen nationale Einschränkungen der Freiheit der öffentlichen Bekundung von Religion richteten;⁶² das *Manual on Hate Speech* von Anne Weber enthält Forderungen und Ansprüche auf einen staatlichen Schutz von Religionen vor Verleumdung.⁶³ Mit den Mitteln des Menschenrechtes wurde um Autorität und Respekt gekämpft!

Das Gericht hat Klagen und Ansprüche geprüft, Urteile gesprochen und dabei Präzedenzfälle entschieden, auf die es sich selbst bei späteren Urteilen wiederholt

⁶² Vgl. Evans, Malcolm D.: *Manual on the Wearing*.

⁶³ Vgl. Weber, Anne: *Manual on Hate Speech*.

bezog. Dazu gehört das Urteil im Falle *Kokkinakis v. Griechenland* aus dem Jahre 1993, dessen prinzipielle Formulierung die Richter in anderen Fällen zitieren.⁶⁴ Minos Kokkinakis, ein Zeuge Jehovas, wurde vom griechischen Staat angeklagt und verurteilt, gegen das geltende Verbot der unfairen Missionierung – des Prose-lytismus – verstoßen zu haben, als er seiner Nachbarin Glaubensanschauungen der Zeugen Jehovas erklären wollte. Dagegen klagte Kokkinakis in Straßburg. Der Gerichtshof nahm mehrheitlich an der gesetzlichen Regelung Griechenlands keinen Anstoß.⁶⁵ Wohl aber hätte die griechische Justiz unterscheiden müssen zwischen einer rechtmäßigen Bekundung von Glauben und einem unlauteren Prose-lytismus. Öffentliche Glaubensbezeugungen dürften auf gar keinen Fall unter- bunden werden. Interessant und häufig zitiert die Begründung für die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit von Artikel 9.

Sie ist in ihrer religiösen Dimension eines der vitalsten Elemente, da sie die Identität der Gläubigen und ihre Konzeption von Leben ausmacht; sie ist aber auch ein wertvolles Gut für Atheisten, Agnostiker, Skeptiker und die Gleichgültigen. Der Pluralismus ist un- trennbar mit einer demokratischen Gesellschaft verbunden, die über die Jahrhunderte die Oberhand gewonnen hat und von ihm abhängt.⁶⁶

In einem weiteren Urteil verwarf das Gericht den Eingriff des bulgarischen Staa- tes im Jahr 2000 in einen langwierigen Streit innerhalb der islamischen Gemein- schaft des Landes über die Besetzung des Postens des Landes-Muftis. Das verlet- ze Artikel 9, dessen Geltung nachdrücklich auf die Religionsgemeinschaft ausge- weitet wird.

Religiöse Gemeinschaften besitzen traditionell und überall die Form organisierter Struk- turen. Teilhabe am Leben der Gemeinschaft ist eine Bekundung eigener Religion und damit von Artikel 9 der Konvention geschützt ... Die autonome Existenz religiöser Ge- meinschaften ist unverzichtbar für einen Pluralismus in einer demokratischen Gesell- schaft und Herzstück des Schutzes von Artikel 9. Wäre das organisatorische Leben einer Gemeinschaft nicht von Artikel 9 der Konvention geschützt, wären alle anderen Aspekte individueller Religionsfreiheit gefährdet.⁶⁷

⁶⁴ Vgl. Evans, Malcolm D.: *Manual on the Wearing*, S. 25 f.

⁶⁵ Nur einer der Straßburger Richter erklärte in seinem Sondervotum, dass eine solche Kri- minalisierung der europäischen Konvention widerspreche.

⁶⁶ Cour Européenne des Droits de l'homme: *Case of Kokkinakis v. Greece*: "As enshrined in Article 9 (art. 9), freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a 'democratic society' within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism in dissociable from a democratic society, which has been clearly won over the centuries, depends on it" (§ 31).

⁶⁷ Cour Européenne des Droits de l'homme: *Case of Hasan and Chaush v. Bulgaria*: "The Court recalls that religious communities traditionally and universally exist in the form of organised structures. ... Participation in the life of the community is thus a manifestation of one's religion, protected by Article 9 of the Convention. ... The autonomous existence of religious communities is indispensable for pluralism in a democratic society and is thus an issue at the very heart of the protection which Article 9 affords. ... Were the organisa-

Ein autonomes, vom Staat unabhängiges Existenzrecht religiöser Gemeinschaften ist für ein demokratisches Zusammenleben unentbehrlich.

Schlussbemerkung: Religiöse Anerkennungskämpfe

Die Untersuchung der Meso-Ebene von Religion eröffnet Fenster auf Dynamiken, die sonst weniger Beachtung finden. Wenn es um Handlungen geht (auch Sprachhandlungen), die religiöse Bedeutung öffentlich inszenieren, stellt sich mit diesen nicht allein eine Sicht der Teilnehmer ein, die dadurch in ihrem Glauben bestätigt werden, sondern daneben auch eine der Beobachter, denen die besondere Wirkung einer solchen Inszenierung nicht entgeht. Die Sphäre der Anschauung, der Ästhetik, ist eine eigenständige Quelle von religiöser Autorität. Die gewaltig angewachsene Präsenz von Religion in den modernen Medien ist daher viel mehr als neutrale Berichterstattung, sie schafft eine neuartige Öffentlichkeit für religiöse Autorität, aber auch für Kritik daran.

Ebenfalls hat das internationale Grundrecht einer gemeinschaftlichen Bekundung von Religion in der Öffentlichkeit neuartige Dynamiken erzeugt. Einerseits etabliert es in den Nationalstaaten einen religiösen Pluralismus, andererseits aber billigt es denselben Staaten das Recht zu, die öffentliche Bekundung daraufhin zu prüfen, ob sie dem demokratischen Gemeinwesen förderlich oder abträglich ist. Konfliktfälle werden vor Gericht ausgetragen; immer geht es darum, das Ansehen einer religiösen Gemeinschaft wiederherzustellen. Der Kampf um Performanz steht im Zentrum dieses Einsatzes für die Religion.

Religionswissenschaft und -soziologie mussten lernen, dass in der Moderne Religionen keineswegs aus der Öffentlichkeit verschwanden. Sie sind aber auch nicht nur in Gestalt von mächtigen religiösen Bewegungen präsent. Die Rede von einer Rückkehr oder Wiederkehr der Götter oder der Religion kann dies nicht leisten; sie ist viel zu pauschal. Adäquater sind Analysen, die von einer gleichzeitigen Erstarkung und Verbreitung säkularer und religiöser Weltbilder und Praktiken ausgehen.⁶⁸ Beide Tendenzen bestimmen die moderne Kultur: einerseits eine säkularistische Überzeugung von der Berechenbarkeit aller beobachtbaren natürlichen, historischen und sozialen Phänomene – ihrer Rationalität –, und andererseits eine fortdauernde Anerkennung religiöser Geltungsansprüche. Im Spannungsfeld beider Tendenzen spielen sich die neuen religiösen Anerkennungskämpfe ab.

tional life of the community not protected by Article 9 of the Convention, all other aspects of the individual's freedom of religion would become vulnerable" (§ 62).

⁶⁸ Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen, S. 48-50; Norris, Pippa et al.: Sacred and Secular, S. 53-79.

Literatur

- Alexander, Jeffrey; Giesen, Bernhard; Münch, Richard; Smelser, Neil J.:* The Micro-Macro Link. Berkeley 1987.
- Asad, Talal:* Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003.
- Asad, Talal:* Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore/London 1993.
- Asad, Talal:* Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", in: History of Religions, (40) (2001), S. 205-222.
- Asad, Talal:* The Construction of Religion as an Anthropological Category, in: Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, hg. von Talal Asad, Baltimore and London 1993, S. 27-54.
- Asprem, Egil:* The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939, Leiden 2014.
- Bachmann-Medick, Doris:* Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbeck 2006.
- Boyer, Paul:* When Time Shall be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture. Cambridge (Mass.) 1992.
- Calhoun, Craig / Juergensmeyer, Mark / vanAntwerpen, Jonathan (Hg.):* Rethinking Secularism. Oxford 2011.
- Conrad, Ruth:* Lexikonpolitik: Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie. Berlin 2006.
- Cour Européenne des Droits de l'homme: Case of Kokkinakis v. Greece, Judgment 25 May 1993.
- Cour Européenne des Droits de l'homme: Case of Hasan and Chaush v. Bulgaria (Application no. 30985/96 26 October 2000), <http://www.strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=5313>.
- Dijk, P. van / Hoof G. J. H. van (Hg.):* Theory and Practice of the European Convention on Human Rights. Den Haag 1998.
- Dumont, Louis:* Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt a. M. 1991.
- Dumont, Louis:* A Modified View of our Origins: the Christian Beginning of Modern Individualism, in: The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History, hg. von Michael Carrithers / Steven Collins / Steven Lukes, Cambridge 1985, S. 93-122.
- Ellrich, Lutz:* Verschiedene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt, Frankfurt a. M. 1999.
- Evans, Malcolm D.:* Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas. Strasbourg 2009.
- Fröhlich, Gerhard / Mörtb, Ingo (Hg.):* Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt a. M. 1998.

- Gebhardt, Jürgen*: Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts, in: ANOΔOΣ. Festschrift für Helmuth Kuhn, hg. von Rupert Hofmann / Jörg Jantzen / Henning Ottmann, Weinheim 1989, S. 35-54.
- Geertz, Clifford*: Religion als kulturelles System, in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, hg. von Clifford Geertz, Frankfurt a. M. 1983, S. 44-95.
- Geertz, Clifford*: Dichte Beschreibung, in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, hg. von Clifford Geertz, Frankfurt a. M. 1983 [1973], S. 7-43.
- Geertz, Clifford*: Aus der Perspektive der Eingeborenen. Zum Problem des ethnographischen Verstehens, in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, hg. von Clifford Geertz, Frankfurt a. M. 1983 [1977], S. 289-309.
- Geertz, Clifford*: Local Knowledge. Fact and Law in Comparative Perspective, in: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, hg. von Clifford Geertz, New York 1983, S. 167-234.
- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph*: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005.
- Hall, Stuart*: Cultural Studies. Two Paradigms, in: Media, Culture & Society, 2 (1980), S. 57-72.
- Hanegraaff, Wouter J.*: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge 2012.
- Hanegraaff, Wouter J.*: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden 1996.
- Heelas, Paul*: The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity, Malden 1996.
- Heelas, Paul / Lash, Scott / Moris, Paul* (Hg.): Detraditionalization. Critical reflections on authority and identity, Oxford 1996.
- Hölscher, Lucian*: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt am Main 1999.
- Hölscher, Lucian*: The Religious and the Secular. Semantic Reconfigurations of the Religious Field in Germany from the Eighteenth to the Twentieth Centuries, in: Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia, hg. von Marion Eggert / Lucian Hölscher, Leiden 2013, S. 35-58.
- Hölscher, Lucian*: Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. Stuttgart 1989.
- Joas, Hans*: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M. 1997.
- Joas, Hans*: Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion, in: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, hg. von Michael Brumlik / Hauke Brunkhorst, Frankfurt a. M. 1993, S. 49-62.
- Kippenberg, Hans G.*: Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinn-Problem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusam-

- mentreffen, in: Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, hg. von Gert Albert et al., Tübingen 2003, S. 211-233.
- Kippenberg, Hans G.*: Religion als Gemeinschaftsgut. Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände, in: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, hg. von Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad, 2 Bde., Göttingen 2009, Band 1, S. 127-54.
- Kippenberg, Hans G.*: Religionswissenschaft, in: Handbuch Modernisierungsforschung, hg. von Friedrich Jaeger et al., Stuttgart/Weimar 2015, S. 931-943.
- Kippenberg, Hans G.*: Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?, in: Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis, hg. von Heide Appelmeyer und Elfriede Billmann-Mahecha, Weilerswist 2001, S. 240-275.
- Koselleck, Reinhart*: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien, in: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, hg. von Reinhard Koselleck, Frankfurt a. M. 1979, S. 349-375.
- Langer, Susanne*: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt a. M. 1984 [1942].
- Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hg.)*: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007.
- Lepsius, M. Rainer*: Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas, in: Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, hg. von Gert Albert et al., Tübingen 2003, S. 32-41.
- Lubmann, Niklas*: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, Band 3.
- Malinowski, Bronislaw*: Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914-1918. Frankfurt 1986 [1967].
- Matthes, Joachim*: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I. Reinbek 1967.
- Mauss, Marcel*: Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail, in: Journal of the Royal Anthropological Institute, 68, (1938), S. 263-281.
- Mead, Georg Herbert*: Sozialpsychologie. Neuwied 1969.
- Morsink, Johannes*: The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent. Philadelphia 1999.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald*: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.
- Riesebrodt, Martin*: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘. München 2000.
- Ritter, Joachim*: Hegel und die französische Revolution. Frankfurt a. M. 1965.
- Saler, Benson*: Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives & Unbounded Categories. Leiden 1993.

-
- Shweder, Richard A. / LeVine, Robert A. (Hg.):* Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion, Cambridge 1984.
- Skorupski, John:* Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology, Cambridge 1976.
- Stuckrad, Kocku von:* The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000, Berlin 2014.
- Tambiah, Stanley J.:* Eine performative Theorie des Rituals, in: Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, hg. von Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 210-242.
- Taylor, Charles:* Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main 2012 (engl. 2007).
- Trepp, Anne-Charlott / Lehmann, Hartmut (Hg.):* Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2001.
- Weber, Anne:* Manual on Hate Speech. Strasbourg 2009.
- Weber, Max:* Religiöse Gemeinschaften hg. von Hans G. Kippenberg (Max Weber Gesamtausgabe, Band I/22-2), Tübingen 2005 [1921/22].

Zur Relevanz und Kritik
des Symbolbegriffs

Gegenstände der Religionswissenschaft: Phänomene und/oder Symbolsysteme?

Ulrich Berner

Einleitung: Religion als Gegenstand verschiedener Disziplinen

Der Gegenstand der Religionswissenschaft wird aus vielen verschiedenen Perspektiven betrachtet und erforscht: Ansätze einer Religionstheorie sind nicht nur in benachbarten Disziplinen entwickelt worden, wie z. B. in der Ethnologie,¹ sondern auch in weiter entfernten Disziplinen, wie z. B. in der Biologie.² Die Religionswissenschaft kann solche Übergriffe auf ihren Gegenstandsbereich nicht unbeachtet lassen, auch wenn es sich um Angriffe handelt, wie z. B. im Werk des bekannten Biologen Richard Dawkins.³ Religionskritische Theorien und/oder Aktivitäten können im Rahmen der Religionswissenschaft wiederum aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und erforscht werden: historisch, ethnologisch oder soziologisch.⁴ Dabei ergibt sich allerdings eine Überschneidung mit der Theologie, zu deren Aufgaben es ebenfalls gehört, religionstheoretische Ansätze zu reflektieren und sich gegebenenfalls mit Religionskritik auseinanderzusetzen.⁵

Wenn es eine Überschneidung im Gegenstandsbereich von Religionswissenschaft und Theologie gibt, dann erscheint es um so dringlicher, die Perspektiven klar voneinander abzugrenzen. Auf den ersten Blick scheint es nahe zu liegen, die religionswissenschaftliche Perspektive – im Unterschied zur theologischen – in den Kulturwissenschaften zu verorten. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts hat sich in der deutschsprachigen Religionswissenschaft ja ein Paradigmenwechsel vollzogen: eine Abwendung von der Theologie und eine Hinwendung zu den Kulturwissenschaften.⁶ Allerdings ist auch von Seiten der Theologie der Anspruch erhoben worden, eine Kulturwissenschaft zu sein – und gerade auf diesem Gebiet der Religionswissenschaft überlegen zu sein.⁷

¹ Siehe z. B. Irons, William: Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment, S. 292-309.

² Siehe z. B. Wilson, David Sloan: Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample, S. 382-409.

³ Siehe z. B. Dawkins, Richard: The God Delusion.

⁴ Siehe z. B. Berner, Ulrich: Der Neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft, S. 382-388; Quack, Johannes: Disenchanting India; Plessentin, Ulf: Die „Neuen Atheisten“ als religionspolitische Akteure, S. 95-99.

⁵ Siehe z. B. McGrath, Alister: The Dawkins Delusion?

⁶ Vgl. Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 32: Die „kulturwissenschaftliche Einordnung“ wird als „Rahmenkonsens“ des Handbuchs vorgestellt.

⁷ Vgl. Herms, Eilert: Theologie und Religionswissenschaft, S. 65-84.

Im Hinblick darauf, dass es auch im Bereich der Kulturwissenschaften zu einer Überschneidung mit der Theologie kommt, erscheint es notwendig, die „kulturwissenschaftliche Wende“ der Religionswissenschaft einer genaueren, kritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei ist zunächst die Abwendung von der „theologisch dominierten Richtung der Religionswissenschaft“ zu betrachten,⁸ insbesondere die Ablehnung der Religionsphänomenologie, sodann die Entscheidung für eine „kulturwissenschaftliche Einordnung von Religionswissenschaft“,⁹ insbesondere die Anlehnung an die Religionsethnologie mit der Übernahme des Symbolsystem-Begriffes. Im Anschluss daran soll das soziologische Drei-Ebenen-Modell von Ansgar Jödicke und Karsten Lehmann aufgenommen und an die Erfordernisse historischer Forschung angepasst werden.

Religiöse Phänomene als Gegenstand der Theologie und der Religionswissenschaft

Es ist eine Tatsache, dass etliche Religionswissenschaftler, die das Fach in der Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt haben, zugleich Theologen waren und, zumindest zeitweise, kirchliche Funktionen wahrgenommen haben. Dies gilt z. B. für den Religionshistoriker Nathan Söderblom sowie für die Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw und Friedrich Heiler.¹⁰ Rudolf Otto, der in diesem Zusammenhang immer genannt wird, hat ja ohnehin das Fach „Systematische Theologie“ vertreten, nicht die Religionswissenschaft im engeren Sinne. Eben diese Feststellung lässt es aber notwendig erscheinen, das weitere Spektrum der Theologie jener Zeit in den Blick zu nehmen – das ist ja der unmittelbare, kulturelle Kontext der „theologisch dominierten“ Religionswissenschaft, auf den Gladigow allerdings nicht eingeht, obwohl dies gerade aus kulturwissenschaftlicher Sicht nahegelegen hätte.

Eine solche Erweiterung des Blickfeldes findet sich in einem weniger beachteten Beitrag des lettischen Religionshistorikers Haralds Biezais, der schon in den 70er Jahren, ebenso wie Burkhard Gladigow, dafür eingetreten ist, die Religionswissenschaft „in die aktuelle Struktur der Kulturforschung“ einzugliedern.¹¹ Biezais hat den Kontext, in dem die von Gladigow kritisierten „theologischen oder religiösen Optionen auf Religionswissenschaft“ entstanden sind, kurz skizziert, indem er auf die „dialektische Theologie“ verweist und Karl Barth zitiert: das Christentum sei „keine Religion, sondern die Krisis aller Religionen“.¹² Eine sol-

⁸ Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 29; ders.: Religionsgeschichte des Gegenstandes, S. 10.

⁹ Ebd., S. 32; vgl. ders.: ebd., S. 16 f.

¹⁰ Darauf hat Gladigow mit Recht hingewiesen: Gegenstände, S. 27.

¹¹ Biezais, Haralds: Vom Sinn der religionswissenschaftlichen Forschung, S. 163. Vgl. ders.: Die Stellung der Religion in den soziokulturellen Strukturen, S. 7.

¹² Ebd., S. 160.

che Auffassung, die am Absolutheitsanspruch des Christentum festhält, auch angesichts empirisch aufweisbarer Parallelen in anderen Religionen, findet sich z. B. schon bei dem Theologen und Religionspsychologen Karl Girgensohn, den Biezais als einen Vorläufer Barths nennt.¹³

Es ist eben dieser prinzipielle „Vorbehalt gegen religionsgeschichtliche Forschung und gegen fremde Religionen überhaupt“,¹⁴ der als Kontext wahrgenommen werden muss, um die Intention jener „theologischen Optionen auf Religionswissenschaft“ – und das bezieht sich in erster Linie auf die Religionsphänomenologie – zu verstehen: Der Aufweis gleicher Phänomene in verschiedenen Religionen sollte dazu dienen, die Gemeinsamkeiten zu betonen und damit die nichtchristlichen Religionen aufzuwerten. Biezais kam zwar ebenso wie Gladigow zu einer kritischen Stellungnahme, war in seiner Kritik aber der Situation der theologischen Religionswissenschaft, eben ihrem „Kontext“, gerecht geworden:

Söderbloms und Heilers liberaltheologische Position hat der Religionswissenschaft nicht geholfen, die oben erwähnte schwere Lage zu überwinden, in die sie durch die Hegemonie der dialektischen Forschung geraten ist.¹⁵

Auch wenn es auf diese Weise gelingt, Verständnis – oder vielleicht sogar Sympathie – für das Anliegen der „theologischen“ Religionswissenschaftler zu wecken, so bleiben doch zwei schwerwiegende kritische Einwände zu bedenken: dass in der Religionsphänomenologie der Unterschied zwischen wissenschaftlichen und religiösen Aussagen nicht beachtet werde;¹⁶ dass Rudolf Ottos Bestimmung des Gegenstandes als „das Heilige“ weitgehend „an jüdisch-christlichen Kategorien und transzendental-philosophischen Prämissen“ orientiert und deshalb nicht dazu geeignet sei, „als universelle Kategorie der Religionsgeschichte zu fungieren“.¹⁷

Im Hinblick auf den ersteren Einwand muss zunächst festgestellt werden, dass jene Formulierung Ottos, die immer wieder zitiert und kritisiert wird, tatsächlich den Eindruck vermitteln kann, er verwische die Grenze zwischen Religion und Religionswissenschaft und mache letztere zu einer esoterischen Disziplin: Wer keine spezifisch religiösen Gefühle kenne, der sei „gebeten nicht weiter zu lesen“, denn mit dem sei es „schwierig Religionskunde zu treiben“.¹⁸

Bei der Interpretation dieser Aussage ist allerdings zunächst zu bedenken, dass Otto in der ersten Auflage des Werkes (1917) an dieser Stelle nicht von „Religions-

¹³ Vgl. Girgensohn, Karl: Die Doppelstellung des Christentums zu den Religionen der Menschheit, S. 23-29.

¹⁴ Biezais, Haralds: Vom Sinn der religionswissenschaftlichen Forschung, S. 160.

¹⁵ Ebd., S. 162.

¹⁶ Vgl. Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes, S. 11 (mit Zitat von Hubert Seiwert, einem anderen Vertreter der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft).

¹⁷ Ebd., S. 9 (mit Verweis auf Kurt Rudolph, der schon in den 60er Jahren die theologische Religionswissenschaft kritisiert hatte).

¹⁸ Otto, Rudolf: Das Heilige, S. 8. Einen Überblick über die Otto-Kritik bietet Johannsen, Dirk: Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie, S. 59-65.

kunde“ gesprochen hatte, sondern von „Religionspsychologie“. ¹⁹ Es könnte ihm also ganz einfach darum gegangen sein, den Leser aufzufordern, psychologische Betrachtungen in der Art einer Selbstanalyse anzustellen. Eine solche Aufforderung impliziert aber nicht die Forderung, dass der Religionswissenschaftler ein religiöser Mensch sein müsse in dem Sinne, dass er an die Existenz des Heiligen außerhalb des Menschen glaubt und sich deshalb zu einer der Religionen bekennt.

Bei der Interpretation jener viel zitierten Aussage müsste außerdem berücksichtigt werden, dass Otto eine ganze Reihe von ergänzenden Aufsätzen verfasst hat, die einzelne Aspekte seines Hauptwerkes „Das Heilige“ vertiefen sollten – Nachträge, die in der Otto-Kritik selten oder gar nicht berücksichtigt worden sind. ²⁰ Unter diesen Nachträgen befindet sich auch ein Beitrag, der speziell der Unterscheidung zwischen religionswissenschaftlichen und theologischen Aussagen gewidmet ist. In diesem Aufsatz hat Otto ausdrücklich „zweierlei in sich ganz verschiedene Betrachtungsweisen“ unterschieden:

[...] einerseits die rein fänomenologische, die die Religion als „Fänomen“ vorfindet und sie nur als solches und von außen untersucht. [...] Diese Methode wollen wir die religionskundliche nennen. Andererseits die Betrachtungsweise, die Religion selber hinsichtlich ihrer selbst übt, [...]. Diese nennen wir die theologische. ²¹

Am Schluss dieses kleinen Nachtrags hat Otto den Unterschied zwischen den Betrachtungsweisen noch einmal verdeutlicht, indem er bemerkt, das „Durchbrechen des allgemeineren numinosen Gefühles auf früheren Stufen“ werde „theologisch als eine *revelatio* erkannt“ und könne mit der theologischen Deutungskategorie der „*revelatio generalis*“ beschrieben werden – „wo die bloße Religionskunde nur von ‚schöpferischen Kräften der Fantasie‘, von allgemeiner Veranlagung und genialer Sondererzeugung der Fantasie spricht oder sprechen sollte“. ²²

Otto hat also nicht erwartet oder gar gefordert, dass der Religionswissenschaftler den Anspruch der Religion, „aus einer eigenen Erfahrungs-Quelle zu kommen“, bejahen und in diesem, konventionellen Sinne selbst religiös sein müsse. Er hat sogar ausdrücklich festgestellt, der „profane Religionshistoriker“ habe „als solcher weder Pflicht noch Recht, den Gültigkeitsanspruch solcher vermeinter Erfahrung zu bejahen“. Was er allerdings erwartet und fordert, ist, „der eigentümlichen Art solcher vermeinter Erfahrung als des Ur-fänomenes dieses Gebietes nachzugehen“. Der profane Religionshistoriker könne das Erleben dann immer

¹⁹ So auch noch in der zweiten Auflage: ²1918, S. 8.

²⁰ Eine Ausnahme ist Auffarth, Christoph: Sind heilige Stätten transportabel? *Axis mundi* und soziales Gedächtnis, in: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Hg. von Axel Michaels et al., S. 236. Auffarth hat auch schon auf den Wechsel von „Religionspsychologie“ zu „Religionskunde“ hingewiesen.

²¹ Otto, Rudolf: Religionskundliche und theologische Aussagen, S. 58.

²² Ebd., S. 63.

noch als ein „fantastisches“ deuten, doch müsse er immerhin zugestehen, dass es sich hier um „eine Art Fantasie“ handelt, die „indertat *schöpferisch* sein würde“.²³

Nathan Söderblom, der neben Otto als ein Vertreter der „theologischen Option auf Religionswissenschaft“ genannt wird, hat ebenfalls zwischen theologischen und religionswissenschaftlichen Aussagen unterschieden. Seine eigene Arbeit hat er, ebenso wie Otto, in den Dienst der Theologie gestellt, doch hat er mit großer Klarheit – im Vergleich zu Otto vielleicht mit größerer Klarheit – festgestellt, Religionswissenschaft könne betrieben werden in Verbindung mit ganz verschiedenen Einstellungen gegenüber ihrem Gegenstand:

Der Unterschied zwischen der allgemeinen Religionsforschung und der christlichen Theologie besteht in der Tatsache, daß für letztere der Offenbarungsglaube wesentlich ist. Für die christliche Theologie ist die Religionsgeschichte eine göttliche Selbstmitteilung. Die allgemeine Religionsgeschichte läßt die Frage über die Offenbarung offen. Wer sie betreibt, kann von der Überzeugung beseelt sein, daß hinter den Erscheinungen der Religion eine übernatürliche Wirklichkeit liegt. Oder er kann den für die Religion grundlegenden Glauben an das Geistige leugnen. Oder er kann gegenüber der Offenbarung fragend und ungewiß bleiben, [...]. Oder ihm kann das Interesse an der Frage nach der Wahrheit der Religion abgehen.²⁴

Auf den ersten Blick scheint die vielzitierte und -kritisierte Aussage Söderbloms, er könne Gott „beweisen durch die Religionsgeschichte“, dieser klaren Trennung der Perspektiven zu widersprechen.²⁵ Es ist aber zu bedenken, dass diese Aussage vielleicht nur seine eigene, theologische Interpretation der Religionsgeschichte zum Ausdruck bringen sollte – ein „Beweis“ also nur für die Theologen unter den Religionswissenschaftlern, und dann wäre kein Widerspruch gegeben. Außerdem hätte gefragt werden müssen, ob es sich überhaupt um einen Originaltext von Söderblom handelt oder nur um eine sekundäre Zuschreibung: Die älteste Quelle, in der diese Aussage überliefert ist, ist anscheinend die biographische Einleitung, verfasst von Yngve Brilioth, zur englischen Ausgabe der Gifford Lectures, die erst nach dem Tode Söderbloms erschien.²⁶

²³ Otto, Rudolf: Der Sensus Numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion, in: ders.: Das Gefühl des Überweltlichen, S. 48/49. Vgl. dazu Johannsen, Dirk: Das Numinose, S. 21-27.

²⁴ Söderblom, Nathan: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen, hg. von Friedrich Heiler, S. 372; dem Begriff „allgemeine Religionsgeschichte“ entspricht in der englischen Ausgabe „comparative study of religions in general“ (The Living God. Basal Forms of Personal Religion, S. 384). Vgl. Söderblom, Nathan: Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, S. 65 f.: Unterscheidung zwischen der Theologie und „der allgemeinen Religionswissenschaft“.

²⁵ Vgl. Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes, S. 8.

²⁶ Vgl. Söderblom, Nathan: The Living God, S. XXVIII; ders.: Der lebendige Gott, S. V; Sundkler, Bengt: Nathan Söderblom – a complex personality, S. 16. Vgl. Hultgard, Anders: Integrating History of Religions into the Theological Curriculum: Nathan Söderblom and the Emerging Science of Religion, S. 134.

Im Hinblick auf den zweiten kritischen Einwand – der Begriff des Heiligen sei ungeeignet, „als universelle Kategorie der Religionsgeschichte zu fungieren“ – muss zunächst zugegeben werden, dass Otto in seinem Hauptwerk überwiegend Beispiele aus der jüdisch-christlichen Tradition verwendet. Doch zeigt wiederum ein Blick auf die Nachträge und ergänzenden Aufsätze, dass dieses kritische Urteil relativiert werden muss: Er hat mindestens ebenso viel Material aus anderen religiösen Traditionen verwendet, vor allem aus Indien. So ist es nicht verwunderlich, geradezu eine Bestätigung für die universelle Anwendbarkeit seiner Kategorien, dass sein Begriff des Heiligen in neueren Forschungen wieder aufgegriffen und gerade auf Phänomene angewandt wird, die nicht in der jüdisch-christlichen Tradition stehen. Der moderne Extremsport, wie z. B. das Whitewater Kayaking, ist als religiöse Erfahrung im Sinne Ottos beschrieben worden:

This sacred encounter – with its risk and danger – illustrates Rudolph Otto's equation of the sacred with terrifying and unfathomable mystery and provides a counterpoint to norms of North American religiosity and related scholarship.²⁷

Es sei dahingestellt, ob Otto mit diesen Deutungen einverstanden gewesen wäre, oder ob er sie abgelehnt und behauptet hätte, es handele sich nicht um spezifisch religiöse Erfahrungen. Auf jeden Fall zeigen diese neuen Ansätze, dass Ottos Begrifflichkeit großen heuristischen Wert für die Deutung kultureller Phänomene hat – auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition und sogar außerhalb religiöser Institutionen überhaupt.²⁸

Das gilt auch für das Werk des vielleicht bekanntesten Vertreters der Religionsphänomenologie, Gerardus van der Leeuw, der Ottos Begriff des Heiligen aufgenommen und in einem seiner weniger bekannten Werke auf Kunst und Musik angewandt hat.²⁹ Er hatte damit einen Ansatz gewählt, der es ihm ermöglichte, die ganze Breite kultureller Phänomene in den Blick zu nehmen, also z. B. auch die Welt der Oper, nicht nur die Kirchenmusik: „Merkwürdigerweise“, stellte er fest, komme ihm „in der Oper das religiöse Wesen der Musik am stärksten zum Bewußtsein“,³⁰ und so konnte er Wagners „Parsifal“ mit Bachs „Matthäuspassion“ auf eine Stufe stellen und schließlich zu dem Ergebnis kommen, „daß in manchem scheinbar ganz unreligiösen Kunstwerk – etwa in Mozarts Champagnerlied – mehr Tiefe, auch mehr Bewußtsein des Heiligen liegt als in manchem Oratorium oder geistlichen Lied.“³¹ Sein Kriterium für das Urteil, ob es sich um religiöse Musik handele, war eben nicht die Frage nach der Bindung an eine religiöse Tra-

²⁷ Sanford, A. Whitney: Pinned on Karma Rock, S. 875.

²⁸ Dirk Johannsen (Das Numinose, S. 65) hatte bereits darauf hingewiesen, dass Ottos Begriff des „Numinosen“ sich in der volkskundlichen Erzählforschung als beschreibende Kategorie bewährt hat.

²⁹ Vgl. van der Leeuw, Gerardus: Vom Heiligen in der Kunst, S. 17.

³⁰ Ebd., S. 260.

³¹ Ebd., S. 234.

dition oder Institution, sondern die Frage, ob die Musik eine Erfahrung des Heiligen hervorruft: „das Zurückschrecken in Verbindung mit dem Faszinans“.³²

Der Einwand erscheint naheliegend, dass es sich dabei um ein höchst subjektives Urteil handelt – so hat ja z. B. Wagners „Parsifal“ ganz verschiedene Reaktionen hervorgerufen, religiöse wie nichtreligiöse, letztere z. B. bei Max Weber, der gerade von diesem Werk Wagners wenig beeindruckt war.³³ Entscheidend ist aber, dass van der Leeuw ein Kriterium zur Anwendung gebracht hat, das geeignet ist, den Gegenstandsbereich zu erweitern – auf kulturelle Phänomene jenseits der religiösen Institutionen. Gerade aus der Sicht einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft erscheint dies vertretbar und müsste weiter verfolgt werden.³⁴

Allerdings ist auch festzuhalten, dass der Ansatz van der Leeuws zugleich eine Verengung der Perspektive mit sich bringt, die in einer kulturwissenschaftlichen Ausrichtung nicht vertretbar ist und korrigiert werden müsste: Die Konzentration auf religiöse Erfahrungen führt dazu, dass der historische Kontext – und dazu gehören z. B. auch ökonomische Bedingungen – wenig Beachtung findet oder ganz aus dem Blick gerät. Die Tendenz zur „Dekontextualisierung“ ist von Bruce Lincoln und Cristiano Grotanelli mit Recht kritisiert worden.³⁵ Es ist aber nicht unmöglich, diese Einseitigkeit zu korrigieren, ohne den Ansatz van der Leeuws ganz zu verwerfen, wie dies David Chidester an einem Beispiel gezeigt hat.³⁶

Burkhard Gladigow hat die Tendenz zur Dekontextualisierung indirekt kritisiert, wenn er bemerkt, der „Kontext“ hindere daran, dass religiöse Symbolsysteme einfach ausgewechselt werden: So hätten nicht die ‚Theologen‘, sondern die Silberschmiede von Ephesus gegen Paulus opponiert, und nicht die Dichter und Philosophen würden die Folgen des Atheismus zu tragen haben, sondern die Kranzflechterinnen, wie es Aristophanes dem Euripides vorwirft.³⁷ Gladigow hat damit zwei Beispiele aus der antiken Religionsgeschichte genannt, die besonders gut dazu geeignet sind, die Einseitigkeit des religionsphänomenologischen Ansatzes deutlich werden zu lassen.

Diese Kritik – die Einseitigkeit des Erkenntnisinteresses oder die Verengung der Perspektive betreffend – würde auch für Mircea Eliade gelten, der ebenfalls Kunst und Literatur zum Gegenstand der Religionswissenschaft gemacht hat.³⁸

³² Ebd., S. 233.

³³ Vgl. Berner, Ulrich: Der Künstler als Prophet?, S. 14.

³⁴ Vgl. Berner, Ulrich: Contextualization of Religious Studies and of religious phenomena, S. 154 f.

³⁵ Vgl. Grotanelli, Cristiano et al.: A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions, S. 317.

³⁶ Vgl. Chidester, David: The Poetics and Politics of Sacred Space, S. 227 f.

³⁷ Vgl. Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes, S. 17; Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 34.

³⁸ Vgl. dazu Berner, Ulrich: Eliade and the Myth of Adonis, S. 42 f.

Es stellt sich nun die Frage, ob gerade der Begriff des Symbolsystems dazu geeignet ist, diese Einseitigkeit zu korrigieren, ohne dass damit jene Erweiterung des Gegenstandsbereiches rückgängig gemacht wird.

Symbolsysteme als Gegenstand der Religionswissenschaft und der Theologie

In dem „kulturwissenschaftlichen Zugriff“ sind Religionen als besonderer Typ „eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems“ aufgefasst worden, „d. h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angebbarer Funktionen“. ³⁹ Den Begriff des Symbolsystems hatte der Ethnologe Clifford Geertz verwendet,⁴⁰ und so galt dieser Begriff als frei von dem Verdacht, theologisch belastet zu sein. Deshalb konnte er als geeignet erscheinen, den grundsätzlichen Unterschied zu den „religiösen Optionen auf Religionswissenschaft“ zum Ausdruck zu bringen. Gladigow hat die neue, kulturwissenschaftliche Orientierung prägnant zusammengefasst in der Aussage „daß die ‚Gegenstände‘ von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft sind“.⁴¹

Dieser Aussage hätten aber auch einige Vertreter jener „religiösen Optionen“ zustimmen können, wie z. B. Söderblom und Otto, die ausdrücklich zwischen Theologie und „allgemeiner Religionsgeschichte“ bzw. „Religionskunde“ unterschieden haben – und damit auch zwischen den Gegenständen von Religion und Religionswissenschaft. Aufgrund der Verbindung mit der Theologie war das Erkenntnisinteresse allerdings ganz auf den Inhalt der religiösen Symbolsysteme ausgerichtet, insbesondere auf den Vergleich des Christentums mit anderen Religionen, nicht auf den Kontext, „der in Verbindung mit den anderen historischen Kulturwissenschaften erschlossen werden muß“.⁴²

Ein Beispiel findet sich in Ottos Arbeiten zur Mystik: Wenn er sich mit Meister Eckhart beschäftigt, dann geht es ihm um die inhaltliche Deutung seiner Lehren, z. B. des „theistischen Unterbaus“, insbesondere im Vergleich mit Shankara, einem indischen Mystiker;⁴³ er zeigt dagegen nicht das geringste Interesse an dem historischen Kontext, wie z. B. an dem Inquisitionsprozess gegen Meister Eckhart.

Ein „kulturwissenschaftlicher Zugriff“ auf Phänomene mittelalterlicher Mystik würde demgegenüber nicht nur den Prozess gegen Meister Eckhart thematisieren, sondern z. B. auch den Prozess gegen die Begine Margarete Porete, deren Mystik sich in einigen Punkten mit der Eckharts berührt. Auf diese Weise würde ein Thema angesprochen, das aus der Perspektive der Religionssoziologie im Vordergrund

³⁹ Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 33.

⁴⁰ Siehe Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System, S. 90.

⁴¹ Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 32.

⁴² Ebd.

⁴³ Siehe Otto, Rudolf: West-östliche Mystik, S. 119-160.

des Interesses stehen würde: der Konflikt zwischen individueller, dissidenter Religiosität auf der einen Seite und der religiösen Institution, die einen Monopolspruch auf die Auslegung der betreffenden Tradition erhebt, auf der anderen Seite.

Die Verbindung mit der Theologie kann auch dazu führen, dass das eigene religiöse Symbolsystem normativ dargestellt wird. Ein Beispiel findet sich in den Gifford-Vorlesungen von Nathan Söderblom, über den lebendigen „Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte“: Im Anschluss an eine historisch differenzierte und korrekte Darstellung spätantiker Religiosität folgt eine Darstellung des frühen Christentums, die nur die paulinische Version desselben berücksichtigt – abweichende, konkurrierende Versionen, die in der Geschichte untergegangen sind, werden nicht erwähnt.⁴⁴ Da es ihm darum ging, die Durchsetzung des Christentums – „der Heiland des Evangeliums“ gegen „sämtliche übrige Heilandgestalten im Altertum“ – „wissenschaftlich zu erklären“, war er vielleicht der Meinung, er könne sich auf die Darstellung jener Auslegung der christlichen Tradition beschränken, die sich durchgesetzt hat.⁴⁵ Damit vermittelt er aber den Eindruck, dass es sich bei dieser siegreichen Version eben um „das“ Christentum handelt – dies wäre nur vertretbar als eine normative, theologische Darstellung des frühen Christentums.

In seinem Plädoyer für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft hat Gladigow mit Recht darauf hingewiesen, dass auch die „Marktsituationen“, also die Konkurrenz von Symbolsystemen, zum Gegenstand werden müssen.⁴⁶ Söderblom hatte diese Forderung teilweise schon berücksichtigt, durch den Hinweis auf die Konkurrenz zwischen Christentum und paganen Kulte in der Spätantike. Gladigows Forderung könnte aber noch in der Weise präzisiert und verschärft werden, dass der Religionswissenschaft die Aufgabe zugewiesen wird, die „alternativen Stimmen“ innerhalb einer Tradition wahrzunehmen, also auch jene Auslegungen zu berücksichtigen, die sich in der Geschichte nicht durchgesetzt haben,⁴⁷ wie z. B. die „verloren gegangenen“ Versionen des frühen Christentums.⁴⁸

Es stellt sich allerdings die Frage, ob gerade der Begriff des Symbolsystems dazu geeignet ist, einseitige und implizit normative Darstellungen zu verhindern. In der neueren Religionswissenschaft, die ebenfalls kulturwissenschaftlich orientiert ist und deshalb nicht unter einem Theologie-Verdacht steht, ist ja gerade dieser Begriff kritisiert worden. Und wieder richtet sich die Kritik, vielleicht überraschenderweise, gegen die Abhängigkeit vom (protestantischen) Christentum.⁴⁹

Zunächst ist jedenfalls festzustellen, dass der Begriff des Symbols aus der Sprache der Religion in die Terminologie der Religionswissenschaft übernommen

⁴⁴ Vgl. Söderblom, Nathan: *Der lebendige Gott*, S. 316-337.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 323.

⁴⁶ Siehe Gladigow, Burkhard: *Religionsgeschichte des Gegenstandes*, S. 19.

⁴⁷ Vgl. Adogame, Afe et al.: *Introduction*, S. 9.

⁴⁸ Vgl. Ehrman, Bart D.: *Lost Christianities*.

⁴⁹ Vgl. Lincoln, Bruce: *The Study of Religion in the Current Political Moment*, S. 1 f. (mit Verweis auf Talal Asad).

worden ist. So hat z. B. Dion von Prusa in seiner „olympischen Rede“, die berühmte Zeus-Statue des Pheidias vor Augen, über die Bedeutung eines solchen Kultbildes reflektiert und dabei den Begriff „symbolon“ gebraucht.⁵⁰ Auch Maximus von Tyros hat darüber reflektiert, ob man Göttern Standbilder setzen solle, und er hat dabei von „Zeichen“ (semeia) gesprochen, die sich „die Menschheit in ihrer ganzen Schwäche und ihrem himmelweiten Abstand vom Göttlichen“ erdacht habe.⁵¹ Die Erkenntnis, dass die Religion ein Symbolsystem ist, mit einem bestimmten Vorrat an Zeichen, ist ihren professionellen Vertretern, wie z. B. den Theologen des mittelalterlichen Christentums, nicht verborgen geblieben.

So hat z. B. Honorius Augustodunensis in seiner Schrift über die Liturgie vom „Theater der Kirche“ gesprochen und Ausdrücke verwendet, wie z. B. „designare“ oder „significare“, die erkennen lassen, dass er die liturgischen Handlungen als Zeichen betrachtet, deren Bedeutung dem Publikum vermittelt werden soll.⁵² Diesen Theologen war durchaus bewusst, „daß diese Zeichen kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können“,⁵³ und sie haben eben versucht, bei der Auslösung und Steuerung dieser Prozesse konstruktiv mitzuwirken – im Unterschied zu den Religionswissenschaftlern, die diese Prozesse ja nur rekonstruieren wollen.

Die Kombination der Begriffe „Symbol“ und „System“ erscheint problematisch, insofern, als sie wiederum zu einer Verengung der Perspektive führen könnte, die es eigentlich zu meiden galt: Wenn die Aufgabe darin besteht, ganze „Systeme“ von Symbolen oder Zeichen zu rekonstruieren – weil Religionen ja als Symbolsysteme betrachtet werden sollen –, dann besteht die Gefahr, dass nur die dominierende Version der betreffenden religiösen Tradition betrachtet wird, nicht aber konkurrierende Bedeutungs-Zuschreibungen – oder auch Bedeutungsverweigerungen –, die sich in der Geschichte nicht durchsetzen konnten, weil eine Institution der betreffenden religiösen Tradition erfolgreiche Strategien entwickelt hat, die eigene Version durchzusetzen, eventuell auch mit Gewalt.

Der Versuch, im „kulturwissenschaftlichen Zugriff“ ein ganzes Symbolsystem zu rekonstruieren und „die“ Bedeutung der einzelnen Zeichen zu erfassen, würde eigentlich die Arbeit der Theologen fortsetzen, wenn auch auf einer anderen Ebene. Der Unterschied würde nur darin bestehen, dass der Wahrheitsgehalt der Symbole nicht thematisiert wird – oder implizit negiert, eben durch die explizite Deutung als Symbolsystem. Im Rahmen der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft müssten aber auch die Konflikte und Verdrängungsprozesse rekonstruiert werden, in denen eine der konkurrierenden Parteien ihren Anspruch, „das“ Symbolsystem zu repräsentieren, hat durchsetzen können.

⁵⁰ Vgl. Dion von Prusa: Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes, S. 59.

⁵¹ Maximus von Tyros: Oratio 2,2 (Übersetzung: Otto und Eva Schönberger).

⁵² Siehe z. B. Augustodunensis, Honorius: Gemma animae, Sp. 544 f. Vgl. Berner, Ulrich: Representation and Anticipation in Ritual Drama, S. 123 f.

⁵³ Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes, S. 33.

Im Blick auf die Geschichte des Christentums erscheint es naheliegend, die Entstehung der verschiedenen, konkurrierenden Konfessionen in den Blick zu nehmen und diese dann wieder als eigene Symbolsysteme zu betrachten. Aus der Sicht der Religionswissenschaft sind aber auch und gerade die Konflikte innerhalb einer Konfession von Interesse, wie z. B. die Debatte über die Kreuzzüge in der katholischen Kirche des Mittelalters oder die Debatte über den Umgang mit Ketzern im protestantischen Christentum der Frühen Neuzeit.⁵⁴ Bei der Rekonstruktion dieser historischen Prozesse, in denen eine der Bedeutungen des Symbolsystems dominant wird oder bleibt, könnte sich das soziologische Drei-Ebenen-Modell als nützlich erweisen.

Das soziologische Drei-Ebenen-Modell in der historischen Forschung

Der Religionshistoriker Wilfred Cantwell Smith hatte in den 60er Jahren ein Zwei-Ebenen-Modell eingeführt, indem er den Vorschlag machte, den Begriff „Religion“ – wie auch die Bezeichnungen der einzelnen Religionen – fallen zu lassen und durch das Begriffspaar „faith and (cumulative) tradition“ zu ersetzen.⁵⁵ Sein Vorschlag ergab sich aus dem Anliegen, eine essentialisierende und reifizierende Darstellung der einzelnen „Religionen“ zu verhindern, was aus der Sicht der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft nur allzu berechtigt erscheint. Zugleich verfolgte Smith aber auch ein theologisches Interesse am interreligiösen Dialog: Der Begriff „faith“ betont die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, wie es der „religiösen Option auf Religionwissenschaft“ entspricht – so erklärt es sich, dass sein Ansatz in der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft nicht weiter verfolgt worden ist.

Dieses Zwei-Ebenen-Modell kann in zweifacher Hinsicht abgewandelt und in ein Drei-Ebenen-Modell überführt werden: Zum Einen ist der Begriff „faith“ durch „individuelle Auslegung“ zu ersetzen, um die Divergenzen und Widersprüche innerhalb einer religiösen Tradition nicht aus dem Blick geraten zu lassen; zum Andern kann im Hinblick auf die Institutionalisierung religiöser Traditionen zwischen zwei Ebenen unterschieden werden: einer Makro-Ebene, wenn es eine Institution gibt, die einen Monopol-Anspruch auf die Auslegung der betreffenden Tradition erhebt, und einer Meso-Ebene, wenn es Teil-Institutionen gibt, die sich diesem Anspruch unterordnen. Religiöse Traditionen können wiederum als Symbolsysteme aufgefasst werden, deren einzelne Zeichen erst auf der Mikro-Ebene der individuellen Religiosität ihre Bedeutung erhalten. Durch divergierende, individuelle Auslegungen ergeben sich immer wieder Konflikte, die von der Mikro-Ebene auf die Meso- und Makro-Ebene übergreifen können.

⁵⁴ Vgl. Berner, Ulrich: Kreuzzug und Ketzerbekämpfung, S. 20-29.

⁵⁵ Vgl. Smith, Wilfred Cantwell: The Meaning and End of Religion, S. 156 f.

Beispiele für die Entstehung divergierender, individueller Auslegungen auf der Mikro-Ebene finden sich in den theologischen Debatten, die in der Frühen Neuzeit über Hexenglauben und Hexenprozesse geführt wurden. Innerhalb des Jesuiten-Ordens, also innerhalb einer Teil-Institution der römisch-katholischen Kirche, gab es nicht nur Befürworter der Hexenprozesse, wie z. B. Martin Delrio und Peter Binsfeld, sondern auch einzelne Kritiker, wie z. B. Adam Tanner und Friedrich von Spee.⁵⁶ Letzterer war in seiner Kritik so weit gegangen, dass er seine abweichende Meinung nur anonym veröffentlichen konnte. Im protestantischen Holland war es gegen Ende des 17. Jahrhunderts – als die Hexenprozesse längst eingestellt waren – immerhin möglich, den Glauben an die Macht des Teufels und die Möglichkeit des Teufelspaktes öffentlich zu bestreiten. Balthasar Bekker löste eine erregte Debatte aus und verlor sein Predigtamt, nachdem er es gewagt hatte, in diesem Punkt „von der gemeinen Außlegung abzuweichen“.⁵⁷

Ein Beispiel für Konflikte auf der Meso-Ebene wäre der „chinesische Ritenstreit“ im 17. Jahrhundert, der innerhalb der katholischen Kirche zwischen verschiedenen, konkurrierenden Missionsorden ausgetragen wurde.⁵⁸ Umstritten war die Bedeutung chinesischer Riten und ihre Vereinbarkeit mit dem Christentum. Als Teil-Institutionen der römisch-katholischen Kirche konnten die konkurrierenden Missionsorden keinen Monopolanspruch auf die Auslegung der Tradition erheben, und so musste sich schließlich eine der Parteien – die Jesuiten – dem Urteil Roms beugen und das Verbot ihrer liberalen Missionspraxis akzeptieren. Ebenso hatten sich im Streit über das Armuts-Ideal, im 14. Jahrhundert, einzelne Mitglieder des Franziskaner-Ordens, wie z. B. Angelus Clarenus, dem Urteil Roms auch dann gebeugt, wenn sie an ihrer abweichenden Meinung festhielten.⁵⁹

Ein Beispiel für Konflikte auf der Makro-Ebene, so erscheint es auf den ersten Blick, wäre der „Albigenser-Kreuzzug“ im frühen 13. Jahrhundert, also der Vernichtungsfeldzug der römisch-katholischen Kirche gegen die Kirche der Katharer in Südfrankreich. Es handelte sich ja um zwei konkurrierende Auslegungen der christlichen Tradition, jeweils mit einem Monopol-Anspruch und institutionell verfestigt, wenn auch in einem ungleichen Kräfteverhältnis, wie der Ausgang der Auseinandersetzung erkennen lässt.⁶⁰ Die Rekonstruktion der beiden Symbolsysteme – etwa als katholischer Monotheismus und katharischer Dualismus – würde der Aufgabe, den Konflikt zu beschreiben, aber noch nicht ganz gerecht werden.

Aus dem frühen 14. Jahrhundert sind Akten der Inquisition erhalten, in denen die Aussagen – und gegebenenfalls Geständnisse – der letzten Katharer und ihrer

⁵⁶ Siehe von Spee, Friedrich: *Cautio Criminalis*, 10. Vgl. Rummel, Walter et al.: *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, S. 43 und S. 66-69.

⁵⁷ Bekker, Balthasar: *Die bezauberte Welt* (1693). *Des Authoris generale Vorrede*, S. 25. Vgl. Rummel, Walter et al.: *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, S. 70.

⁵⁸ Vgl. Mungello, D. E.: *An Introduction to the Chinese Rites Controversy*, S. 3-14.

⁵⁹ Siehe Clarenus, Angeli: *Opera I, Epistule*, S. 151-152 (Lettre 29).

⁶⁰ Vgl. Auffarth, Christoph: *Die Ketzer*, S. 84; Moore, R. I.: *The Formation of a Persecuting Society*, S. 21 f.

Sympathisanten festgehalten sind. Ein Blick in diese Akten lässt deutlich werden, dass die katholische Kirche mit einem Akzeptanzverlust zu kämpfen hatte,⁶¹ der die Bedeutung zentraler Zeichen und Zeichenhandlungen betraf, wie z. B. das Kreuz, die Taufe und die Eucharistie. Die Predigt der Katharer hatte dem Zeichen des Kreuzes eine andere, negative Bedeutung verliehen, die Taufe für unwirksam erklärt und die Eucharistie zum Gegenstand des Spottes gemacht.⁶² Kirchenkritische Äußerungen dieser Art waren nicht neu: schon die ersten „Ketzer“ im 12. Jahrhundert hatten diese Kritik geäußert und damit an „eine unverhohlene Skepsis“ appelliert, die sich immer wieder „spontan“ bildete.⁶³

Entscheidend für den Erfolg der katharischen Predigt dürfte weniger die alternative Dogmatik – das dualistische Weltbild – gewesen sein, als vielmehr die alternative Lebensführung der „perfecti“, die als „gute Menschen“ oder als „gute Christen“ bezeichnet wurden.⁶⁴ Mit dieser (Selbst-)Darstellung der „perfecti“, die auf große Akzeptanz stieß, verband sich die Kritik an der Lebensführung des katholischen Klerus sowie die Kritik an der Ausbeutung durch die Kirche – wer den Zehnten verweigere, verfallende Exkommunikation, die der Klerus „in seinem Machthunger“ als ein Herrschafts-Instrument erfunden habe.⁶⁵ Auch diese kirchenkritischen Äußerungen waren nicht neu: schon im 11. Jahrhundert hatte einer der ersten „Ketzer“ die Bauern seines Dorfes aufgerufen, „den Zehnten zu verweigern“, und er hatte damit „eine funktionierende Einrichtung“ kritisiert, die „nicht gerade gut in der Bibel fundiert ist“.⁶⁶

Um einen weiteren Akzeptanzverlust ihres Symbolsystems zu verhindern, hatte die katholische Kirche neue Strategien entwickelt. Nach der Beendigung des Albigenser-Kreuzzuges war mit der Inquisition, die den Dominikanern anvertraut wurde, eine Teil-Institution geschaffen worden, die sich der Aufgabe widmen sollte, die Häretiker – die letzten Katharer und ihre Sympathisanten – aufzuspüren und in die Kirche zurückzuführen oder zu liquidieren.⁶⁷

Solche Konflikte, und die Strategien, die entwickelt werden, um die Akzeptanz von Bedeutungen zu erzwingen, kommen nicht in den Blick, wenn nur nach der

⁶¹ Vgl. Thomassen spricht von der „Unzufriedenheit mit der katholischen Kirche“ (Thomassen, Einar: *Ketzerei im Mittelalter*, S. 93); Auffarth spricht von „Legitimationskrisen“ der Kirchen (Die Ketzer, S. 16).

⁶² Siehe z. B. Geoffroy d'Ablis, S. 104; 172; 190; 228; 312; 336; Jacques Fournier I, S. 215; 218; 240; 246 f. Der Spott über die Eucharistie war auch aus der islamischen Polemik gegen das Christentum bekannt: siehe Thomas von Aquin, *De rationibus fidei* 3; 64.

⁶³ Lambert, Malcolm: *Ketzerei im Mittelalter*, S. 181. Lambert bezeichnet diese frühen „Ketzer“ als „Wegbereiter des Erfolgs der Katharer“ (ebd., S. 87).

⁶⁴ Siehe z. B. Geoffroy d'Ablis, S. 114; 118; 128; 260; 312; 362. Jacques Fournier I, S. 219; 225; 230; 236. Den Vorrang der religiösen Praxis vor der Dogmatik betont auch Taylor Snyder, Susan: *Cathars, Confraternities, and Civic Religion*, S. 251.

⁶⁵ Siehe Geoffroy d'Ablis, S. 188; 338. Jacques Fournier I, S. 236-238; III, S. 434 (Übersetzung: Weis, Rene: *Die Welt ist des Teufels*, S. 341).

⁶⁶ Auffarth, Christoph: *Die Ketzer*, S. 17. Vgl. Moore, R. I.: *Persecuting Society*, S. 16.

⁶⁷ Vgl. Segl, Peter: *Einrichtung und Wirkungsweise der inquisitio haereticae pravitatis im mittelalterlichen Europa*, S. 10-12.

Bedeutung der Zeichen gefragt wird, um die Symbolsysteme zu rekonstruieren. In einer kulturwissenschaftlichen Betrachtung müssten nicht nur die verschiedenen Symbolsysteme – die dominanten und die alternativen – rekonstruiert werden, sondern auch die Konflikte, in denen sich die Dominanz-Verhältnisse erst herausgebildet oder gefestigt haben.

Deshalb ist es notwendig, andere Begriffe zur Ergänzung heranzuziehen, wie z. B. den Ideologie-Begriff, in dem Sinne wie er von Bruce Lincoln gebraucht wird.⁶⁸ Dieser Begriff wäre dazu geeignet, eine Funktion der Symbolsysteme besser in den Blick zu bringen, die darin besteht, institutionelle Macht zu legitimieren. Das Modell der „religiösen Ökonomie“, wie es Rodney Stark und Roger Finke skizziert haben, würde ebenfalls Begriffe zur Beschreibung dieser Prozesse bereit stellen: Die römisch-katholische Kirche des Mittelalters kann als eine „religiöse Firma“ (religious firm) betrachtet werden, der es durch die Hilfe des Staates gelungen ist, die Monopolstellung in der religiösen Ökonomie zu erringen bzw. zu behaupten.⁶⁹ Damit wird zugleich eine weitere Implikation des soziologischen Drei-Ebenen-Modells angesprochen: die Notwendigkeit, nicht-religiöse Akteure und Institutionen in die Betrachtung einzubeziehen. Diese Implikation kann anhand der genannten historischen Beispiele dargestellt werden:

Die Debatte über Hexenglauben und Hexenprozesse, wie sie unter Theologen geführt wurde, war Teil eines größeren Diskurses, an dem auch Laien beteiligt waren, wie z. B. Reginald Scot, ein englischer „country gentleman“, oder auch James I., der König von England,⁷⁰ und die Prozesse wurden in der späteren Zeit überwiegend von weltlichen Gerichten geführt.⁷¹ Ebenso gilt für den chinesischen Ritenstreit, dass er den Anstoß gab für einen größeren Diskurs, an dem auch Philosophen wie Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff beteiligt waren.⁷² Letzterer musste die Universität Halle verlassen, nachdem seine Gegner – Mitglieder der theologischen Fakultät – an den preußischen König appelliert hatten.

Der Albigenser-Kreuzzug in Südfrankreich ist vielleicht das bekannteste Beispiel für die Überlagerung religiöser und politischer Interessen: Durch dieses Unternehmen wurde der Machtbereich der katholischen Kirche gesichert und der des französischen Königs erweitert.⁷³ Weniger bekannt ist der „Fall“ des Franziskaners Bernard Delicieux, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts einen Kampf gegen die Inquisition führte. Dieser Fall eignet sich aber besonders gut als Beispiel, um die Interaktion zwischen religiösen und nicht-religiösen Institutionen zu betrachten.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts waren die Aktivitäten der Inquisition auf Widerstand in der Bevölkerung gestoßen, und dieser Widerstand wurde von ei-

⁶⁸ Siehe Lincoln, Bruce: *Theses on Method*, S. 2 f.

⁶⁹ Vgl. Stark, Rodney et al.: *Acts of Faith*, S. 199 (Proposition 72).

⁷⁰ Vgl. Berner, Ulrich: *Religiosität und Rationalität*, S. 145.

⁷¹ Vgl. Rummel, Walter et al.: *Hexen*, S. 38-41.

⁷² Vgl. Poser, Hans: *Leibnizens Novissima Sinica* und das europäische Interesse an China, S. 21-23. Lach, Donald F.: *The Sinophilism of Christian Wolff*, S. 117-121.

⁷³ Vgl. Auffarth, Christoph: *Die Ketzler*, S. 44; 85.

nem Angehörigen des Franziskaner-Ordens, Bernard Delicieux, unterstützt. Was sich zunächst als eine inner-religiöse Auseinandersetzung auf der Meso-Ebene darstellt, zwischen Franziskanern und Dominikanern,⁷⁴ entfaltete bald eine politische Dimension: Es gelang Bernard Delicieux, einen Beauftragten des französischen Königs davon zu überzeugen, dass die politische Stabilität in Südfrankreich durch die ungerechtfertigten Übergriffe der Inquisitoren gefährdet sei.⁷⁵ Aufgrund dieser Kooperation, zwischen Akteuren einer religiösen und einer politischen Institution, war der Kampf gegen die Inquisition zunächst erfolgreich.⁷⁶ Erst nachdem Bernard Delicieux den Rückhalt im politischen Feld verloren hatte, teilweise durch ungeschicktes Taktieren selbst verschuldet, unterlag er in seinem Kampf gegen die Inquisition, wurde schließlich angeklagt und verurteilt.⁷⁷ Diese Auseinandersetzung zwischen Angehörigen verschiedener religiöser Teil-Institutionen könnte nicht rekonstruiert werden, ohne dass andere Akteure, die nicht-religiösen Institutionen angehören, in die Betrachtung einzubezogen werden.

Im Unterschied zu den Katharer-Prozessen ging es im Prozess gegen Bernard Delicieux nicht um Fragen des Glaubens, hatte er doch nicht die Bedeutung zentraler Zeichen oder Zeichenhandlungen des katholischen Symbolsystems in Frage gestellt. Die Vertreter der Inquisition haben den Prozess gegen den Franziskaner Delicieux aber mit der gleichen Härte und Unnachgiebigkeit durchgeführt. Ihm wurde u. a. vorgeworfen, die Inquisition (*officium inquisitionis*), also eine Teil-Institution der katholischen Kirche, absichtlich in ihrer Arbeit behindert zu haben, insbesondere durch seinen kritischen Bericht an den König.⁷⁸ Eine zeitgenössische Darstellung, in der Bernard Delicieux als Märtyrer gewürdigt wird, bestätigt diese Version der Anklage im Wesentlichen.⁷⁹ In diesem Fall war es wirklich nur eine „Häresie des Ungehorsams“,⁸⁰ nicht die einer inhaltlichen Abweichung von der Lehre der Kirche.

Ein Konflikt dieser Art kann nicht durch die Rekonstruktion der Symbolsysteme beider Parteien beschrieben werden – es herrscht ja Einigkeit über die Bedeutung der einzelnen Zeichen und Zeichenhandlungen. Der Grund für den Konflikt liegt vielmehr in den unterschiedlichen Auffassungen vom Sinn des gesamten Symbolsystems, und diese Unterschiede zeigen sich erst in der Praxis, wie z. B. in der Einstellung zu Gewalt und Folter als Mittel im Dienst der betreffenden Institution – Bernard Delicieux hatte u. a. die Folterpraxis der Inquisition angeprangert.⁸¹

⁷⁴ Vgl. Friedlander, Alan: *The Hammer of the Inquisitors*, S. 40-41.

⁷⁵ Vgl. Friedlander, Alan, ebd., S. 69-71.

⁷⁶ Vgl. Friedlander, Alan, ebd., S. 93-95.

⁷⁷ Vgl. Friedlander, Alan: ebd., S. 169-177; 258-264.

⁷⁸ Siehe z. B. *Processus Bernardi Delitiosi*, S. 58; 67. Vgl. Friedlander, Alan, *Hammer of the Inquisitors*, S. 267-269; zur Debatte über die Anwendbarkeit des Institutions-Begriffes: ebd., S. 270-272.

⁷⁹ Siehe *Angeli Claren Opera II: Historia septem tribulationum ordinis minorum*. Edizione critica a cura di Orietta Rossini, S. 298-299.

⁸⁰ Auffarth, Christoph: *Die Ketzer*, S. 9.

⁸¹ Siehe z. B. *Processus Bernardi Delitiosi* S. 58; 60.

Die Betrachtung einer Religion als Symbolsystem müsste deshalb ergänzt werden durch die Anwendung einer Begrifflichkeit, die jene Unterschiede in den Blick bringt. Der Begriff der Religiosität könnte sich hier als nützlich erweisen: Die individuelle Auslegung kann nicht nur zu divergenten Bedeutungs-Zuschreibungen an einzelne Zeichen – oder auch zu einzelnen Bedeutungs-Verweigerungen – führen, sondern auch zu divergenten Auffassungen vom Sinn des betreffenden Symbolsystems überhaupt, und solche Unterschiede könnten beschrieben werden als verschiedene Arten von Religiosität, die innerhalb einer religiösen Tradition auftreten und miteinander in Konflikt geraten können.⁸²

*Zusammenfassung: Symbolsysteme und Phänomene
als Gegenstände der Religionswissenschaft*

Der Begriff des Symbolsystems erscheint zunächst als Bezeichnung des Gegenstandes durchaus geeignet, ja geradezu unverzichtbar, insofern, als er Religionen auf eine Ebene stellt mit anderen kulturellen Zeichen- oder Deutungssystemen, wie z. B. Literatur und Kunst. Damit ist dem (Miss-)Verständnis vorgebeugt, es handele sich bei der Religion in dem Sinne um ein Phänomen „sui generis“, dass seine Erforschung ein religiöses Bekenntnis oder Selbstverständnis voraussetzen würde. Der Begriff ist allerdings auch problematisch, insofern, als er die Aufmerksamkeit allzu schnell auf die dominante Bedeutung von Zeichen lenkt, so dass die Konflikte zwischen divergenten Deutungen innerhalb eines Symbolsystems aus dem Blick geraten können. Deshalb erscheint es notwendig, einige andere Begriffe als Ergänzung zu verwenden, wie z. B. „Ideologie“ sowie „(individuelle) Religiosität“ und „(religiöse) Tradition“; eine Alternative wäre mit dem Modell der „religiösen Ökonomie“ gegeben.

Neben dem Begriff des Symbolsystems erscheint aber auch der Begriff des Phänomens als unverzichtbar, weil er dazu geeignet ist, den Gegenstandsbereich über die institutionalisierten Religionen hinaus zu erweitern. Religiöse Motive finden sich ja auch in anderen Zeichen- oder Deutungssystemen, wie z. B. im Musiktheater.⁸³ Das bekannteste Beispiel aus diesem Bereich ist vielleicht das musikdramatische Werk Richard Wagners.⁸⁴ Im Hinblick auf die Intention des Künstlers, der sich ja in theoretischen Schriften darüber geäußert hat, könnte das Werk, zumindest der „Parsifal“, als ein religiöses Symbolsystem beschrieben werden. Dies wäre nicht möglich im Hinblick auf die Rezeption des Werkes, die der freien, individuellen Auslegung überlassen bleibt, da es keine Institution für eine normative Deutung

⁸² Siehe Berner, Ulrich: Skeptizismus und Religionskritik, in: Religion und Kritik in der Antike, hg. von Berner, Ulrich et al., S. 51-54.

⁸³ Vgl. Berner, Ulrich: Contextualisation of Religious Studies and of religious phenomena.

⁸⁴ Vgl. Berner, Ulrich: Wagner und Bayreuth: Religion auf der Opernbühne?

der Zeichen gibt. Die Rezeption kann aber, zumindest in einzelnen Fällen, je nach Art der Reaktion, als ein religiöses Phänomen beschrieben werden.⁸⁵

Der Begriff „Phänomen“ ist allerdings auch wieder problematisch, insofern, als er das (Miss-)Verständnis nahe legen kann, religiöse Phänomene müssten als Spiegelung oder Antwort auf die Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit aufgefasst werden. Es ist aber daran zu erinnern, dass der Begriff „Phänomen“ ein Grundbegriff des antiken Skeptizismus war – was den Vertretern der Religionsphänomenologie wohl nicht bekannt war –, und in dieser ursprünglichen Bedeutung fügt er sich hervorragend ein in eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft.⁸⁶

Jedenfalls kann festgestellt werden, dass die kulturwissenschaftliche Wende der Religionswissenschaft, wie sie sich paradigmatisch im Werk von Burkhard Gladigow darstellt, im Rückblick als eine notwendige Befreiung von der Vorherrschaft der Theologie erscheint. Denn es ist nicht zu bestreiten, dass die Perspektive der Religionsphänomenologie – der bis dahin dominierenden Forschungsrichtung – durch ein theologisches Erkenntnisinteresse bestimmt und dadurch eingeschränkt war, wie es sich z. B. in Ottos Untersuchung zur *West-östlichen Mystik* zeigt.

Diese Wende impliziert aber nicht notwendig eine Absage an jede Verbindung mit der Theologie. Denn es ist nicht unmöglich, als Religionswissenschaftler und Theologe tätig zu sein, wenn zugestanden wird, dass die Perspektiven verschieden sind – dass Religionswissenschaft von verschiedenen weltanschaulichen Standpunkten aus betrieben werden kann. Dieses Zugeständnis war z. B. bei Nathan Söderblom durchaus gegeben.

Was die „kulturwissenschaftliche Wende“ notwendig impliziert, ist eine Verschiebung des Schwerpunktes im Erkenntnisinteresse – von der Beschäftigung mit dem Inhalt religiöser Aussagen auf die Erforschung ihres historischen Kontextes, wie es z. B. in Gladigows Bemerkung über Paulus und die Silberschmiede von Ephesus angedeutet ist. Damit wird der Freiraum ausgefüllt, den die Vertreter der „theologischen und religiösen Option“ zugestanden, aber eben nicht besetzt hatten – weil sie daran nicht interessiert waren.

Der Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft liegt nicht darin, dass letztere keine eigene Agenda hat und deshalb „objektiv“ sein könnte.⁸⁷ Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass die Religionswissenschaft – und dies gilt für die verschiedenen theoretischen Ansätze, die in ihr zur Anwendung kommen: historische und soziologische – nicht an eine einzelne religiöse Tradition gebunden ist, auch nicht an eine religiöse Weltansicht überhaupt.⁸⁸

⁸⁵ Vgl. Krech, Volkhard: *Wo bleibt die Religion?*, S. 224: „Kunstobjekten kann im Produktions- oder Rezeptionsprozess eine religiöse Dignität verliehen werden.“

⁸⁶ Vgl. Berner, Ulrich: *Religionsphänomenologie und Skeptizismus*, S. 371-374.

⁸⁷ Der Religionshistoriker Ugo Bianchi betonte die Unmöglichkeit einer „*tabula rasa* in Sachen Weltanschauung“ (*Probleme der Religionsgeschichte*, S. 19); ebenso Nathan Söderblom (*Natürliche Theologie*, S. 65).

⁸⁸ Vgl. Berner, Ulrich: *Braucht Religionswissenschaft konfessionelle Theologie?* S. 257-259.

Quellen

- Angeli Clarenii*: Opera I: Epistole. A cura di Lydia von Auw, Roma 1980.
- Angeli Clarenii*: Opera II: Historia septem tribulationum ordinis minorum. Edizione critica a cura di Orietta Rossini. Introduzione e commento di Hanno Helbling, Roma 1999.
- Balthasar Bekker*: Die bezauberte Welt. Mit einer Einleitung herausgegeben von Wiep van Bunge, Stuttgart u. a. 1997 [1693].
- Dion von Prusa*: Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes. Eingeleitet, übersetzt und interpretiert von Hans-Joseph Klauck. Mit einem archäologischen Beitrag von Balbina Bähler, Darmstadt 2000 (SAPERRE Band II).
- Friedrich von Spee*: Cautio Criminalis, Seu de Processibus contra Sagas Liber. [...] Auctore incerto theologo orthod., Rinthellii 1631.
- Geoffroy d'Ablis*: L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares de Comte de Foix (1308-1309). Texte edite, traduit et annote par Annette Pales-Gobilliard, Paris 1984.
- Honorius Augustodunensis*: Gemma animae (Patrologia Latina 172, hg. von Migne, Jacques-Paul, Paris 1895, Sp. 541-738).
- Jacques Fournier*: Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318-1325), public avec introduction et notes par Jean Duvernoy, Tomus I-III, Toulouse 1965.
- Maximos von Tyros*: Philosophische Vorträge. Übersetzt von Otto und Eva Schönberger, Würzburg 2001.
- Maximus Tyrius*: Dissertationes. Edidit Michael B. Trapp, Stuttgart u. a. 1994.
- Processus Bernardi Delitiosi*: The Trial of Fr. Bernard Delicieux, 3 September – 8 December 1319, hg. von Friedlander, Alan, Philadelphia 1996.
- Thomas von Aquin*: De rationibus fidei, Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleib, Altenberge 1987.

Literatur

- Adogame, Afe; Echter, Magnus; Freiburger, Oliver*: Introduction, in: Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies, hg. von Adogame, Afe et al., Göttingen 2013, S. 9-17.
- Auffarth, Christoph*: Sind heilige Stätten transportabel? Axis mundi und soziales Gedächtnis, in: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, hg. von Michaels, Axel et al., Bern et al. 2001, S. 235-257.
- Auffarth, Christoph*: Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen, München 2005.
- Berner, Ulrich*: Religionsphänomenologie und Skeptizismus, in: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, hg. von Michaels, Axel et al., Bern et al. 2001, S. 369-391.

- Berner, Ulrich*: Kreuzzug und Ketzerbekämpfung. Das Alte Testament in der theologischen Argumentation des Mittelalters und der Reformationszeit, in: Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, hg. von Kügler, Joachim et al., Münster 2004, S. 17-30.
- Berner, Ulrich*: Aufklärung als Ursprung und Aufgabe der Religionswissenschaft, in: Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hg. von Koch, Anne, Marburg 2007, S. 161-180.
- Berner, Ulrich*: Representation and Anticipation in Ritual Drama: Examples from Medieval Europe and Modern Africa, in: Paideuma 55 (2009), S. 117-135.
- Berner, Ulrich*: Skeptizismus und Religionskritik, in: Religion und Kritik in der Antike, hg. von Berner, Ulrich et al., Berlin 2009, S. 39-59.
- Berner, Ulrich*: Contextualisation of Religious Studies and of religious phenomena, in: Religion 41 (2011), S. 149-157.
- Berner, Ulrich*: Braucht Religionswissenschaft konfessionelle Theologie? In: Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, hg. von Alkier, Stefan et al., Göttingen 2011, S. 243-261.
- Berner, Ulrich*: Der Neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl, hg. von Hödl, Hans Gerald et al., Wien et al., 2011, S. 378-390.
- Berner, Ulrich*: Religiosität und Rationalität. Reginald Scot und die Kritik des Hexenglaubens in der Frühen Neuzeit, in: Religion und Kritik in der Moderne, hg. von Berner, Ulrich et al., Berlin 2012, S. 141-179.
- Berner, Ulrich*: Der Künstler als Prophet? Richard Wagner und die Antike, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 44/1 (2014), S. 13-14.
- Berner, Ulrich*: Wagner und Bayreuth: Religion auf der Opernbühne?, in: Orte der europäischen Religionsgeschichte, hg. von Mohn, Jürgen et al., Würzburg 2015 S. 185-207.
- Bianchi, Ugo*: Probleme der Religionsgeschichte, Göttingen 1964.
- Biezais, Haralds*: Die Stellung der Religion in den soziokulturellen Strukturen, in: Dynamics and Institution, hg. von Biezais, Haralds, Stockholm 1976, S. 7-44.
- Biezais, Haralds*: Vom Sinn der religionswissenschaftlichen Forschung, in: Theologia Practica 13 (1978), S. 159-163.
- Chidester, David*: The Poetics and Politics of Sacred Space. Towards a Critical Phenomenology of Religion, in: From the Sacred to the Divine. A New Phenomenological Approach, hg. von Tymieniecka, Anna-Teresa, Dordrecht 1994, S. 211-231.
- Dawkins, Richard*: The God Delusion, London 2006.
- Ehrman, Bart D.*: Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew, Oxford et al. 2003.

- Friedlander, Alan*: The Hammer of the Inquisitors. Brother Bernard Delicieux and the Struggle Against the Inquisition in Fourteenth-Century France, Leiden et al. 2000.
- Geertz, Clifford*: Religion As a Cultural System, in: ders.: The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973, S. 87-125.
- Gladigow, Burkhard*: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, hg. von Zinser, Hartmut, Berlin 1988, S. 6-37.
- Gladigow, Burkhard*: Gegenstände und wissenschaftliche Kontext von Religionswissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Cancik, Hubert et al., Band I, Stuttgart et al. 1988, S. 26-38.
- Girgensohn, Karl*: Die Doppelstellung des Christentums zu den Religionen der Menschheit, Riga 1904.
- Grotanelli, Cristiano; Lincoln, Bruce*: A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions, in: Method and Theory in the Study of Religion 10 (1998), S. 311-325.
- Hermes, Eilert*: Theologie und Religionswissenschaft, in: Variations hermeneutiques 9 (1998), S. 65-87.
- Hultgard, Anders*: Integrating History of Religions into the Theological Curriculum: Nathan Söderblom and the Emerging Science of Religion, in: The Relevance of Theology. Nathan Söderblom and the Development of an Academic Discipline, hg. von Brakenhielm, Carl Reinhold et al., Uppsala 2002, S. 133-141.
- Irons, William*: Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment, in: Evolution and the Capacity for Commitment, hg. von Nesse, R. M., New York 2001, S. 292-309.
- Johannsen, Dirk*: Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie. Norwegische Sagenwelt in religionswissenschaftlicher Deutung, Stuttgart 2008.
- Krech, Volkhard*: Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft, Bielefeld 2011.
- Lach, Donald F.*: The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754), in: Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment, hg. von Ching, Julia et al., Rochester 1992, S. 117-130.
- Lambert, Malcolm*: Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern, Freiburg et al. 1991.
- Leeuw, Gerardus van der*: Vom Heiligen in der Kunst, Gütersloh 1957.
- Lincoln, Bruce*: The Study of Religion in the Current Political Moment, in: ders.: Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11, Chicago et al. 2003, S. 1-18.
- Lincoln, Bruce*: Theses on Method, in: ders.: Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religions, Chicago et al., 2012, S. 1-3.

- McGrath, Alister*: The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine, London 2007.
- Moore, R. I.*: The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250. Second Edition, Oxford et al. 2009.
- Mungello, D. E.*: An Introduction to the Chinese Rites Controversy, in: The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning, hg. von Mungello, D. E., Nettetal 1994, S. 3-14.
- Otto, Rudolf*: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987 (Nachdruck der Sonderausgabe München 1979).
- Otto, Rudolf*: Religionskundliche und theologische Aussagen. Religionskunde und Theologie, in: ders.: Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis), München 1932, S. 58-63.
- Otto, Rudolf*: Der Sensus Numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion, in: ders.: Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis), München 1932, S. 11-57.
- Otto, Rudolf*: West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gütersloh 1979 (Taschenbuchausgabe der 3. Auflage, bearbeitet von Gustav Mensching).
- Plessentin, Ulf*: Die „Neuen Atheisten“ als religionspolitische Akteure, in: Religion und Kritik in der Moderne, hg. von Berner, Ulrich et al., Berlin 2012, S. 83-114.
- Poser, Hans*: Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse an China, in: Das Neueste über China. G.W. Leibnizens *Novissima Sinica* von 1697, hg. von Li, Wenchao et al., Stuttgart 2000, S. 11-28.
- Quack, Johannes*: Disenchanted India. Organized Rationalism and Criticism of Religion in India, Oxford 2011.
- Rummel, Walter; Voltmer, Rita*: Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2008.
- Sanford, A. Whitney*: Pinned on Karma Rock: Whitewater Kayaking as Religious Experience, in: Journal of the American Academy of Religion 75 (2007), S. 875-895.
- Segl, Peter*: Einrichtung und Wirkungsweise der *inquisitio haereticae pravitatis* im mittelalterlichen Europa. Zur Einführung, in: Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter, hg. von Segl, Peter, Köln et al. 1993, S. 1-38.
- Smith, Wilfred Cantwell*: The Meaning and End of Religion, New York et al. 1978.
- Söderblom, Nathan*: Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte, Stockholm et al. 1913/14.
- Söderblom, Nathan*: The Living God. Basal Forms of Personal Religion. The Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in the Year 1931, with a Biographical Introduction by Dr. Ingve Brilioth, London 1933.

- Söderblom, Nathan*: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen, hg. und mit einem Lebensbild Söderbloms versehen von Friedrich Heiler, München et al. 1966.
- Stark, Rodney; Roger Finke*: Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley et al. 2000.
- Sundkler, Bengt*: Nathan Söderblom – a complex personality, in: Nathan Soederblom and his contribution to the study of religion, hg. von Sharpe, Eric H. et al., Uppsala 1984, S. 6-16.
- Snyder, Susan Taylor*: Cathars, Confraternities, and Civic Religion. The Blurry Border between Orthodoxy and Heresy, in: Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R.I. Moore, hg. von Frassetto, Michael, Leiden et al. 2006, S. 241-251.
- Thomassen, Einar*: Ketzerei im Mittelalter: Die Katharer, in: Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums, hg. von Hägg, Tomas, Köln et al. 2010, S. 93-115.
- Weis, Rene*: Die Welt ist des Teufels. Die Geschichte der letzten Katharer 1290-1329, Bergisch-Gladbach 2003.
- Wilson, David Sloan*: Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample, in: Human Nature 16 (2005), S. 382-409.

Religion, System, Symbol: Eine Diskussion der Voraussetzungen des Drei-Ebenen-Modells von Religion

Jens Schlieter

Die Autoren des Hintergrundpapiers beginnen mit der Diagnose, dass die deutschsprachige Religionswissenschaft zunehmend eine innere Ausdifferenzierung durchlaufe, die dazu führe, dass sich die Frage nach ihrer Einheit neu stelle. In der Tat ist es wichtig, die Religionswissenschaft nicht nur in Abgrenzung zu anderen religionsbezogenen Wissenschaften zu verstehen, sondern auch darzulegen, welches ihre Erkenntnisinteressen, ihre Theorie und ihre Methoden, wie auch, welches ihr Gegenstandsbereich ist. In den folgenden Seiten werde ich mich auf ein Moment des Positionspapiers beschränken, nämlich den Vorschlag der Autoren diskutieren, Religion als Symbolsystem zu definieren, aber nunmehr die soziale Konstruktion der Symbolprozesse in den Mittelpunkt zu rücken. Bevor ich zu dieser Frage übergehe, sei aber zunächst ein Blick auf das Positionspapier im Ganzen genommen, wobei ich bestimmte Aspekte des Ansatzes in meiner Darstellung verstärken möchte, um deren Potential, aber auch deren Risiken, besser einschätzen zu können.

Drei Ebenen der Gesellschaft oder drei Ebenen der Religion?

Vorausgesetzt wird eine Vielfalt der disziplinären Selbstverständnisse der Religionswissenschaft, die von der Auflösung der Disziplin in die Kulturwissenschaft über die lediglich additive Summierung von methodischen Zugängen bis hin zu klassischen Auffassungen einer historisch oder systematisch geschlossenen Religionswissenschaft reichen. Neuausrichtungen der Religionswissenschaft zeigten sich beispielsweise in der Verschiebung des Forschungsfokus vom Text zur Kommunikation, oder durch den Einbezug der Sinneseindrücke in der Religionsästhetik. Von dieser Diagnose ausgehend wird argumentiert, dass es von Vorteil sei, bei der Gegenstandsebene einzusetzen, namentlich, der Religion in der Gesellschaft (die „soziale Dimension“ von Religion). An diesem Punkt nun kommen die Autoren zu ihrem grundlegenden Vorschlag, ein heuristisches Drei-Ebenen-Modell, welches aus der Soziologie stammt, zur Beschreibung des Gegenstandsbereiches der Religionswissenschaft zu verwenden. In der Soziologie wurde dieses Modell entwickelt, um zwischen einer „Mikro-Ebene“ (also Individuen, Familien, oder andere Kleingruppen, die räumlich begrenzt miteinander interagieren), einer „Meso-Ebene“ (Organisationen, Gruppen, Institutionen, und deren ausgestaltete Strukturen und Prozesse), sowie einer „Makro-Ebene“, in der die Gesellschaft (bzw. Gesellschaften) als übergeordnete Einheit konzipiert wird, analytisch

zu unterscheiden.¹ Entsprechend dieses Modells wird Religion auf der Mikro-Ebene als individuelle Religiosität, auf der Meso-Ebene als religiöse Organisation(en), sowie auf der Makro-Ebene als der Diskurs von religiösen wie nicht-religiösen Diskurspartnern bestimmt – letzteres als Antwort auf die Beobachtung, dass der gesamtgesellschaftliche Diskurs über Religion ja bei weitem nicht nur durch die Angehörigen religiöser Traditionen bestimmt wird.

Das Drei-Ebenen-Modell wiederum wird nun mit weiteren drei Theorieoptionen gekoppelt, nämlich erstens dem Begriff des „religiösen Symbolsystems“, welches, als vertikal parallele Säule gestaltet, zu jeder der drei Ebenen in einem wechselseitigen Austauschverhältnis steht. Bedeutsam ist der Begriff des „religiösen Symbolsystems“ (in der auf Geertz zurückgehenden Definition von Gladigow, aber auch der Berger-Luckmann'schen Wissenssoziologie) vor allem deshalb, weil er in dem Entwurf die Funktion übernimmt, zu definieren, was im Weiteren als „religiös“ gelten soll. Zum Zweiten suchen die Autoren in der Rational-Choice-Theorie der Religion nach Anknüpfungspunkten, um das vorgeschlagene Ebenenmodell weiter zu konkretisieren, und zum Dritten ebensolche Anknüpfungspunkte im „Anti-Utilitarismus“.

Reflektiert man auf das gesamte Vorgehen, wird also, mit anderen Worten, die Frage nach der Einheit der Disziplin (im Entwurf als Einheit des „religionswissenschaftlichen Arbeitens“, d. h. als Forschungspraxis konzipiert), durch die Frage nach der Einheit des Gegenstandes ersetzt. Dies wäre sicherlich ein möglicher Weg, wenn eine gute, von der Wissenschaftsgemeinschaft weitgehend geteilte Auffassung verfügbar wäre, was diesen Gegenstand ausmacht. Eine Ausdifferenzierung in Ebenen oder Dimensionen kann ja erst erfolgen, wenn diese Frage vorab geklärt worden ist. Da aber nur eine sehr kleine Minderheit der zeitgenössischen akademischen Religionsforschung davon ausgeht, dass (a) die Einheit des Gegenstandsbereiches, also die Extension der Definition von Religion, geklärt ist, und (b) eine wohl noch kleinere Minderheit meint, dass die Religionswissenschaft über den Gegenstandsbereich einen Konsens erzielt hat, liegt hier ein ungelöstes Problem des Ansatzes vor. Da die Bestimmung von „religiös“/„Religion“, wie gesagt, in dem hier vorliegenden Ansatz über die Annahme „religiöser Symbolsysteme“ erfolgt, möchte ich mich weiter unten einer genaueren Diskussion dieses Begriffes widmen, jedoch zunächst noch zu Fragen kommen, die sich mir angesichts der Methodik des Entwurfs stellen.

Eine erste Anfrage an die Systematik des Mehr-Ebenen-Modells bezieht sich auf dessen Status. Handelt es sich um ein Modell, welches (wie in der Soziologie) Ebenen der Gesellschaft beschreibt, oder um ein solches, das Ebenen der Religion beschreibt? Das Problem der Ambivalenz entsteht meines Erachtens daraus, dass die Herleitung des Modells zunächst nicht aus dem religiösen Feld (d. h. über Beispiele religiöser Gemeinschaften in Geschichte oder Gegenwart) erfolgt, sondern

¹ Vgl. Esser, Hartmut: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, S. 112 ff. (vgl. dazu auch die im Entwurf genannte Literatur).

ein Querimport aus dem Theoriebestand der Soziologie darstellt. Die Plausibilität des Modells würde sich meines Erachtens erhöhen, wenn die Ebenendifferenzierung direkt aus der sozialen Realität religiöser Individuen, Gemeinschaften und mindestens partiell religiös geprägter Gesellschaften hergeleitet würde. Auch wenn es sich um ein heuristisches Modell handelt, wäre es von Vorteil, an einem konkreten Fallbeispiel von Religion/Religiosität aufzuzeigen, dass die Drei-Ebenen-Unterteilung als Deutungsperspektive neue Perspektiven eröffnet. Dies wäre als bemerkenswertes Faktum anzusehen, welches dazu Anlass gäbe, die Hypothese aufzustellen, dass diese Dreiteilung nicht nur eine Heuristik, sondern sogar ein allgemeines Modell darstellen könnte. Das Modell wiederum müsste dann an weiteren Fallbeispielen überprüft werden, die sich ebenfalls ausgezeichnet mit dem Drei-Ebenen-Modell deuten ließen. Der anfänglich erstaunliche Einzelfall würde also im Nachhinein zur allgemeinen Regel erklärt werden.² Zugegebenermaßen ist dies ein idealtypisch beschriebener Prozess des wissenschaftlichen Vorgehens. Indem aber das Ebenenmodell aus der Soziologie stammt, wird eine Abkürzung genommen, die damit auch Vorverständnisse dieser Disziplin gleich mit importiert (beispielsweise, den Fokus auf „Religion“ in westlichen modernen Gesellschaften zu legen, die eine bestimmte Geschichte der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche durchlaufen haben). Aus der Systematik der Gesellschaft wird auf die Systematik „der Religion“ geschlossen. Hier könnte man dem „false-consensus-effect“ aufsitzen, den Lee Ross und Kollegen beschrieben haben),³ nämlich der Tendenz, das Ausmaß zu überschätzen, in welchem in anderen (in unserem Fall: nicht-westlichen wie auch nicht-zeitgenössischen) Gesellschaften die gleichen Auffassungen vertreten werden wie jene, die man selbst in Bezug auf die eigene, die Referenzgesellschaft, für plausibel erachtet.

Mit anderen Worten: Die Einheit der Religionswissenschaft, deren Wert die Autoren eingangs betonten, wird mit einem Import soziologischer Modelle wohl nicht hergestellt werden können, da das Modell nicht aus dem eigenen Gegenstandsbe- reich abgeleitet wurde, sondern vielmehr eine soziologische Standardannahme zum Verhältnis von Individuen, Gruppen und Gesellschaften in der Moderne dar- stellt. Das Modell folgt somit nicht primär dem Forschungsinteresse, bestimmte konkrete Formen des „Religiösen“ oder der „Religion“ neu – und besser, als dies bisher geschah – zu modellieren, auch wenn es sicherlich, und mit gutem Erfolg, auf bestimmte Formen religiöser Gemeinschaftsbildung angewandt werden kann. Es folgt vielmehr dem grundlegenden soziologischen Paradigma, dass gesellschaft- liche Strukturen Funktionen haben müssen, ohne die sie weder gerechtfertigt wer- den können, noch überlebt hätten. Vorausgesetzt sind also drei Strukturebenen der

² Diese allgemeine Form der Generierung von Hypothesen orientiert sich an C. S. Peirce, der zur „Abduktion“ ausführt: „Hypothesis is where we find some very curious circumstance, which would be explained by the supposition that it was a case of a certain general rule, and thereupon adopt that supposition“ (Peirce, Charles S.: Collected Papers, volume 2, p. 624).

³ Vgl. Kunda, Ziva: Social Cognition. Making Sense of People, pp. 396-401.

Gesellschaft, die dann, über die parallele Struktur des „religiösen Symbolsystems“, auf jeder ihrer Ebenen als gegebenenfalls „religiös“ (religiöse Individuen, Gemeinschaften und – aber offenbar nie vollständig – der Gesellschaft) erforscht werden können. So betonen die Autoren weiter, dass es nicht möglich sei, „Religion“ hinreichend zu erforschen, ohne das Augenmerk auf die sozialen Grundlagen der Symbolbildung zu legen (cf. S. 4). Dies ist eine wichtige Bemerkung, auf die ich unten zurückkommen möchte, wenn der Symbolbegriff diskutiert wird. Das Modell stellt allerdings auch keine Reflexion über die konkreten Forschungspraktiken in der Religionswissenschaft dar. In Anbetracht der Gesamtkonzeption komme ich somit zu einer ersten These: Es scheint mir kaum möglich, die *Einheit der Religionswissenschaft* über die Einheit des Gegenstandsbereiches – sei dieser in drei Ebenen unterschieden, oder anders definiert – etablieren zu können.

Anwendungsperspektiven des Drei-Ebenen-Modells

Die in der disziplinären Religionsforschung zusammen kommenden Teilbereiche, etwa Perspektiven der globalen Religionsgeschichte, der Religionsästhetik und die Forschung über „materiale Religion“, oder auch die religionspsychologische Forschung, wie nicht zuletzt auch die „Cognitive Science of Religion“, haben Perspektiven entwickelt, die auch ohne Einbezug der gesellschaftlichen Grundlagen – bzw. genauer: soziologischer Analysemodelle von Gesellschaft – in der Erforschung von „Religion“ relevante Ergebnisse zu Tage fördern (auch wenn sie natürlich vom Einbezug derselben profitieren können). Die Stärke des Modells ist also weniger in der Reflexion auf die Religionswissenschaft, als vielmehr in dem heuristischen Potential speziell für die empirische Religionsforschung zu sehen, welches sich in konkreten Studien erweisen muss. Beispielsweise kann sich das Modell als hilfreich erweisen, um Großtheorien wie zum Beispiel Säkularisierungstheorien oder auch Theorien der kognitiven Religionsforschung präziser zu diskutieren. Der Nutzen des Drei-Ebenen-Modells ließe sich etwa in der Diskussion von Ara Norenzayans Werk *Big Gods* (2013) überprüfen. Norenzayan synthetisiert in diesem Werk Ergebnisse der *Cognitive Science of Religion*, um den produktiven Beitrag der „Religion“ für die Entstehung und Subsistenz anonymer, aber dennoch kooperativer Gesellschaften zu erweisen.⁴ Die Einzelergebnisse, die

⁴ Vgl. Norenzayan, Ara: *Big Gods. How Religion transformed Cooperation and Conflict*, geht davon aus, dass offenbar die „Gesellschaften“ als Nachfolger von „Gemeinschaften“ zu verstehen sind: „Human beings are the only known species that underwent a radical transformation from small, tight-knit groups (*Gemeinschaft*, or community) to large, anonymous societies (*Gesellschaft*, or civil society), which practice sustained cooperation toward anonymous genetic strangers on a massive scale“ (S. 6). Das Drei-Ebenen-Modell erlaubt hingegen, eine Gesellschaft als gegebene Pluralität von Individuen und Gemeinschaften zu konzipieren (vgl. dazu Schlieter, Jens: ‚For they know not what they do‘).

Norenzayan anführt, werden allerdings recht frei flottierend von einer Ebene von „Religion“ auf die anderen übertragen: Erforscht an (nicht)religiösen Individuen, werden diese schnell auf „(nicht)religiöse Gemeinschaften“ übertragen, oder gar direkt auf „(nicht)religiöse Gesellschaften“: Wir finden dann Aussagen wie „the Netherlands [...], unlike the United States or Canada, is one of the world's least religious societies“,⁵ ohne dass hierfür Kriterien angegeben würden, oder es werden „Nationen“ zu Akteuren: „Nations with the highest levels of belief in hell and the lowest levels of belief in heaven had the lowest crime rates. In contrast, nations that privileged [sic!] heaven over hell were champions [sic!] of crime“.⁶ In Bezug auf solche Aussagen kann das vorgeschlagene Drei-Ebenen-Modell zu unbedingt notwendigen Präzisierungen anhalten, indem die Makro-Ebene nicht nur als Gesamtheit der Prävalenz individueller religiöser Einstellungen, Auffassungen oder Handlungsweisen konzipiert wird. Wie die Autoren ausführen, ist „Religion“ auf der Makro-Ebene nicht ohne Bezug auf die diskursiven Prozesse zu bestimmen, die von religiösen wie auch nicht-religiösen gesellschaftlichen Akteuren (beispielsweise in Politik und Wirtschaft) geführt werden. Erst der Einbezug der letzteren vermag ein vollständigeres Bild zu vermitteln, da das, was als „Religion“ gilt, auch durch diverse Fremdzuschreibungen, Ab- und Ausgrenzungen bestimmt wird, über die religiöse Akteure keine Hoheit haben.

In Bezug auf die Frage, wie die Einheit der Disziplin Religionswissenschaft befördert werden könnte, und vor dem ausgeführten Hintergrund, dass dies nicht über den Gegenstandsbereich geleistet werden kann, komme ich zu einer zweiten These: Die Religionswissenschaft als Wissenschaft kann sich nur über ein bestimmtes Erkenntnisinteresse, und auch hier nur annäherungsweise, als Einheit imaginieren. Dieses spezifisch religionswissenschaftliche (und eben nicht theologische, soziologische oder philosophische) Erkenntnisinteresse an Religion, Religionen und Religiosität bestimmt dann, mit welchen Theorien und Methoden der Gegenstandsbereich abgegrenzt, beobachtet und analysiert wird.⁷ So wäre zu fragen, was das spezifische Erkenntnisinteresse ausmacht, die drei gesellschaftlichen Ebenen zu unterscheiden und auf Religion/en anzuwenden. Ist das Interesse, innerhalb des funktionalen Paradigmas zu erklären, welche Funktion von Religion auf diesen Ebenen übernommen wird? Oder ist es das Interesse, die Dynamik von „Religion/en“ in der westlichen, globalisierten Spätmoderne zu beschreiben, die mit anderen Modellen weniger aussagekräftig erfasst werden kann? Oder ist das Leitinteresse, „religiöse Symbolsysteme“ vorauszusetzen, für die dann im Drei-Ebenen-Modell der „soziale Ort“ gefunden wird? Alles wird, wenn ich recht sehe, genannt. Eine weitere Eingrenzung des primären Erkenntnisinter-

⁵ Ebd., S. 48.

⁶ Ebd., S. 46.

⁷ Vgl. hierzu vom Verf.: *Methodologie als Shibboleth? Methodische und theoretische Differenzen zwischen theologischer und religionswissenschaftlicher Religionsforschung*, S. 73-96.

esses und eine Hierarchisierung der zweitrangigen Interessen wären hier von Vorteil. Erkenntnisinteressen richten sich jedenfalls, wie schon Max Weber ausführt, auf Probleme, die zu lösen sind. So wäre für das Ebenenmodell zuerst zu fordern, die bislang ungelösten Probleme zu benennen, die sich der wissenschaftlichen Religionsforschung stellen, und die nun durch das Modell gelöst werden.⁸

In älteren Entwürfen, z. B. bei Joachim Wach, wurde das primäre Erkenntnisinteresse noch an der Suche nach der Systematik ausgerichtet – die Aufdeckung der Systematik der Religion in der Religionsgeschichte. In dieser Tradition steht zum Beispiel auch Hubert Seiwert, wenn er ausführt, dass er die „Identität der Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin [...] durch die systematische Religionsforschung“ gewährleistet sieht, welche „die Ergebnisse der historischen Religionsforschung integriert und so eine Aufspaltung in eine Reihe von Einzelwissenschaften verhindert“.⁹ „Systematik“ meint hier die Begriffsbildung, die Ordnung des Materials und die Formulierung überprüfbarer Theorien im empirisch-falsifikationistischen Sinne – also (noch) nicht den Import von soziologischen Theorien. Will sich das Modell der drei Ebenen in der Religionsforschung als systematisch ausweisen, wäre es also nötig, die Ordnung (bzw. die Korrelationen) im Gegenstandsfeld auszumachen, die den Begriff „Systematik“ rechtfertigen.¹⁰

System und Systematik

Der Begriff der Systematik ist vom Begriff des „System“ abgeleitet worden, wie er ja auch im Begriff des „Symbolsystems“ enthalten ist. Da sich die Religionsforschung auf Akteure, Gemeinschaften und Diskurse bezieht, durch (bzw., in) welche(n) das Gegenstandsfeld reflektiert, verändert und gegen anderes abgegrenzt wird, und die sich im Feld – z. B. als Gemeinschaften – reproduzieren, kann „Systematik“ hier nicht heißen, eine ontologische Bestandsaufnahme vorzunehmen (wie etwa eine systematische Klassifikation der Pflanzen). Die Systematik muss daher eine funktionelle sein. Von einem System kann man nach Niklas Luhmann dann sprechen, wenn Merkmale in den Blick genommen werden, bei deren Wegfallen die Funktionalität des Ganzen gefährdet würde.¹¹ Vertritt das Drei-Ebenen-Modell einen – in diesem Sinne – systematischen Anspruch, dann wird es, wenn ich recht sehe, nötig sein, auch die spezifischen Funktionen anzugeben, die „Religion“ auf den drei Ebenen (möglicherweise je unterschiedlich) ausübt. Offensicht-

⁸ Vgl. Weber, Max: Wissenschaftslehre, S. 166. Vgl. S. 214: „Nicht die ‚sachlichen‘ Zusammenhänge der ‚Dinge‘, sondern die ‚gedanklichen‘ Zusammenhänge der ‚Probleme‘ liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde: wo mit neuer Methode einem neuen Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue ‚Wissenschaft.‘“

⁹ Seiwert, Hubert: Systematische Religionswissenschaft, S. 16.

¹⁰ Vgl. Ritschl, Otto: System und systematische Methode.

¹¹ Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, S. 15.

lich ist, dass z. B. religiöse Gemeinschaften und Organisationen, die als Systeme beschrieben werden können, sich auf der Meso-Ebene selbst (zu) erhalten (suchen). Macht dies aber Sinn für die Mikro-Ebene? Welche unaufhebbare systemische Funktionalität erfüllt „Religion“ bei Individuen, Familien, usw.? Derzeit ist es ja ein großes Anliegen, den wissenschaftlich vernachlässigten individuellen Nicht-Glauben bzw. Nicht-Gläubige genauer zu erfassen. Aus der Auffassung heraus, dass die individuelle Leistung von Religiosität in der Erforschung von Individuen kaum soziologisch (aber vielleicht psychologisch) erforscht werden kann, hat auch Luhmann die Ebene der „Mikro“-Soziologie der Religiosität nicht betreten, sondern beschränkt sich auf Aussagen über gesellschaftliche Semantiken des Religiösen, die immer zugleich auch die Ebene normativer Theologie und ihre Herausforderer, also das Makrosystem, mit umfassen. Dies ließe sich gut an seiner Theorie zur Kontingenzbewältigung demonstrieren. Um dieser „Systematik“ im starken Sinne (als Beschreibung, wie sich Einheiten selbst erhalten) zu genügen, müsste eine solche Funktion auch für die Makro-Ebene angegeben werden. Aussagen hierzu werden im Drei-Ebenen-Entwurf allerdings dadurch erschwert, dass auf dieser Ebene „Religion“ entgrenzt wird, da diese Ebene ja konstitutiv durch andere Akteure definiert wird, die sich nicht „Religion“ zuordnen lassen.

Die klassische Religionswissenschaft konnte (ihrem Selbstverständnis nach) „systematisch“ vorgehen, indem sie der Vorannahme folgte, dass es „religiöse Traditionen“ oder „Religionen“ gibt, die sich über den Vergleich systematisch untersuchen lassen. Wenn das Herangehen nun nicht mehr durch diese Annahme geleitet wird, sondern religiöse Traditionen und ihre diachronen, genealogischen Dimensionen durch „religiöse Organisationen“ ersetzt werden, die vor allem auf der „Meso-Ebene“ greifbar werden, auf der Mikro- und Makro-Ebene aber im Individuellen oder in der Arena aller gesellschaftlichen Akteure schwer greifbar sind, bleibt letztlich nur noch Soziologie bzw. empirische Sozialforschung übrig, die das entsprechende Rüstzeug aufweist, um diese Ebenen je für sich in den Blick zu nehmen. Diese Engführung liegt sicherlich nicht im Interesse des Entwurfs, der sich ja auch als ein „kulturwissenschaftlicher“ versteht. Um nun die Dimension von „Religion“ einzubinden, wird, wie gesagt, auf den Begriff des „religiösen Symbolsystems“ zurückgegriffen, der, wie in der Skizze anschaulich gemacht wird, als sich selbst tragende, eigene Säule neben die drei Ebenen gestellt wird. Seine (selbst)tragende Funktion mag daher hier zum Anlass genommen werden, in den verbleibenden Seiten diesen Begriff zu diskutieren.

Der Begriff des „religiösen Symbolsystems“ und seine Stellung zum Drei-Ebenen-Modell

Religionen, so definieren die Autoren, sind „Symbolsysteme“, die sich mit Gladi-gow dadurch auszeichnen, dass, im Gegensatz zu anderen Deutungssystemen, ihr Geltungsgrund „auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vor-

gegebene Prinzipien zurückgeführt wird“.¹² Im Gegensatz zur Referenzdefinition von Clifford Geertz¹³ verstärkt Gladigow allerdings das Moment eines „unbezweifelbaren“, „verbindlichen“ und „autoritativen“ Geltungsanspruchs der „Prinzipien“ (Symbole? Dogmen? Texte?). Hier stellen sich zwei Fragen: zum einen, wie „Symbolsysteme“ diesen religiösen Geltungsanspruch konkret erzeugen und aufrecht erhalten, und zum Zweiten, wie weit der Begriff des „religiösen Symbols“ als analytische Kategorie eingesetzt und zu dem Drei-Ebenen-Modell in Beziehung gesetzt werden kann. Um mit der letzten Frage zu beginnen: Mit dem Fokus auf den „Geltungsanspruch“ bewegen wir uns, wie mir scheint, zunächst auf der Mikro-Ebene, insofern es konkrete Akteure, Individuen, sind, die diese Geltungsgründe anführen und die darauf gründenden Überzeugungen bzw. Gewissheiten vertreten, bzw. sich in ihren weiteren Sinndeutungen an diesen orientieren. Auf der Mikro-Ebene wären „religiöse Symbolsysteme“ also entweder als Coping-Strategien oder als intentionale Einstellungen, bzw. auch als kollektive „Wir-Intentionalität“ (Searle), zu bezeichnen. Wie aber, so wäre dann die Folgefrage, ist zu erklären, dass der Geltungsanspruch vieler Prinzipien dennoch im auf der Mikro-Ebene geführten Diskurs unter Angehörigen derselben Tradition angezweifelt, erneuert, reformiert, oder auch verstärkt wird? Warum erachten manche Gläubige ihre religiösen Coping-Strategien als erfolgreich, andere hingegen nicht? Auf der Meso-Ebene sind, wie mir scheint, diese Geltungsansprüche klarer zu fassen: als von Organisationen, anerkannten Autoritäten oder charismatischen Virtuosen vorgestellte Geltungsgründe, die, wie Gladigow ausführt, auf verschiedene Weise begründet werden können.¹⁴ Auf der Makro-Ebene hingegen ist der Geltungsanspruch schon wieder schwieriger zu fassen, insbesondere wenn diese Ebene als Gesamtdiskurs aller beteiligten Akteure bestimmt wird.

Schon bei Geertz hat der Begriff des „Symbols“ die Funktion, den Zugang zur „wirklichen“ Wirklichkeit zu öffnen, die ohne Vermittlung von Sprache und Zeichen unzugänglich bleibt. Zugleich erzeugen religiöse Symbole in den Gläubigen jene „Stimmungen“ und „Motivationen“, die sie auf eben diese Wirklichkeit aus-

¹² Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstands – Gegenstände der Religionsgeschichte, S. 6-37, hier S. 16; vgl. ders., Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 26-40, hier S. 34.

¹³ Vgl. Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, hier S. 48: „Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“

¹⁴ Vgl. Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte, S. 9: „Diese können in einer Berufung auf Alter und Tradition liegen, auf Setzung und Stiftung durch angehende Personen, in einer Übereinstimmung mit einer kosmischen Ordnung oder einem Weltgesetz, – vielleicht auch einfach im verkündeten Zusammenhang von ‚Tun-und-Wohlergehen‘, von Konformität und Erfolg. Unverkennbar ist eine Tendenz, die Verbindlichkeit des Zeichensystems mit der Verbindlichkeit seiner Inhalte zu verknüpfen. Religiöse Symbolsysteme sind nicht einfach ‚auszuwechseln‘, davor schützt sie ebenjener ‚historische Kontext‘, ohne den eine wissenschaftliche Erfassung nicht möglich ist.“

richten lassen. So stellt die Definition des religiösen Symbolsystems zwei Ebenen bereit: eine historische, in der das Symbolsystem als überlieferter Deutungshorizont erscheint, und eine epistemische, insofern über die Symbole Wirklichkeit zugänglich wird. Der Begriff des „Symbols“ wird, indem er einerseits historisch, andererseits funktional bestimmt wird, allerdings in einer Unschärfe gehalten, und die eigentliche Frage, nämlich wie „Symbole“ diesen Zugang zur „wirklichen“ Wirklichkeit leisten, nicht beantwortet. Auch bei Gladigows Verwendung des „religiösen Symbolsystems“ fällt auf, wie Moritz Klenk treffend bemerkt, dass verschiedene Äquivalenzen zum Begriff des „Symbols“ hergestellt werden, indem einmal von „Symbolen“ und ein anderes Mal von „Zeichen“, „Deutungen“ oder von „Kommunikation“ gesprochen wird.¹⁵ Beispielsweise sieht Gladigow in Religionen einen „besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- und Symbolsystems [...], d. h. [...] Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angebbarer Funktionen“¹⁶; und er führt weiter aus, dass „Zeichen kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können. Die Leistungen solcher Zeichen- und Deutungssysteme dürfen nicht auf ihre kognitivistischen Leistungen beschränkt werden; Erzeugung und Steuerung von Emotionen, Gefühlen, ‚Haltungen‘ sind von vergleichbarer Bedeutung.“¹⁷ Symbole als Zeichen werden durch Gladigow nun wie folgt definiert: „Zeichen in diesem Sinne sind nicht nur oder vorrangig Wörter und Sätze, sondern natürlich auch optische Zeichen, Ornamente etwa und ‚Bilder‘, nicht zuletzt aber auch konventionalisierte Bewegungsabläufe (Gesten, ‚ritualisierte‘ Bewegungen, Tänze).“¹⁸

Sicherlich ist Gladigow und Geertz zuzustimmen, wenn sie den systematischen Charakter von Zeichensystemen in religiösen Traditionen herausstellen und dabei neben den epistemischen Funktionen auch die vielfältigen emotionalen Leistungen dieser Zeichensysteme betonen. Wie aber werden diese Zeichensysteme als „religiös“ definiert? Eben über den Begriff des „Symbols“, der aber m. E. *nur* durch seine emotionale Aufladung und seine zentrale Bedeutung für eine bestimmte Gemeinschaft (z. B. politisch-nationale Hoheitssymbole) gegen den Begriff des „Zeichens“ abgegrenzt werden kann. Das Symbol ist ein Topos, der schon in der deutschen Romantik eingeführt wurde, um spezifische Leistungen der „Religion“ auszudrücken. Zu verweisen ist hier etwa auf Goethes einflussreiche Theorie des Symbols als „aufschließende Kraft“, die, wie es in Goethes „Maximen und Reflexionen“ heißt, im Besonderen das Allgemeine (und im Allgemeinen das Besondere) darzustellen vermag, und die auch hier schon in religiösen Bedeutungszusammenhängen steht: etwas das „Licht“ als Symbol für Geist, die Erkenntnis, das Göttliche. „Das ist die wahre Symbolik“, so Goethe, „wo das Besondere das Allge-

¹⁵ Vgl. Klenk, Moritz: Religionswissenschaft als systemische Kulturwissenschaft, S. 14 f.

¹⁶ Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte, S. 17.

¹⁷ Ebd., S. 16.

¹⁸ Ebd., S. 16.

meinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.¹⁹ „Symbole“ haben „unendliche Bedeutungsfülle“ (was sie von der Allegorie unterscheidet, die sich analysieren lässt): „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bleibe.“²⁰

Indem etwas „Symbol“ wird, stellt sich eine Beziehung zum Bezeichneten her, ohne das Bezeichnete, das „Symbolisierte“, ganz zu erschöpfen. In genau dieser Funktion ist der Begriff des Symbols in der Religionswissenschaft, aber auch in der Wissenssoziologie, rezipiert worden. Der Symbolbegriff, so führt Volkhard Krech aus, „spielt in der Religionswissenschaft eine wichtige Rolle, weil religiöse Kommunikation auf Transzendentes mit immanenten Mitteln verweist“, kommentiert aber, es werde „mittlerweile berücksichtigt, dass das Bezeichnete nicht etwas metaphysisch Gegebenes ist, sondern wie das Bezeichnende Konstruktionscharakter habe“.²¹ Auch Volkhard Krech versucht, wie auch schon Gladigow, den Begriff des Symbols durch den Begriff des Zeichens zu erläutern, um die romantische (oder auch religiöse) Dimension der Teilhabe eines realen Symbolisierten am Symbol auszuschließen. Die Frage, die sich hier allerdings stellt, ist, ob durch die Ersetzung des Begriffs „Symbol“ durch „Zeichen“ nicht gerade die spezifischen Funktionen des „Symbolsystems“ wegfallen, auf die eine Definition wie jene von Geertz und Gladigow bauen muss. Dies möchte ich kurz an der Darstellung der Differenz von Symbol und Zeichen bei Ferdinand de Saussure aufzeigen: Zum allgemeinen Begriff für „Zeichen“, der bei de Saussure bekanntlich in ein „Bezeichnendes“ (Signifikant) und ein „Bezeichnetes“ (Signifikat) aufgeteilt wird, eignet sich der Begriff des „Symbols“ seines Erachtens nicht: „Beim Symbol ist es nämlich wesentlich, daß es niemals ganz beliebig ist; es ist nicht inhaltlos, sondern bei ihm besteht bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Beziehung zwischen Bezeichnung [Signifikant, d. Vf.] und Bezeichnetem.“²² Dies wird mit folgendem Beispiel illustriert: „Das Symbol der Gerechtigkeit, die Waage, könnte nicht etwa durch irgend etwas anderes, z. B. einen Wagen, ersetzt werden.“²³ Damit wird ein Grundsatz außer Kraft gesetzt, der für de Saussure wesentlich ist, nämlich die Arbitrarität der Zeichen, d. h., dass zwischen dem Zeichen (vor allem dem sprachlichen Zeichen) und dem Bezeichneten eine beliebige, unmotivierte und rein konventionelle Beziehung besteht. Im Symbol hingegen liegt noch eine gewisse Ähnlichkeit zum Symbolisieren vor, eine gleichsam

¹⁹ Goethe, Johann Wolfgang von: *Maximen und Reflexionen*, hg. von Koopmann, Helmut, n. 314.

²⁰ Ebd., n. 1113.

²¹ Krech, Volkhard: *Symbol*, in: Auffarth, Christoph et al., *Wörterbuch der Religionen*, S. 506-507, hier S. 506.

²² de Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 80.

²³ Ebd.

isomorphe Beziehung, und ein System von Symbolen hat entsprechend sogar eine „rationale Beziehung“ zum Bezeichneten.²⁴

Analysiert man das Beispiel der „Waage“ als Symbol für „Gerechtigkeit“ genauer, so wird deutlich, dass die Ikonographie der Göttinnen der (ausgleichenden) Gerechtigkeit, Iustitia bzw. Aequitas, schon in der römischen Antike mit dem Symbol der Balkenwaage dargestellt wurde.²⁵ Die Balkenwaage an sich steht dabei noch nicht konkret für Gerechtigkeit, sondern ist, als Gegenstand in seinem Funktionszusammenhang, ein technologisches Artefakt, um das Gewicht einer Ware zu ermitteln. Der Idee der Waage entsprechend wird dabei eine Äquivalenz des Gewichts zwischen beiden Seiten hergestellt. Zum Symbol für Gerechtigkeit kann die Waage erst werden, wenn von dem konkreten Verwendungszusammenhang des Abwägens, beispielsweise im Handel auf dem Markt, abgesehen wird, und das Abwägen als jurisdischer Prozess der Vermittlung zwischen zwei Interessensparteien gedeutet wird. Im Grunde handelt es sich damit um eine metaphorische Übertragung, indem die abstrakte Sinndomäne der „Gerechtigkeit“ mit einer konkreten, lebensweltlichen Quelldomäne gedeutet wird. Wenn nun das Symbol auf diese Wirklichkeit rückverweisen soll, und diese Verweisungsganzheit verständlich sein soll, so wird ein Doppeltes deutlich: Zum einen wird auch bei diesem Symbol der Bezug zum Symbolisierten nicht auf zwingende Weise hergestellt, da das Symbol ja nicht auf eine Balkenwaage verweisen soll, sondern auf ein abstraktes Konzept (oder auch ein Verfahren), nämlich ausgleichende Gerechtigkeit. Dafür ist wiederum der sprachliche Deutungshintergrund vonnöten; das Symbol ist sozusagen semantisch angereichert. Zum Zweiten benötigt die Deutungsgemeinschaft, die die Waage als Symbol für Gerechtigkeit verwenden will, ein Wissen um den lebensweltlichen Kontext, in dem das Symbol steht. Dieser lässt sich, bei gewissen Symbolen, schnell herstellen. Dies verführt allerdings zu der Überzeugung, dass dies bei der Mehrzahl der Symbole gegeben sei. Dies ist, wie auch Peirce betont, aber nicht der Fall.²⁶ Sicherlich: Je enger ein isomorpher Bezug zum Symbolisierten sichtbar ist, um so schneller lässt sich die Deutung einsehen. Doch ist, wie gegen de Saussure angeführt werden muss, damit keine „natürliche Beziehung“ zwischen Symbolisierendem und Symbolisiertem gegeben. Auch Symbole sind geschichtlichen Umdeutungsprozessen unterworfen. Ihre Deutung lässt sich überhaupt nur dadurch ganz eruieren, indem aus der jeweiligen Deutungsgemeinschaft sprachliche Umschreibungen dafür vorliegen, was das Symbol bezeichnen soll. Ein Beispiel für die schon

²⁴ Ebd., S. 85.

²⁵ Vgl. Ostwaldt, Lars: *Aequitas und Justitia. Ihre Ikonographie in Antike und Früher Neuzeit*, Halle an der Saale 2009.

²⁶ Vgl. Peirce, Charles S.: *Semiotische Schriften*, S. 274: „Unter einem Symbol verstehe ich ein Zeichen, dessen Verbindung mit seinem Objekt einfach in der Tatsache besteht, daß es so interpretiert wird, daß es sich auf dieses Objekt bezieht und nicht darin besteht, daß es irgendeine tatsächliche Verbindung mit seinem Objekt hat oder ihm ähnlich ist.“

schwerer herzustellende Beziehung des Symbols zum Symbolisierten wäre der Trauring. Wenn zum Beispiel heute als konstitutives Bedeutungsmoment erachtet wird, dass die Ringe, paarweise gefertigt, auf den jeweiligen Ehepartner bzw. die Institution verweisen, dann wird kaum verständlich, dass in spätantiken und mittelalterlichen Kontexten oft nur ein Ring existieren konnte, der von der verlobten bzw. verheirateten Frau getragen wurde.

Dieser Schwierigkeit, die notwendige Vertrautheit mit dem lebensweltlichen Kontext, aus dem das Symbol wie auch zum Teil das Symbolisierte selbst (etwa, die Vertrautheit mit der Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit) entstammte, wird in der Geertz'schen und Gladigow'schen Definition dadurch begegnet, dass von „Symbolsystemen“ im Ganzen die Rede ist. Symbolsysteme, die als sich wechselseitig erläuternde oder aufeinander verweisende Einzelsymbole analysiert werden können, verstärken den Eindruck, dass die meisten Symbole in einer isomorphen Beziehung zum Symbolisierten stünden. Der Trauring etwa wird in Traueremonien getauscht und scheint damit genau die Symbolik zu unterstützen, die heutzutage dem Ring zugeschrieben wird. Ringe sind aber auch in anderen Kontexten von symbolischer Bedeutung, so dass deren Gehalt (wie zum Beispiel der Zusammenhalt von ineinander verschlungenen Ringen in einer Kette, oder des Rings als Symbol für Vollkommenheit, etc.) mit dem der Trauringe ineinander fließen kann.

Direkt auf der Ebene des Symbolsystems einzusetzen, klärt vielleicht manches, kann die grundlegenden Fragen aber nicht zufriedenstellend lösen. Geht man zum Beispiel von dem System der Symbole im Straßenverkehr aus, lässt sich schnell erkennen, dass eine Systematik zwar vorliegt – runde Verkehrszeichen mit mittigen Zahlen und rotem Ring signalisieren die zulässige Höchstgeschwindigkeit –, doch wird schnell deutlich, dass kein „natürlicher“ Bezug zum „Symbolisierten“ vorliegt: Zahlen etwa verweisen nicht immer auf die Höchstgeschwindigkeit, sondern zeigen auf blauen Schildern auch die Mindestgeschwindigkeit an. Der systematische Zusammenhang ist *idealtier*, aber nicht in jedem Element gegeben. Die Symbole müssen also „gelernt“ werden; sind sie aber einmal erlernt, fällt es schwer, sich in eine Perspektive zurückzusetzen, aus welcher sich ihr arbiträrer Charakter zeigt. Zahlreiche Symbole, wie auch viele Metaphern, werden emotional aufgeladen und entfalten dadurch eine scheinbar von ihnen ausgehende Anhaftung an sie.²⁷ Im Sinne von John Searle „erschafft“ hier eine Gemeinschaft eine „institutionelle Tatsache“, denn über die Sprache wird vermittelt, was im präsenten Symbol als das Repräsentierte („Symbolisierte“) gelten soll. „Sprachliche Symbole“, so Searle, haben drei wesentliche Merkmale: „Sie *symbo-*

²⁷ So auch Stark, Rodney: *The Triumph of Christianity*, p. 67 f.: „Any religion requires an adherent to master a lot of culture: to know the words and actions required by various rituals or worship activities, to be familiar with certain doctrines, stories, music, symbols, and history. Over time, people become increasingly attached to their religious culture [...]. Expressed as a social scientific concept, one's religious capital consists of the degree of mastery of an attachment to a particular religious culture“ (vgl. Stark, Rodney et al.: *A Theory of Religion*, p. 126 f.).

lisieren etwas, was jenseits ihrer selbst liegt, sie tun das dank einer *Konvention*, und sie sind *öffentlich*.²⁸ Auch Symbole sind der Konvention, wofür genau sie stehen sollen, nicht entzogen, und gewinnen ihre Bedeutung erst durch die Interpretationsgemeinschaft, die sie in diesem Sinne auslegt.²⁹

Der Wechselbezug von „religiösen Symbolen“ und „transzendierender Erfahrung“

Trotz dieser Problematiken steht der Symbolbegriff in der Religionsforschung in hohen Ehren, denn er erlaubt, trotz seiner kaum präzise durchführbaren Abgrenzung gegenüber dem „Zeichen“, über die große emotionale Aufladung, die kognitive und epistemische Bedeutung, sowie die kollektive Präsenz zu sprechen, die bestimmte Symbole, wie nicht zuletzt das Kreuzifix im Christentum, auszeichnen. Wie aber wird die Differenz eines „religiösen“ zu einem „nicht-religiösen Symbolsystem“ bestimmt? Um dies an einem konkreten Beispiel zu illustrieren: So nimmt etwa der Jurist Andreas Kley den Ausgang von folgender Charakterisierung „religiöser Symbole“, die auf etwas Absolutes, Unbedingtes und Totales hinweisen sollen: „Im Themenbereich des Göttlich-Transzendenten stehen sie letztlich für Gottesvorstellungen. Sie stehen für das Heilige, sie repräsentieren es und stehen an dessen Stelle. Symbole sind sinnlich wahrnehmbar und gleichzeitig überschreiten sie die Grenze in die Welt der geistigen Vorstellungen und Ideen. Das was eigentlich der menschlichen Anschauung entzogen ist, wird in Symbolen anschaulich und begreifbar vergegenwärtigt.“³⁰ Sind aber die von Kley unter anderem besprochenen Minarette schon Teil der Symbolik des Islam? Inwiefern verweisen Minarette auf „Gottesvorstellungen“ und das der menschlichen Anschauung Entzogene? Einerseits gibt es Moscheen ohne Minarette, als auch Minarette an Bauwerken, die keine Moscheen sind – zum Beispiel das Taj Mahal in Agra, Indien – bekanntlich ein Mausoleum. Aus der Perspektive normativer Texte zur islamischen Glaubensausübung gehören Minarette offenbar

²⁸ Searle, John R.: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit, S. 75.

²⁹ Vgl. so auch Peirce, Charles S.: Semiotische Schriften, S. 375: „Ein *Symbol* ist ein Zeichen, das die Eigenschaft, die es zu einem Zeichen macht, verlöre, wenn es keinen Interpretanten gäbe.“

³⁰ Kley, Andreas: Kutten, Kopftücher, Kreuze und Minarette – religiöse Symbole im öffentlichen Raum, S. 229-257; hier S. 231. Eine ähnlich zu kurz greifende Betrachtung bei Czermak, Gerhard: Religions- und Weltanschauungsrecht, S. 149: Die „religiöse“ Symbolwirkung wird hier am Beispiel des Kreuzifixes im Klassenzimmer diskutiert: „Die religiöse Symbolwirkung kann nach dem Wesen von Symbolen auch nicht wegdefiniert werden. Wenn das Schulkreuz keinerlei Wirkung entfalten würde, gäbe es auch keinen verständlichen Grund, warum es angebracht werden sollte. Somit ist der grundrechtliche *Schutzbereich gegeben* und gegenteilige Behauptungen wirken schon angesichts der Heftigkeit der öffentlichen Reaktionen reichlich unreal.“ Aber: Die Symbolwirkung vollzieht sich ja in den Rezipienten – sie ist keine Wirkung des „Symbols“! Deutende sehen das Kreuzifix *als* etwas. Manche können dabei keinen Perspektivenwechsel (im Wittgenstein’schen Sinne) vollziehen, der sie in die Lage versetzte, das Symbol als konventionelles Zeichen zu sehen.

nicht zu deren Kern. Westliche Interpreten sind zum Teil dazu übergegangen, Minarette als Teil der „politischen Symbolik des Islam“ zu bezeichnen, was die Sachlage weiter verdunkelt. Auch bei Kley wird der Status dieses Symbols für Muslime weder erwähnt noch gar diskutiert, sondern es wird von einem „Symbol“ der „islamischen Kultur“ oder dem „Herrschaftsanspruch“ des- und derselben gesprochen. Die Rede eines „religiösen Symbolsystems“ scheint hier kaum für Klärung sorgen zu können, denn sie suggeriert bloß, dass religiöse Symbole, ähnlich zu anderen Symbolsystemen, etwa der Mathematik, in einer systematischen Weise miteinander verknüpft sind.³¹

Der von Kley erwähnte Zusammenhang der Verweisung religiöser Symbole auf eine „höhere“ Wirklichkeit wird nun auch von der Wissenssoziologie weiter ausgeführt, auf die auch die Autoren des Drei-Ebenen-Modells verweisen. Berger und Luckmann argumentieren, dass Sprache fähig sei,

die Wirklichkeit der Alltagswelt gänzlich zu transzendieren. Ich kann mittels ihrer der Erlebnisse aus abgeschlossenen Sinnprovinzen habhaft werden, und ich kann abgesonderte Sphären der Wirklichkeit mit ihr überspannen [...]. Dadurch entsteht eine Enklave in der obersten Wirklichkeit [...]. Enklaven haben in gewisser Weise teil an zwei Wirklichkeitssphären. [...] Jede sprachliche „Verweisung“, kraft deren voneinander abgesonderte Wirklichkeitssphären überspannt werden, kann als Symbol bezeichnet werden. Und die „Weise“ der „verweisend“ transzendierenden Sprache können wir symbolische Sprache nennen.³²

Hier wird nun ein weiteres zentrales Element eingeführt, nämlich der Begriff der Transzendenz. Meines Erachtens ist (wie an anderem Ort gezeigt werden soll) der Begriff des Symbols, im ideengeschichtlichen Diskurs betrachtet, genau zu dem Zweck eingeführt worden: Mit ihm wurde ein Modell der Sprache und Zeichen konzipiert, um die Vorstellung der Transzendenz, wie sie in den monotheistischen Traditionen entwickelt worden ist, zu plausibilisieren. Zentrale Momente dieser Auffassung zeigen sich, gleichwohl durch erkenntniskritische Skepsis gebrochen, auch im Konstruktivismus der Wissenssoziologie. Der Symbolbegriff und der Begriff der Transzendenz verweisen hier wechselseitig aufeinander, wie auch bei den Philosophen Ernst Cassirer, Susanne K. Langer und Alfred Schütz.

Symbolische Sprache schwingt sich empor in Regionen, die nicht nur de facto, sondern a priori für die Alltagserfahrung nicht mehr erreichbar sind. Sie errichtet riesige Gebäude symbolischer Vorstellung, welche sich über der Wirklichkeit der Alltagswelt zu türmen scheinen [...]. Religion, Kunst, Wissenschaft sind die größten Symbolsysteme der bisherigen Geschichte des Menschen. [...] Sprache nämlich hat die Kraft, nicht nur fern der

³¹ In Bezug auf solche Symbolsysteme kann man mit Peirce die Forderung stellen, dass ein Gesetz anzugeben ist, welches die Zuordnung regelt: „Ein *Symbol* ist ein Zeichen, das sich auf das von ihm denotierte Objekt aufgrund eines Gesetzes bezieht, das gewöhnlich in einer Verbindung allgemeiner Vorstellungen besteht, die dadurch in Kraft tritt, daß sie bewirkt, daß das Symbol als sich auf jenes Objekt beziehend interpretiert wird. Es ist also selbst ein allgemeiner Typus oder ein Gesetz, das heißt, es ist ein Legizeichen“ (Peirce, Charles S.: Phänomen und Logik der Zeichen, S. 124 f.).

³² Berger, Peter et al.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 42.

Alltagswelt Symbole zu bilden, sondern sie umgekehrt auch wieder in die Alltagswelt „zurückzuholen“ und dort als objektiv wirkliche Faktoren zu „präsentieren“.³³

Wie dies dem (sprachlichen) Symbol gelingt, und warum es nicht lediglich ein „Zeichen“ ist, wird bei Berger und Luckmann nicht *en detail* gezeigt, sondern vorausgesetzt. Von der Alltagswelt wird behauptet, dass sie, Ausdruck der „natürlichen Einstellung“, „vollwach“ erlebt werde, und in dieser auch die Sprache wurzele.³⁴ Unter den vielen Wirklichkeiten sei eine als „Wirklichkeit par excellence“ zu bezeichnen, nämlich „die Wirklichkeit der Alltagswelt“.³⁵ Da diese vor allem durch „sinnhaltige Objekte“ definiert wird, bzw. Dinge, die ohne meinen Willen „da seien“, wird die Alltagswelt zunächst am Modell der gegenständlichen Realität ausgerichtet. „Religiöse „Erfahrungen“, so weiter, sind damit „Grenzerfahrungen“, „Enklavenerlebnisse“, die, ekstatisch erfahren, in dieser Welt nur „symbolisch“ artikuliert werden können. „Symbolische Sinnwelten“ werden als „Verweisungen“ definiert;³⁶ und „Grenzsituationen“ sind „Situationen jenseits der Wirklichkeit des Alltagslebens“, die als „Sinnprovinzen“ erlebt, und „vom Alltagsleben abgetrennt und mit einer seltsamen Wirklichkeit eigenen Rechts ausgestattet sind“.³⁷ Seltsam in der Tat, aber offenbar doch so sakrosankt, dass die Analyse vor dieser Wirklichkeit innehält und nicht weiterschreitet.

Von einer in die andere überzugehen, muss, so deuten Berger/Luckmann mit Schütz, mit einem Schock einhergehen, da es eben die Überschreitung einer „Grenze“ bedeute. Der Begriff der „Grenze“ wird, obwohl auch „symbolische Sinnwelten“ ihre Geschichte haben,³⁸ von einem epistemischen (zum Beispiel bei Kant) zu einem ontologischen Begriff. In deren Folge werden „außeralltägliche“ Erfahrungen, mit denen sich manche zu ihren „höheren Sinnwelten“ aufschwingen, zum Modus von erfahrener Religiosität, und Symbole wiederum machen diese abgetrennten Sinnprovinzen postekstatisch sichtbar, indem sie, die Alltagswelt transzendierend, auf diese verweisen. In Bezug auf die konkrete Beschreibung von Religiosität, Religionsgemeinschaften oder Religion birgt diese Konzeption meines Erachtens zahlreiche Schwierigkeiten. Das Grundproblem ist, dass zunächst die „Alltagswelt“ als Immanenz von der „Transzendenz“ strikt abgegrenzt wird, zugleich aber ekstatische Grenzüberschreitungen zur Transzendenz hin – durch Erfahrungen, Sprache oder Symbole – zum Kern von Religion erklärt werden. Damit wird ein bestimmtes Immanenz-Transzendenz-Modell zum grundlegenden Paradigma, aus welchem heraus – historisch gesehen – die Alltagswelt als „profanierte Wirklichkeit“ überhaupt erst entstehen konnte. Individuen, denen (in dieser „Alltagswelt“) die eigenen ekstatischen Transzendenzerfahrungen fehlen,

³³ Ebd., S. 42.

³⁴ Vgl. ebd., S. 24, 40 f.

³⁵ Ebd., S. 24.

³⁶ Ebd., S. 102.

³⁷ Ebd., S. 103.

³⁸ Vgl. ebd., S. 104.

bleiben, so könnte man sagen, in dieser Konzeption immerhin die Symbole, bzw. „symbolische Vorstellungen“. Der Status dieser von der Alltagswelt abgetrennten Wirklichkeiten aber bleibt unklar. Sind es lediglich (inter)subjektive Konstrukte?³⁹ Wie können dann Symbole auf sie verweisen? Oder wird nicht doch eine „höhere“ Wirklichkeit – die Vertikalitätsmetapher kommt nicht von ungefähr – angenommen, die den Symbolen entspricht, so dass in Folge auch die Symbole, obwohl in der Alltagswelt, als Teil dieser höheren Wirklichkeit gelten dürfen? Solche Beschreibungen folgen in der Tat zu nahe dem emisch-theologischen Diskurs und können damit nur begrenzt als analytische, kultur- und traditionsübergreifende Kategorien verwendet werden. Zum einen ist es der (bei Berger/Luckmann nur geringfügig skeptisch relativierte) Fokus auf „außeralltägliche“ Erfahrungen, die implizit zum Kern von Religiosität erklärt werden. Virtuosen der religiösen Erfahrung werden, wenn nicht zur Regel, so doch zum Idealtypus erklärt. Ist hier nicht mit Charles Taylor darauf zu verweisen, dass ein viel breiteres Spektrum „religiöser“ Erfahrungen angenommen werden sollte, in denen etwa „Dankbarkeit“ oder ein Zustand der „Fülle“ beschrieben wird, ohne aber mit einer ekstatischen Grenzüberschreitung einherzugehen?⁴⁰

Zum anderen ist es nochmals der Symbolbegriff, der bei Berger und Luckmann im Zentrum der Definition für Religion steht: Symbole „verweisen“ von sich aus über sich hinaus, in einen transzendenten Wirklichkeitsraum. Entsprechendes soll die „symbolische Sprache“ leisten, die religiöse Diskurse auszeichnet. Sicherlich gilt, das bestimmte Zeichen von religiösen Gemeinschaften emotional gefüllt und schließlich so ausgelegt werden, dass diesen gegenüber prinzipielle Achtungserweise eingefordert werden. Die Verortung des „Symbols“ in einer Alltagswirklichkeit, in der das Symbol als Verweis auf eine außeralltägliche Wirklichkeit gesehen wird, macht nur für einige, bei weitem aber nicht alle religiösen Kontexte Sinn. Um dies nochmals am Beispiel der Waage als Symbol für Gerechtigkeit zu demonstrieren: „Ausgleichende Gerechtigkeit“, als prozedural anzustrebendes Ideal, ist ja keine „außeralltägliche“ Sinndimension oder Sinnklave, sondern Teil der kollektiven Intentionalität einer Gemeinschaft. Urteile über „gerecht“ und „ungerecht“ gehören schon zum Lebensalltag von Kindern, die solche Urteile über Belohnungen und Bestrafungen, Essenszuteilungen oder Schulnoten fällen. Damit verweist aber die Waage als Symbol nicht in einen transzendenten Raum eines überweltlichen Ideals von „Gerechtigkeit“ – auch hier sind immer Neudeutungen des Symbols möglich, Verschiebungen des symbolisierten Sinns, usw. Indem aber definiert wird,

³⁹ Diese Frage soll nicht ausschließen, dass diese Position in der späteren Entwicklung der Wissenssoziologie vertreten wurde, z. B. von Thomas Luckmann nach der „kommunikativen Wende“ (Hubert Knoblauch).

⁴⁰ Vgl. Taylor, Charles: *A Secular Age*, S. 6: „But the identification of fullness may happen without a limit experience of this kind, whether uplifting or frightening. There may just be moments when the deep divisions, distractions, worries, sadnesses that seem to drag us down are somehow dissolved, or brought into alignment, so that we feel united, moving forward, suddenly capable and full of energy.“

dass „religiöse Symbole“ auf „Transzendenz“ verweisen, wird eine „höhere“ Wirklichkeitsebene angenommen, die dann nicht weiter analysierbar ist, da sie letztlich nur ein „sinnhaftes Ganzes“ darstellt. Dem entspräche die Auffassung, ∞ sei ein Symbol, dem Erfahrungen von der (ontologischen) Unendlichkeit in einer höheren Wirklichkeit entsprächen. Genau hier müsste aber, wie die Autoren des Drei-Ebenen-Modells fordern, eine Religionsforschung einsetzen, die die in religiösen Individuen, Gemeinschaften und Diskursen ablaufenden sozialen Prozesse der metaphorischen „Symbolkonstitution“ in den Fokus rücken. Von ihrem Entstehungskontext aus betrachtet sind Symbole, so unser Vorschlag, in der Tat besser als kognitive Metaphern zu kennzeichnen, die verschiedene Quelldomänen vereinen und auf eine Zieldomäne übertragen. Ohne die Kenntnis der kognitiven Metaphorik, die ein Zeichen in einer bestimmten Gemeinschaft zum religiösen Symbol werden lässt, kann ein Symbol nicht gedeutet werden.

Auch wenn zuletzt eine kritische Position zur Begrifflichkeit des „religiösen Symbolsystems“ und dessen Voraussetzungen eingenommen wurde, bedeutet dies nicht, dass dies auch das Drei-Ebenen-Modell im Kern träfe. Es stellt sich meines Erachtens viel mehr die Frage, wie das zweifellos heuristisch sehr wertvolle Drei-Ebenen-Modell ohne einen zu starken Einbezug des Begriffs des Symbols (und seiner transzendenzlogischen Voraussetzungen) weiter entfaltet werden könnte. Denn eine Unterscheidung der besagten drei Ebenen erlaubt es, wie ausgeführt, auch neue Forschungsfragen über je ebenen-spezifische Funktionen von Religion, oder Äußerungen von Religiosität, zu formulieren und zu verfolgen. Modelle wie jene von manchen Vertretern der „Cognitive Science of Religion“, die hier keinerlei Differenzierungen vornehmen, können überdies ausgezeichnet mit dem Drei-Ebenen-Modell einer sekundären Analyse unterzogen werden – eine Aufgabe, die sich sicherlich lohnen würde.

Literatur

- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas:* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a. M. 1996.
- Czermak, Gerhard:* Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung, Berlin et al. 2008.
- Esser, Hartmut:* Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt a. M. 1999.
- Geertz, Clifford:* Religion als kulturelles System (1966), in: Dichte Beschreibung, hg. von ders., Frankfurt a. M. 1987.
- Gladigow, Burkhard:* Religionsgeschichte des Gegenstands – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, hg. von Zinser, Hartmut, Berlin 1988, S. 6-37.
- Gladigow, Burkhard:* Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Cancik, Hubert et al., Band 1, Stuttgart et al. 1988, S. 26-40.

- Goethe, Johann Wolfgang von*: Maximen und Reflexionen, hg. von Koopmann, Helmut, Frankfurt a. M. 2006.
- Klenk, Moritz*: Religionswissenschaft als systemische Kulturwissenschaft: Überlegungen zu einer Synthese von Systemtheorie und kulturwissenschaftlicher Religionsforschung. Bayreuther Beiträge zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur, 2(1) (2010).
- Kley, Andreas*: Kutten, Kopftücher, Kreuze und Minarette – religiöse Symbole im öffentlichen Raum, in: Religion und Integration aus der Sicht des Rechts. Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven, Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, hg. von Pahud de Mortanges, René, Band 24, Zürich 2010, S. 229-257.
- Krech, Volkhard*: Symbol, in Auffarth, Christoph et al., Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 2006, S. 506-507.
- Kunda, Ziva*: Social Cognition: Making Sense of People, Cambridge, M. A. 1999.
- Lubmann, Niklas*: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1993.
- Norenzayan, Ara*: Big Gods. How Religion transformed Cooperation and Conflict, New York 2013.
- Ostwaldt, Lars*: Aequitas und Justitia. Ihre Ikonographie in Antike und Früher Neuzeit, Halle an der Saale 2009.
- Peirce, Charles S.*: Deduction, Induction, and Hypothesis, in: Collected Papers of Charles Sanders Peirce, hg. von Hartshorne, C., Band 2, Cambridge M. A.: 3. Aufl. 1965, S. 619-644.
- Peirce, Charles S.*: Phänomen und Logik der Zeichen. Frankfurt a. M. 1983.
- Peirce, Charles S.*: Semiotische Schriften. Band 1, Frankfurt a. M. 2000.
- Peirce, Charles S.*: Semiotische Schriften. Band 2, Frankfurt a. M., 2000.
- Ritschl, Otto*: System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn 1906.
- de Saussure, Ferdinand*: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin et al. 32001.
- Schlieter, Jens*: Methodologie als Shibboleth? Methodische und theoretische Differenzen zwischen theologischer und religionswissenschaftlicher Religionsforschung, in: Berliner Theologische Zeitschrift, 29 (1) (2012), S. 73-96.
- Schlieter, Jens*: „For they know not what they do“? Religion and Ethics as Conceptualized in Ara Norenzayan’s Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict (2013), in: Religion, 44 (4) (2013), S. 649-657.
- Searle, John R.*: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Frankfurt a. M. 2011.
- Seiwert, Hubert*: „Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug“, in: ZMR 61(1) (1977), S. 1-18.

Stark, Rodney: The Triumph of Christianity. How the Jesus-Movement became the World's largest Religion, New York 2011.

Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims: A Theory of Religion, New Brunswick 1987.

Taylor, Charles: A Secular Age, Cambridge 2007.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988.

Zur Resonanz des Modells
in der Forschungspraxis

Pietismus zwischen Reform und Radikalität: Nonkonformismus als analytisches Instrument in der Religionswissenschaft

Katharina Neef / Daniel Eißner

Die im Positionspapier aufgeworfene Frage nach der Anschlussfähigkeit des aus der Soziologie gewonnenen Mehr-Ebenen-Modells bzw. der Spezifität religionswissenschaftlichen Arbeitens lässt sich aus Sicht historischen Arbeitens schlechterdings nicht eindeutig beantworten; zu viele Ergänzungen und Erläuterungen sind notwendig, die die Eindeutigkeit der Frage hin zu einer kontextualisierten Einschätzung korrumpieren. Historische Forschung ist nicht erst seit Joachim Wachs programmatischer Dichotomisierung von Systematischer Religionswissenschaft und Religionsgeschichte ein Grundbestandteil religionswissenschaftlichen Arbeitens. Gleichzeitig durchlief das (religions)historische Forschen starke Veränderungen. Pointieren lassen sich zumindest Teile dieser Entwicklung als Soziologisierung: Historische Analysen stehen soziologischen Analysen nicht methodisch diametral gegenüber, sondern sozial-, kultur- und religionswissenschaftliche Aspekte bereichern historische Arbeiten durch ihren Fokus auf konkrete gesellschaftliche Prozesse.

Insofern stellt sich die Frage der methodischen Anschlussfähigkeit an historisch arbeitende Ansätze nicht, da diese in jüngerer Zeit zunehmend interdisziplinär (und das heißt vor allem kultur- und sozialwissenschaftlich) ausgerichtet sind.¹ Dabei ist diese Öffnung sicherlich nicht *in toto* zu attestieren; vielmehr handelt es sich auch bei der Geschichtswissenschaft ebenso wie bei der Soziologie oder der Religionswissenschaft um in sich komplexe Sozialformationen, die nicht als Systeme handeln, sondern in ihren organisatorischen Einheiten.

Dass religionshistorische Forschung also sozialwissenschaftliche Analysen heranziehen muss, um ihrem Ziel, der Rekonstruktion sowohl der symbolischen wie auch der sozialen Repräsentation von Religion, gerecht zu werden, wird im Folgenden am Pietismus der Frühen Neuzeit exerziert. Mit dem Nonkonformismus als sozialwissenschaftlich gewonnener Analysekatgorie wird die Verknüpfung historischer und soziologischer Methoden vorgeführt; dadurch werden sowohl das im Positionspapier angesprochene Ineinander der analytischen Ebenen als auch ihre Interdependenz mit dem konkret zur Verfügung stehenden historischen Symbolsystem und letztlich die so generierten Dynamisierungen exemplifiziert. Die Begrenzung auf ein historisch und kulturell definiertes Phänomen

¹ Vgl. Historical Social Research (HSR) / Historische Sozialforschung, die vom GESIS. Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften herausgegebene Zeitschrift zur Anwendung soziologischer Methoden auf historische Gegenstände.

veranschaulicht dabei die Notwendigkeit, Modelle auf konkrete historische Kontexte zu applizieren.²

Empirische Grundlegung: Der Pietismus

Der Kirchenhistoriker Johannes Wallmann hat den Pietismus als „größte religiöse Erneuerungsbewegung im Protestantismus seit der Reformation“ bezeichnet.³ Das verweist zugleich auf mehrere Definienda: Zeitlich sind die Anfänge des Phänomens nachreformatorisch im späten 17. Jahrhundert zu verorten, konfessionell beschränkt man sich klassisch auf protestantische, vor allem lutherische (und seltener calvinistisch-reformierte) Zirkel.⁴ In der Eigenwahrnehmung der Akteure war die Motivation des Pietismus die Fortsetzung der von Martin Luther begonnenen Reformation. Innerhalb der Bewegung setzten sich bald die Schlagworte von der „Reformation der Lehre“ für die Entwicklungen des 16. Jahrhunderts und der „Reformation des Lebens“ respektive einer „Vollendung der Reformation“ für das eigene Ansinnen durch. Kernpunkt dieser Begriffe war die Feststellung einer Diskrepanz zwischen reformatorischem Anspruch und der in 150 Jahren etablierten lutherischen Kirche. Konkret lautete der Vorwurf oder die resignierte Feststellung, dass die Reformation in den Kinderschuhen stecken geblieben sei: Man habe die „wahre Kirche“ wiedererrichten wollen, fand aber gegenwärtig viele Unzulänglichkeiten, sowohl unter theologischen Kollegen wie im lutherischen Kirchenvolk.⁵ Es findet sich bereits *in statu nascendi* das Moment interner Kritik – am Dogmatismus des lutherisch-orthodoxen Klerus und an der mangelnden Umsetzung der reformatorisch eingeforderten sittlichen Verwirklichung des Christentums. Das Unbehagen machte sich sowohl am konstatierten Mangel an Sittlichkeit und Stringenz in der individuellen Lebensführung unter den Laien als auch der Inadäquanz des Klerus fest: Zum einen bemängelte man die fehlende Kirchenzucht vor Ort – weder würden die Laien durch kraftvolle Predigt oder Bann- und Zuchtmaßnahmen zu einer glaubenskonformen Lebensführung angehalten, noch gäben die örtlichen Pfarrer durch ihren eigenen Lebenswandel ein gutes Beispiel ab. Zum anderen kritisierte man die theologischen

² Vgl. Ulbricht, Otto: Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit.

³ Wallmann, Johannes: Was ist Pietismus?, S. 12.

⁴ Zur Frage, ob der Pietismus auch als überkonfessionelles bzw. interreligiöses Phänomen fassbar gemacht werden kann, vgl. die Beiträge in: Lehmann, Hartmut (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus.

⁵ Die Auffassung, dass die Reformation unvollendet geblieben sei, findet sich schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts, etwa bei Kaspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561). Zunächst ein Anhänger Luthers, entwickelte er bald eine eigene Abendmahlslehre und wandte sich gegen Luther. 1528 aus seiner schlesischen Heimat verbannt, drang Schwenckfeld fortan als nonkonformistischer Wanderprediger auf sittliche Vollendung der Reformation. Vgl. dazu Eberlein, Paul Gerhard: Caspar von Schwenckfeld. Ketzler oder Heiliger?

Fakultäten: Der Nachwuchs würde schlecht auf den Pfarrdienst vorbereitet und der wissenschaftliche Diskurs falle nicht mit dem Glauben ineins, sei zu akademisch, um in praktischen Belangen Relevanz entfalten zu können.⁶ Dabei zeichnet den Pietismus im Beginn, als ein maßgeblich theologisch diskutiertes Problem, auch ein ausgeprägtes Moment von Reformismus aus. Deutlich findet sich das Bestreben, intern und professionell zu debattieren und aus der Kritik geborene Spaltungsdynamiken zu unterbinden.⁷

Gleichwohl resultiert aus der Kritik am „Gewohnheitschristentum“ und aus dem Veränderungsanspruch auf die individuelle wie lokale Frömmigkeitskultur und die Lebensführung hin zu einer „Heiligung des Lebens“ auch ein Zug, der den theologischen Diskurs sprengt: Die Forderung an die Pfarrer, sich intensiver um die Gemeinde zu kümmern, trug die Debatte zwangsläufig in Laienkreise. Philipp Jakob Spener, dessen 1675 erschienene *Pia Desideria* als Programmschrift des (kirchlichen) Pietismus gilt, legt seine Argumentation auch als offensives Programm zur Gemeindereform an: Mit interessierten Pfarrkindern solle man Erbauungskreise bilden, sog. *collegia pietatis*, in denen aus der Bibel und anderen Erbauungsschriften gelesen und so die Wenigen in ihrer christlichen Lebensführung bestärkt und unterstützt werden sollten – um so nicht nur diesen Einzelnen die Kirchenfürsorge angedeihen zu lassen, sondern auch um fromme Keimzellen für das gesamte Gemeindeleben zu haben (*ecclesiolae in ecclesia*).⁸ Die Gleichnisse von Sauerteig und Samenkorn liegen nicht zufällig nahe. Je nach Fokus zielte die Konventikelpraxis sowohl auf die Implementierung als fromm attribuerter Praktiken in die Gemeinde als auch auf die Stärkung der Plausibilitätsstruktur: Bereits vereinzelt vorhandene, aber durch die gesamtgesellschaftliche Realität infrage gestellte Frömmigkeitsmuster sollten durch regelmäßige Treffen und entsprechende Kommunikation, durch verstärkte Binneninteraktion und erhöhte soziale Dichte reifiziert werden.⁹

Für Spener bedeutete eine solche Laienmobilisierung ein Tätigwerden des Glaubens; allerdings löste sie auch eine nicht vorhergesehene emanzipatorische Dynamik aus: Einzelne Konventikelmitglieder sahen bald die Notwendigkeit der Anwesenheit eines Pfarrers nicht mehr ein und optierten für reine Laienkonven-

⁶ Diese Problemanzeige hat als seit Ende des Reformationsjahrhunderts bestehende „Frömmigkeitskrise“ Eingang in die Forschung gefunden. Vgl. dazu Zeller, Winfried: Die „alternde Welt“ und die „Morgenröte im Aufgang“, sowie zuletzt Wallmann, Johannes: Zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts.

⁷ Gleichwohl vertraten Vertreter der lutherischen Orthodoxie seit Beginn des 17. Jahrhunderts Ansätze zur innerkirchlichen Reform („Reformorthodoxie“), von der Impulse auf den entstehenden Pietismus ausgingen.

⁸ Vgl. Deppermann, Andreas: Spener, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus in Frankfurt am Main. Matthias, Markus: Collegium pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch.

⁹ Vgl. Berger, Peter L. et al.: The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge; und Berger, Peter L.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion.

tikel.¹⁰ Hinzu kam, dass sich nicht nur Laien unterschiedlicher sozialer Herkunft (Bürger, Handwerker, Bauern), sondern auch Frauen für die Veranstaltungen interessierten. Sämtliche Aspekte erregten Anstoß ob ihres theologischen Konfliktpotentials und ihrer Infragestellung gesellschaftlicher Standes- und Rollenverständnisse.¹¹ So sprach man dann um 1690 auch von „pietistischen Unruhen“ in einigen mitteldeutschen Städten und Edikte gegen pietistische Umtriebe wurden erlassen. Die weltliche wie auch die geistliche Obrigkeit sah sich mit Formen von Nonkonformismus konfrontiert, auf die es zu reagieren galt.

Analytische Kategorie: Nonkonformismus

Als Begriff konstituiert sich „Nonkonformismus“¹² maßgeblich über seine Ablehnung des Konformismus. Zuerst bedarf es offenbar der Konstatierung einer Norm, von der es dann in der Folge eine Abweichung festzustellen gibt. Der Zugang zum Phänomen erschließt sich damit über einen konflikt- sowie einen handlungstheoretischen Rahmen: Als Nonkonformismus können nur Situationen erfasst werden, in denen sich mindestens zwei Lager gegenüberstehen; Konflikt heißt dabei nicht zwangsläufig Eskalation, auch Aushandlungsprozesse verlaufen konflikthaft, da alle beteiligten Parteien an der möglichst vorteilhaften Durchsetzung ihrer Position interessiert sind und einer der Kombattanten mit mehr Macht über den Diskurs ausgestattet ist (darin äußert sich die konstituierende Norm).

Handlungstheoretisch ist der Zugang insofern, als dass das Suffix, anders als etwa im Falle der (Non-)Konformität, einen Anspruch auf Systematizität und/oder Ostentativität erhebt: Nicht zufällig und aus einer Laune wird man Nonkonformist, wie man sich aus Unwissenheit nonkonform verhalten kann, sondern mit Bedacht und oft auch einem Interesse an Performanz und Repräsentativität der eigenen nonkonformistischen Handlung, geschehe diese nun schriftlich oder als öffentlicher Akt. Die abweichende Handlung hat damit einen Zweck, sie ist zielgerichtet in dem Sinne, dass es nicht primär um die Unlust an Konformität geht. Der (v. a. radikale) Pietismus hat ein weites Spektrum abweichender Handlungen hervorgebracht: So mied der Schmied Christoph Tostlöwe den Gottesdienst und die Sakramente, weil er das Zusammensein mit den „Verderbten“ und seine eigene spirituelle Gefährdung

¹⁰ Oder: Im Falle desinteressierter Pfarrer handelten Laien eigenmächtig und organisierten Konventikel, in denen auch die Bibel ausgelegt wurde. Dies widerfuhr bereits Spener, als sich Teile seines Frankfurter Konventikels als „Saalhofpietisten“ zunehmend von der Kirchengemeinde separierten. Vgl. dazu Deppermann, Andreas: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, v. a. S. 98-125 sowie S. 180-189.

¹¹ Vgl. Lehmann, Hartmut: Grenzüberschreitungen und Grenzziehungen im Pietismus.

¹² Vgl. dazu die im Kontext des DFG-Garduiertenkollegs „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“ an der Universität Leipzig entstandenen Arbeiten, etwa jüngst: Kleine, Christoph: „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie. Das entsprechende Heft der Zeitschrift für Religionswissenschaft erschien als Themenheft.

durch das gemeinschaftlich mit jenen genossene Sakrament fürchtete.¹³ Doch ging seine Ablehnung weiter: Seine donatistische Kritik an Pfarrer und Gemeinde führte zur Ablehnung eines transzendenten Sakramentsverständnisses, d. h. zur Ablehnung der Heilsrelevanz jeglicher sakramentaler Akte, und damit zur Absage an den Klerus als geistlichem Stand. Zudem begann er, diese Einsicht kundzutun – in Sendschreiben und Vermahnungen sowohl an das kirchliche Personal als auch an in seinen Augen sündhaft lebende Nachbarn. Andere bedienten sich regelrechter Predigtstörungen, die von lautem Räuspern oder Lachen über Zwischenrufe bis hin zu offener Gegenrede reichten.¹⁴ In den 1760er Jahren demonstrierte Tostlöwes Enkel Joseph, ebenfalls ein Dorfschmied im Leipziger Umland, seine Distanz zur Amtskirche mit drastischeren Mitteln: Er hielt nicht nur sich und seine Familie von Kirche und Schule fern,¹⁵ sondern missachtete auch die Sonntagsruhe, indem er während des Gottesdienstes seinem geräuschvollen Handwerk nachging. Da sich die Schmiede in unmittelbarer Nähe zur örtlichen Kirche befand, konnte er sich der Wirkung seines Handelns gewiss sein.¹⁶ Und diese Zweckgerichtetheit verdichtet die Nonkonformität zum Nonkonformismus, zu einer Performanz seiner Auffassungen von Gemeinde, Pfarrer und Gottesdienst.

Nonkonformismus als Instrument im religionsgeschichtlichen Forschungsfeld verortet zu finden, resultiert aus zwei Umständen: einerseits der Pragmatik, rekonstruktiv sowohl Akte der Abweichung als auch ihren Ausgang thematisieren und damit Entwicklungspfade abzeichnen zu können. Diese Pfade können das gesamte Kontinuum von Fallkonstitutionen berücksichtigen, von Konfrontation und Sanktion bestimmter Nonkonformismen und ihrer Träger bis hin zu Integration oder gar gesamtgesellschaftlichem Wandel zugunsten des Nonkonformismus. Auf individueller Ebene rangiert das Feld vom Ende als Märtyrer über Klandestinität und Konzilianz bis hin zu Reintegration. Christoph Tostlöwe mag hier nochmals der Illustration dienen: Über seine Devianz beschwerte sich der betroffene Pfarrer beim Konsistorium, das eine Untersuchung anstrebte. Die Prozessakten zeigen deutlich die Überzeugung des Laien, mit seiner Kritik an Klerus und Gemeinde im Recht zu sein. Trotzdem lenkte er, bedroht mit Landesverweis und damit der Infragestellung seiner wirtschaftlichen und physischen

¹³ Vgl. Eißner, Daniel: Zum Verhältnis religiöser Autonomieerklärung.

¹⁴ Zur Vielfalt dieser Praktiken vgl. Hase, Thomas: Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des protestantischen Nonkonformismus, v. a. S. 239 ff.

¹⁵ Verdacht erregte v. a. die Tatsache, dass der Schmied seine Kinder von der Schule fernhielt. Vgl. dazu Hase, Thomas: Anmerkungen zur Geschichte des religiös begründeten Schulboykotts in Deutschland, S. 87. Über die konstante Neigung der Familie Tostlöwe zum Nonkonformismus siehe Eißner, Daniel: Religiöser Separatismus im Umland Leipzigs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

¹⁶ Von der Wirksamkeit dieses Verhaltens zeugen die Schreiben des Pfarrers an den Superintendenten aus den Jahren 1763 und 1764, in denen er die negativen Auswirkungen auf die Gemeinde schilderte. Auszüge finden sich bei Leube, Hans: Pietistisch-separatistische Bestrebungen in und um Leipzig, S. 54-56.

Existenz, ein und kehrte in den Schoß der lutherischen Kirche zurück. Zugleich zeigen die Quellen, dass er seiner Überzeugung treu blieb: Er las *privatim* weiter fromme Traktate, legte die Bibel selbständig aus, korrespondierte und traf sich weiterhin regelmäßig mit Pietisten und schrieb noch 1695 vom „große[n] Steinhauß, welches ich für keine Kirche halten kann, wenn nicht die rechte wahre Kirche nemlich rechtläubige Herzen darinnen zu finden sind“.¹⁷

Andererseits ist die historische Verortung des Nonkonformismus eine Folge modernetheoretischer Implikate, wobei Vormoderne und Moderne einander und in ihrer Symptomatik dichotom gegenübergestellt werden. Demnach zeichnen sich moderne Gesellschaftsformationen durch ihre aus weltanschaulichem Pluralismus geborene Dynamik aus; die Vormoderne dominiere dementsprechend ihre ständische Stasis und eine hohe weltanschauliche Kohärenz.¹⁸ Das äußere sich u. a. in einem hohen Maß an Konformitätszwang: Durch die geringe Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche durchdringe die Religion das gesamte gesellschaftliche Leben und habe umfangliche Möglichkeiten, auf ihre Mitglieder zwingend, sanktionierend und normierend einzuwirken. Die Möglichkeit, sozialer Abweichung durch leibliche Strafen zu sanktionieren, demonstriere diese Zugriffsmöglichkeiten. Die moderne Gesellschaft dagegen habe durch ihre Differenzierung diese Optionen verloren: Meinungen koexistieren, ohne dass eine Dominante in der Lage sei, ihre Konkurrenten zu verdrängen. Peter Berger dachte diese Situation bekanntlich so weit, dass er von einem „Zwang zur Häresie“ in verschiedenen gesellschaftlichen Konformitätsräumen sprach.¹⁹

Allerdings ist der Schluss von der Pluralität der Lebens- und Glaubensformen sowie der Allgegenwart der Häresie auf das Ende des (Non-)Konformismus zu kurz: Denn obwohl Abgrenzungsstrategien in einer pluralisierten Lebenswelt oft ins Leere laufen, ihnen also die Funktionen abhandenkommen, die eigene Identität in der Konfrontation zu schärfen sowie die Dichotomie der Weltsicht in der folgenden Sanktion bestätigt zu sehen, so wäre doch die Annahme des Endes gesellschaftlichen Zwangs vorschnell, denn auch Pluralität und Toleranz finden innerhalb bestimmter Parameter statt. An Berufseinschränkungen, die aus der Performanz bestimmter Weltsichten resultieren, kristallisiert sich das eindrücklich – sei es nun das Kopftuch muslimischer Lehrerinnen oder sei es die Beschränkung, als Angestellter im öffentlichen Dienst keiner vom Verfassungsschutz beobachte-

¹⁷ Erklärung Christoph Tostlöwes an sämtliche Herren des Konsistoriums Merseburg, 23.06.1695 (SUB Göttingen, Acta pietistica Vol. VI, No. 30, o. P.). Der Hufschmied hat seine „mentale Separation“ (Thomas Hase) aufrechterhalten und sich nur äußerlich wieder eingefügt. Auf die sich durch Privatheit eröffnenden individuellen Handlungsspielräume auch in ständischen Gesellschaften verwies jüngst Eißner, Daniel: Religiös auffällige Handwerker um 1700. Zur religiösen Selbstermächtigung in der Frühen Neuzeit.

¹⁸ Vgl. Berger, Peter L.: Sacred Canopy.

¹⁹ Vgl. Berger, Peter L.: The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation.

ten Vereinigung anzugehören.²⁰ Die Annahme, gesellschaftlicher Zwang und Zwang zur Häresie schlossen sich aus, greift zu kurz, denn gesellschaftliche Integration im Sinne einer normativen „Programmierung“ ist in restriktiven wie auch liberalen sozialen Rahmungen gleichermaßen nachweisbar. Dabei variieren sicherlich die Effektivität und die Reichweite der dazu zur Verfügung stehenden Mittel in nicht unbeträchtlichem Maße, so dass sich unterschiedlich große Spielräume für Pluralität bzw. Toleranz bilden.

Ein weiterer Aspekt des Konzepts Nonkonformismus, den die diachrone Perspektive verdeutlicht, ist sein kulturdynamisches Potential: Sowohl tolerierte alternative Lebensentwürfe als auch sanktionierte nonkonformistische Lebensentwürfe als erzwungene Konfrontation der gesellschaftlichen Mehrheit mit einer ostentativ anders agierenden Minderheit beinhalten die Möglichkeit des Wandels. Diese Dynamiken werden besonders in diachroner Betrachtung sichtbar. Nonkonformismus ist damit nicht nur gesellschaftliche Nische und *counter culture*, sondern kann auch Motor und Anzeiger gesellschaftlichen Wandels sein. Allerdings ist Nonkonformismus nicht zwangsläufig Avantgarde; das bindet die bewusste Abweichung zu stark an teleologisierende Modernisierungs- und Säkularisierungskonzepte: Indem etwa die nichttolerierten Minderheiten (Pietisten, Inspirierte, Separatisten, Labadisten, Täufer etc.) für sich Toleranz unter dem Banner der Gewissensfreiheit einfordern, stilisiert die Forschung sie vereinzelt zu Vorboten religiöser Individualisierung und der Säkularisierung im Sinne der religiösen Privatisierung und der staatlichen Neutralität in Religionsfragen.²¹ Religiös motivierte Kritik an der institutionellen Verfassung von Staat und Kirche wird so zum Fanal gesellschaftlicher Kritik.²² Andererseits dient die Betonung des religiösen Moments der Kritik ebenso schlüssig als Beleg für Desäkularisierungsmotive, welche etwa die Transformation religiöser Praxis zu einem Signum der Moderne machen und die Wiederkehr (bzw. Transformierung) der Religion postulieren.²³ Beides scheitert letztlich an den teleologischen Momenten dieser Großnarrationen.²⁴

²⁰ Dabei zielt das Kopftuchverbot nicht auf die nicht grundgesetzkonforme Gesinnung der Trägerin ab, sondern auf den „objektiven Empfängerhorizont“, also auf Assoziationen der gesellschaftlichen Mehrheit mit einem konkreten religiösen Symbol – in diesem Falle dem Kopftuch als „ein[em] politische[n] Symbol des islamischen Fundamentalismus [...], das die Abgrenzung zu Werten der westlichen Gesellschaft, wie individuelle Selbstbestimmung und insbesondere die Emanzipation der Frau, ausdrückt“ (ArbG Herne, 07.03.2007, Az. 4 Ca 3415/06, Z. 38).

²¹ Vgl. Koch, Walter: Der Pietismus im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken; Hoffmann, Barbara: Radikalpietismus um 1700.

²² Vgl. Scharfe, Martin: Fromme Rebellen; Fritz, Eberhard: Urchristliches Ideal und Staatsraison.

²³ Z. B. Roy, Olivier: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen; Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.

²⁴ Vgl. dazu Koschorke, Albrecht: „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“.

Pietismus als Nonkonformismus

Der Pietismus als innerkirchliche Erneuerungsbewegung und theologischer Reformdiskurs ist als Gegenstand religionswissenschaftlicher Nonkonformismusforschung wenig interessant. Zwar mögen der Umgang einzelner Theologen miteinander oder die Beziehungen einzelner Pfarrer mit ihren Gemeinden oder ihrem Superintendenten konflikthaft verlaufen sein, doch zeichnet sich das Phänomen im innerkirchlichen und damit professionalisierten Rahmen als durch hierarchische Gegebenheiten strukturierter Diskurs ab; offene Negationen der gesamten Ordnung finden sich innerinstitutionell naturgemäß selten.²⁵

Ganz anders zeigt sich die Situation an den Rändern und jenseits der institutionellen Grenze. Anstelle berufsständisch theologischer Sorge um die Verfassung der Kirche bzw. der Christenheit tritt bei engagierten Laien zum einen die sehr konkrete Sorge um das eigene Seelenheil und zum anderen eine offene und offensive Kritik an der Institution, die sich nicht durch karrieristische oder ökonomische Rücksichten an ihrer Rigorosität gehindert sieht. Nicht zufällig neigt die Kirchengeschichte mit ihren Etiketten – radikaler, separatistischer oder schwärmerischer Pietismus – dazu, deutliche sprachliche Grenzen zu ziehen zwischen dem theologischen „Kernphänomen“ und den vermeintlichen Irrungen und Wirrungen, die sich aus kirchengeschichtlicher Sicht vor allem abseits des definitorisch eingehetzten Spener'schen Reformprogramms manifestierten.²⁶ Das zeigt einerseits das legitimatorische Interesse ekklesiologischer Definitionen – nämlich die binnenkirchlichen Prozesse zum Kern der Reform zu machen und so ihre positiven Folgen als Leistung der strukturellen Akteure, der eigenen Berufsgruppe des lutherischen, theologisch geschulten Klerus, zu vereinnahmen. Andererseits künden die definierten Grenzen von dem Bestreben, alle als wenig vorteilhaft oder gar problematisch identifizierten Teile der Geschichte zu exkludieren – und ihnen als Separatismus, als radikale (lies: überstrapazierte) Form oder als Schwärmerei²⁷ die Beteiligung am Phänomen streitig zu machen. Das Potential konflikttheoretischer Zugänge zum Gesamtphänomen zeichnet sich hier ab: Es beginnt damit, die heuristische Kategorie Pietismus ihrer administrativen Grenzen zu entledigen und als historische und soziale Formation jenseits institutioneller Bannmarken greifbar zu machen. Das ermöglicht überhaupt erst den sozial- und kulturwissenschaftlichen Zugriff auf das Objekt.

²⁵ Dabei kam es durchaus zu biografischen Brüchen, wenn pietistische Theologen und vielmehr Theologiestudenten mit den ständischen Grenzen des Theologenberufs brachen und sich aufgrund ihrer Frömmigkeit beruflich umorientierten bzw. umorientieren mussten, da sie für Pfarrstellen unvermittelbar waren. Beispiele hierfür sind die 1690 ergangenen Anstellungsverbote für im Pietismus engagierte Leipziger Studenten sowie die Amtsniederlegung Gottfried Arnolds.

²⁶ Der Forschungsstand zur fortdauernden Diskussion um die Bestimmung des „radikalen Pietismus“ lässt sich nachvollziehen bei: Wolfgang Breul et al. (Hg.): *Der radikale Pietismus*.

²⁷ Die Analogie zur Reformation liegt auf der Hand. Vgl. dazu: Fast, Heinold (Hg.): *Der linke Flügel der Reformation*.

An dieser Stelle sei kurz die Feststellung kommentiert, dass die Abgrenzung zur Theologie als Konstituens der Religionswissenschaft nicht mehr genüge (Vorwort in diesem Band, S. 8). Dem ist zuzustimmen (und vielleicht ist die Frage anzuhängen, ob dies je genügt habe), doch ergibt sich diese Situation aus mehreren Umständen, die mit der (Selbst-)Verortung der Disziplin in ihrer akademischen Entwicklung zu tun haben: Zum einen resultiert die geringe identitäre Relevanz der Theologie aus einer Verlagerung religionswissenschaftlichen Arbeitens auf Kontexte, in denen Konflikt- oder Konkurrenzkonstellationen nicht auftreten; Günter Kehrer sprach von einer „unausgesprochenen Arbeitsteilung“, welche die Religionswissenschaft vornehmlich auf nichtchristliche Themen beschränke.²⁸ Zu dieser thematischen Differenzierung kommen sowohl die Fokussierung auf gegenwartsbezogene Themen, die dementsprechend mit sozialwissenschaftlichem Methodenrepertoire erfasst werden, so dass sich hier eher die Notwendigkeit der Selbstverortung als Disziplin im Vergleich mit anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen ergibt,²⁹ als auch Entwicklungen innerhalb der Theologie, speziell der Religions-/Kirchensoziologie und Kirchengeschichte, die sich zunehmend als sozialwissenschaftliche resp. historische Disziplinen verstehen und weniger als primäre Träger des Verkündigungsauftrags.³⁰ Trotzdem zeigen sich gerade an Gegenständen, die sowohl das Interesse der Theologie als auch der Religionswissenschaft finden, nach wie vor deutlich die unterschiedlichen fachkonstitutiven Perspektiven auf den Gegenstand: Neben dem Pietismus (und den aufgeworfenen Fragen von Inner- vs. Außerkirchlichkeit und Reformorientierung vs. institutionentranszendierenden Dynamiken des Phänomens) seien das Feld neuer Religionen bzw. das sich stratifizierende Feld freikirchlicher und charismatischer Bewegungen und die antike Religionsgeschichte mit Fokus auf das frühe Christentum genannt.

Wie bereits angemerkt, entwickelten die pietistischen Laien recht bald ein ausgeprägtes Eigenverständnis als religiöse Akteure;³¹ dies wiederum verursachte Dynamisierungen im religiösen Feld. Hinzu kommen gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse des 17. Jahrhunderts, die sich im Pietismus spiegeln und den Laien nicht nur neue Kommunikationsräume, sondern auch Rezeptionsmöglichkeiten verschafften: Sowohl die Alphabetisierung als auch die Ausweitung des Buchmarkts ermöglichten den Laien den Anschluss an theologische Diskurse und damit an professionelle Bibelexegese und Frömmigkeitsliteratur. Die juristische Verhandlung von Multikonfessionalität, seit 1648 mitteleuropäischer *status*

²⁸ Vgl. Kehrer, Günter: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen, S. 103. Dabei erhalten in jüngster Zeit innerchristliche Entwicklungen, etwa im evangelikalen oder pfingstlerischen Spektrum, zunehmend die Aufmerksamkeit religionswissenschaftlicher Forschung.

²⁹ Diese Notwendigkeit wird von einigen Vertretern der Disziplin bekanntlich negiert.

³⁰ Zum Spektrum theologischer Haltungen in der Frage vgl. Jaspert, Bernd (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft.

³¹ Vgl. Eißner, Daniel: Religiös auffällige Handwerker.

quo, findet sich in den Forderungen der wegen ihrer pietistischen Haltung Verfolgten nach Gewissensfreiheit.³²

Hier zeichnet sich somit ein Milieu ab, das in Konflikt mit der Mehrheitsgesellschaft und ihren lutherisch-orthodoxen Hütern geriet. Dies konnte sich äußern durch praktische Abweichung (etwa Abstinenz von Gottesdienst und Abendmahl bzw. ostentativ alternative Tätigkeit wie Sonntagsarbeit), lautstarke bzw. schriftliche Kritik an der laschen Amtsführung und Kirchengleichheit des Pfarrers, den sich bald ausbildenden pietistischen Kleidungsstil oder die zeitgenössisch als anstößig empfundenen Sitten, sich zu duzen, Männer und Frauen gemeinschaftlich im Bibelkreis zusammenzuführen und dabei auch Frauen das Wort zu gestatten.³³ Hierzu zählen aber auch dogmatische Differenzen, die entweder intern kommuniziert oder in Vermahnungsschreiben, Manuskripten und konsistorialen Selbstverteidigungsschriften publik wurden: Negation der Leitkompetenz der Geistlichen, Ablehnung der Heilsrelevanz der Sakramente, eschatologische Annahmen (verbunden mit der Überzeugung eigener Rechtfertigung).³⁴

Gleichzeitig ergänzt sich dieser Konflikt, der von der Mehrheitsgesellschaft an die nonkonformen Subjekte herangetragen wurde und sich als Zwang bzw. Sanktionsandrohung mit dem Ziel der verhaltensbezogenen Konformierung und gesellschaftlichen Reintegration äußerte, maßgeblich durch die Binnensicht der Sanktionierten, die gerade durch ihr Beharren und ihren Eigensinn von diesem Konflikt lebten – und dadurch ihre Nonkonformität zum Nonkonformismus steigerten. Gerade im Milieu des radikalen Pietismus wurde die Abgrenzung von der als verdrängt empfundenen Mehrheitsgesellschaft zunehmend ein Wert an sich: Kritik und Sanktion wurden zu Signa der Richtigkeit der eigenen und der Falschheit der abgelehnten Auffassungen. Die Verfolgung verifiziert eindrücklich die Interpretation der eigenen Situation als Moment der Endzeit, in der die „wahre Kirche“ klein und verfolgt der satanischen Übermacht gegenübersteht. Kritik und Sanktion bedeuten in dieser hochgradig symbolistischen Konstruktion nicht weltanschauliche Differenzen, die Anlass zur Diskussion geben können, sondern bestätigen vielmehr den Antagonismus zwischen eigenem Verhalten und gesellschaftlichem Fehlverhalten. Zugleich terminieren sie die Zeit der Verfolgung und öffnen den Blick auf ein

³² Hier konnten sie sich argumentativ auf die „Schwärmer“ des Reformationsjahrhunderts berufen. Vgl. dazu Deppermann, Klaus: Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung.

³³ Zur Diskussion um die Aktivität der Frauen im pietistischen Konventikel vgl. Martin, Lucinda: Möglichkeiten und Grenzen geistlicher Rede von Frauen in Halle und Herrnhut; Albrecht, Ruth: Chancen und Grenzen der Idee des geistlichen Priestertums für Frauen.

³⁴ Dabei führte nicht nur die streng dualistische Annahme eigener Errettung und Verdammnis der mehrheitlichen Umwelt zum Konflikt mit der Orthodoxie, sondern auch die genteilige Annahme der *Apokatastasis panton*, eine Vorstellung der millennialistischen Wiederbringung und Allversöhnung aller Dinge, wie sie etwa im Kreis des Ehepaares Petersen kursierte. Vgl. dazu Meier, Marcus: Horch und Petersen. Die Hintergründe des Streits um die Apokatastasis im radikalen Pietismus.

baldiges Ende des Konflikts zugunsten der Minderheit, der das Ende der Bedrückung und der reichliche Lohn für die Standhaftigkeit zugesichert wird.

Hinzu kommt ein binnenkommunikatives Moment, das neben die gegenseitige Bestärkung und die Erinnerung an die unmittelbar bevorstehende Umwälzung aller Dinge tritt: Die mit Sanktionen verbundenen Anfechtungen wurden innerhalb des Milieus zu einer wertvollen Ressource von Sozialprestige transformiert. Sanktionen erfolgreich (die pietistischen Werte aufrechterhaltend) durchlitten zu haben bzw. diese durch Ausweisung oder Haftstrafen zu erleiden, erhob die Akteure – umgab sie mit der Aura des Helden- resp. Märtyrerhaften, dem „Adel der Verfolgung“. Die Betroffenen bzw. die ihnen Nahestehenden waren begehrte Korrespondenzpartner und Herbergsgäste, sie waren Gegenstand karitativer Aktivität, ihr Urteil in religiösen wie praktischen Fragen war gefragt.³⁵ Denn obwohl – oder gerade weil – es im Normalfall nicht zur Eskalation kam, indem Kompromisse gefunden wurden und Abweichler wie Christoph Totstlöwe öffentlich widerriefen, führte dieses seltene und teure Sozialprestige zu einem regelrechten internen Überbietungswettbewerb performativer Standhaftigkeit, der die Identitätskonstruktion maßgeblich auf die äußerliche Bestätigung durch Ablehnung stützte.

Appliziert man also das Konzept des Nonkonformismus auf ein soziales Phänomen wie den radikalen Pietismus, fokussiert man weniger einen konkreten Moment. Vielmehr lohnt der Blick entlang eines zeitlichen Kontinuums, innerhalb dessen sich verschiedene dynamische Mechanismen und Prozesse der Identitätskonstruktion rekonstruieren lassen. Im konkreten Falle verbinden sich so im radikalen Pietismus verschiedene Motive zu einem Cluster, in dem abweichendes Verhalten systematisch performiert und evoziert wird und dies die Eigenwahrnehmung als Gegenkultur trägt.³⁶ Zu diesen Motiven zählen die Erwartung der Wiederkehr Christi und damit verbundene eschatologische Erwartungen (Parusie), allen voran die Frage nach dem eigenen Ergehen im Weltenlauf. Beantwortung findet diese im Motivkomplex der Bewährung gegenüber Anfeindungen und Anfechtungen, der binnendiskursiv durch die Beleihung mit Sozialprestige aufgewertet wird. Gleichzeitig verifiziert dies die Ausgangsinterpretation des bevorstehenden Weltendes. In dieser Selbstverortung, sich in einer fundamentalen Krisensituation zu befinden und einer Minderheit anzugehören, die dies korrekt interpretiert, keimt das zentral auf diese Dichotomie fußende Selbstbewusstsein eigener Erwähltheit (wobei sich empirisch auch kontinuierlich Selbstzweifel finden)³⁷.

³⁵ Diejenigen, die sich auf prophetische Eingabe beriefen, erhielten im pietistisch-separatistischen Milieu höheres religiöses Prestige. So wurde der prophetische Perückenmacher Johannes Tennhardt (1661-1720) beständig konsultiert. Vgl. dazu Braun, Friedrich: Joh. Tennhardt. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus.

³⁶ Grundlegend für das Konzept der Gegenkultur sind die Arbeiten von John Milton Yinger. Überlegungen zur Adaption auf die Situation des Pietismus finden sich bei Hase, Thomas: Askese und Protest.

³⁷ Die Nähe zu den von Max Weber beschriebenen Protestanten bzw. deren Zweifel über die eigene Erwählung resp. Verdammnis kommt nicht von ungefähr; Weber rekurriert auf die

In direkter Folge stellt sich den Betroffenen die Frage des Umgangs mit der uninformierten Mehrheit; religionsgeschichtlich einschlägig bieten sich hier Mission, der forcierte Versuch, aus den „Lauen“ erweckte „wahre Christen“ zu machen, und die Isolation, die Meidung jeglichen Kontakts mit der Welt, an. Beide Wege agglutinieren weitere Motive und Topoi: So zieht der Anspruch der Mission unweigerlich Konflikte mit den Hütern der Orthodoxie nach sich, ist sie doch, weil von Laien verfolgt, zwangsläufig mit der Kritik an der Institution Kirche und vor allem mit der Usurpation von Autorität und Legitimation verbunden, die sich häufig in Form charismatischer Herrschaft zeigt. Ein weniger konfliktreiches missionarisches Feld boten dagegen die außereuropäischen Gebiete. Hier profilierten sich etwa die Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs oder die von den Franckeschen Stiftungen ausgehende Indienmission in Tranquebar.³⁸ Darüber hinaus bietet der isolationistische Weg eine Vielzahl verschieden konsequenter Umsetzungen: gottesdienstlicher Separatismus, die Häufung von Pietisten in Toleranz gewährenden Regionen (Isenburg-Büdingen, Wetterau, Altona), die „Sammlung der Frommen“ in Siedlungen, aber auch die Emigration in kirchlich und administrativ unkontrolliertere Regionen. Ziele der pietistischen Emigration waren sowohl Südrussland und der Kaukasus als auch die amerikanischen *frontiers* des Mittleren Westens.³⁹ Gottesdienstlicher Separatismus und Abendmahlverweigerung wiederum, die nicht selten am Anfang radikalpietistischer Karrieren standen, speisen sich aus donatistischen Gedanken über den Wert „unrein“ gespendeter Sakramente bzw. ihre Heilsrelevanz, wenn Heil aus Frömmigkeit und kontinuierlicher Bewährung resultierte. Die Pfingstbewegung vorwegnehmend, institutionalisiert sich im Umfeld des Pietismus bereits um 1700 die Idee der individuellen Erweckung, die dem Gläubigen über seine Erwählung Gewissheit zu verschaffen vermag. Wie im pfingstlerischen Christentum auch bildet sich im Pietismus sehr schnell ein fester Kanon an Topoi und Motiven, die den Ablauf einer solchen Erweckung psychisch und physisch markieren und begleiten. Und ebenfalls dem pfingstlerischen Erweckungsbegriff korrespondiert der Erwartungsdruck des Erweckungserlebnisses als Ausweis der persönlichen Erwählung und damit Rechtfertigung.⁴⁰

Pietisten in seiner „Protestantischen Ethik“. Vgl. Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

³⁸ Vgl. Teigeler, Otto: Die Herrnhuter in Russland; Liebau, Heike: Das Hallesche Waisenhaus und die Tranquebarmission.

³⁹ Vgl. Deppermann, Klaus: Pennsylvanien als Asyl des frühen deutschen Pietismus; Ehmer, Hermann: Der ausgewanderte Pietismus. Ferner Schippan, Michael: Der Beginn der deutschen Rußlandauswanderung im 18. Jahrhundert.

⁴⁰ Bekanntlich trennen sich hier die Lutheraner von den von Weber thematisierten Calvinisten: Während Letztere nur auf ihre Prädestination zur Gnade hoffen können und das Grübeln mit rastloser Erwerbsarbeit kompensieren, bleibt Ersteren die Hoffnung, durch gute Werke zur Gnade zu gelangen. Zum Erwartungsdruck der Gnadenwahl durch ein persönliches Erweckungserlebnis speziell in Halle vgl. Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt; Wendland, Walter: Die pietistische Bekehrung.

Dabei ist die räumliche oder soziale Flucht vor der Welt nur eine Seite der Reaktion auf die Dichotomie der Welt: Zugleich prägt den Pietismus eine enorme binnenkommunikative Dichte. Das Netzwerk manifestiert sich in umfangreichen Korrespondenzen, die durch persönliche Beziehungen noch intensiviert wurden, in gegenseitigen Referenzen sowie in einem Literaturkanon, der den intellektuellen Rahmen des Netzwerkes lieferte. Alle Dimensionen stabilisierten die Diskursgemeinschaft über den direkten Bezug aufeinander hinaus als Teil der „wahren Kirche“ hinaus zu einer *imagined community*.⁴¹ Die stete kommunikative Bestätigung der alternativen kognitiven und normativen Ordnung der Welt – durch direkte Bestärkung, aber auch indirekt durch die Zirkulation passender Episoden verfolgter Glaubensgenossen – festigte die pietistische *community* beträchtlich.

Einheit und Differenz – Zum Mehr-Ebenen-Modell von Religion

Der Vergleich der verschiedenen Ansätze, die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene unter religionswissenschaftlichem Bezug zu erfassen, zeigt einerseits eine relativ unproblematische bzw. unproblematisierte Einigkeit darüber, was unter Mikro- und Meso-Ebene zu verstehen ist: Man blickt auf das Individuum und auf religiöse Organisationen. Auf bestehende, aber aufzulösende Differenzen im Verständnis dessen, was unter Organisation konkret zu verstehen sei, wird hingewiesen (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 20). Diese Eindeutigkeit spiegelt sich auch in der Betrachtung des nonkonformistischen Pietismus: Sowohl seine individuellen als auch seine kollektiven Formen sind historisch rekonstruierbar; im Kollektiven finden sich einerseits organisierte Einheiten (Gemeinden, Kommunen), andererseits auch labile, aber quellenmäßig fassbare Diskurszirkel, Debatten über Kerntexte und natürlich persönliche und Korrespondenznetzwerke.⁴² Auf sämtliche Vergemeinschaftungsformen lassen sich entsprechende Methoden und Forschungsmöglichkeiten applizieren.

Viel komplizierter gestaltet sich dagegen aufgrund der terminologischen Unklarheiten die Betrachtung der Makroebene. Schon die beiden angesprochenen Modelle von Caillé und Stark/Finke zuzüglich des diskutierten Vorschlags zeigen die enorme Disparität dessen, was jenseits direkt empirisch zugänglicher Größen operationalisiert und theoretisiert werden soll: Zeichnet sich im Vorschlag von Jödicke und Lehmann die direkte Affiliation zur sozialwissenschaftlichen Forschung ab, indem die Makroebene die gesellschaftliche Totalität repräsentiert und die Verbindungen religiöser Akteure zu anderen individuellen wie kollektiven Akteuren betont werden, so flüchten sich Stark und Finke in den postulierten „Markt“ oder in die synthetischen Größen „Tradition“ und „Kultur“. Mehr noch tut dies

⁴¹ Vgl. Mettele, Gisela: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation; Eißner, Daniel: Der Pietismus – Eine *imagined community* im Untergrund?

⁴² Vgl. dazu Deppermann, Andreas: „Laßet unß gute correspondentz unterhalten“.

Caillé, wenn er auf das Religiöse als „l'ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants avec l'ensemble des entités invisibles“⁴³ abhebt.

Der Blick darauf, was mit Caillé als Makroebene einer Betrachtung des non-konformistischen Pietismus zu identifizieren sei, verdeutlicht die Disparität bildlich: Die antiutilitaristische Bewegung abstrahiert das Religiöse wie Durkheim und Mauss zu einer gesellschaftlichen Konstante, auf eine spezifische Art der Beziehungen der Menschen zu in irgendeiner Art nicht verfügbaren Partnern.⁴⁴ Das mag man definitorisch am Essentialismus vorbeiführen können; für (weitere) analytische Kategorien scheint hier vorerst aber wenig Platz zu bleiben. Denn die theoretische Freistelle, an welcher der Nonkonformismus als Instrument anzusetzen hätte, ist bereits besetzt: Ihr Credo ist die Gabe, die zur Basis gesellschaftlichen und individuellen Handelns gemacht wird.⁴⁵ Anschlussmöglichkeiten für alternative Perspektiven finden sich hier naturgemäß schwierig, da es ganz offenbar nicht im Sinne des holistischen Entwurfs ist.

Ebenso kompliziert ist die Betrachtung Starks und Finkes, allerdings hier vor allem aufgrund der Unbestimmtheit der Makroebene: Tradition/Kultur und Markt eröffnen völlig verschiedene Perspektiven auf den Gegenstand Religion. Der Verweis auf die religiöse Tradition resp. Kultur eröffnet eine diachrone Perspektive und darauf, dass konkrete Entwicklungen und Zusammenhänge – etwa die Kritik an der Rechtmäßigkeit klerikaler Autorität, die eschatologischen Erwartungen oder die Emigration – in einem relativ festen kulturellen Rahmen stattfinden und diesen Rahmen als Ressource für aktuelle Deutungen wie konkretes Handeln nutzen.

Das historische Handeln radikalpietistischer Separatisten reiht sich so in eine Religionsgeschichte der *longue durée* ein; es lassen sich etliche zur Verfügung stehende traditionale und frömmigkeitskulturelle Ressourcen abendländischen Christentums rekonstruieren, wobei Kontinuitäten wie Diskontinuitäten aufscheinen. So verstärkt sich im Kontext der nachreformatorischen Frömmigkeitsbewegungen der bis heute im Protestantismus gängige kleruskritische Topos, der sich seit dem frühen Christentum über die Jahrhunderte hinweg nachverfolgen lässt und prominente Höhepunkte nicht nur in Luther und Calvin, sondern bereits in Jan Hus und den Waldensern hatte.⁴⁶ Doch nicht nur der Rekurs auf historische Vorläufer (zu denen gelegentlich sogar genealogische Verbindungen gesucht werden) wirkt als Legitimitätsressource und bindet auf einer christentums-

⁴³ Vgl. Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 19 (zit. n. Caillé, Alain: *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragmentes d'une sociologie générale*, Paris 2009, S. 78). Zu M.A.U.S.S. vgl. Caillé, Alain: *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. Moebius, Stephan: *Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe*; Caillé, Alain: *Weder methodischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe*.

⁴⁶ Vgl. Arnold, Gottfried: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*. Dort findet sich etwa die Feststellung, „die tyrannisierende Clerisey hat aufs greulichste die theuersten Zeugen Jesu Christi als Ketzer angeklagt“ (zit. n. Raupp, Werner: *Arnold, Gottfried*).

kulturellen Ebene das konkrete Phänomen makrotheoretisch ein. Vielmehr zeigen die virulente donatistische Position und die Betonung der Wirkung des heiligen Geists (Pneuma und Charisma), dass solche Kulturmuster auch abseits der traditionellen, kirchlich geförderten Struktur und gar in Opposition zu ihr überlebensfähig sein können, indem sie regelmäßig aktualisiert empirisch greifbar werden. Die Frage, ob solche Kontinuitäten in Form genealogisch verwandter Ressourcen auftreten oder ob sie sich innerhalb des tradierten Korpus als kritische Potentiale stetig reaktualisieren, kann dahingestellt bleiben.

In jedem Fall ermöglicht die makrotheoretische Erweiterung sowohl innerhalb eines religionshistorischen Zusammenhangs als auch durch analytische Größen (wie es die Gabe oder der Nonkonformismus sein können) eine theoriegeleitete Vergrößerung des Blickwinkels, die für komparative Fragestellungen, aber auch für stärker hermeneutische Ansätze sinnvoll ist.⁴⁷

Weitet man dagegen die Makroebene synchron auf die Komplexität der sozialen Wirklichkeit aus und stellt so dem Phänomenbereich der Religion einen gerade in der Moderne evidenten nicht-religiösen Teil gesellschaftlicher Realität gegenüber, so schwächt man diesen diachronen, auf die *longue durée* ausgerichteten Fokus vorrangig. Doch geraten in der synchronen makrotheoretischen Perspektive unter Einbezug zusätzlicher Akteursgruppen vor allem auch weitere Motivlagen jenseits dezidiert religiöser Logiken und Rationalitäten in den Blick (was wiederum keinesfalls heißen soll, dass sich als religiös etikettierte Empirien nur aus religiösen Handlungslogiken heraus erschließen lassen können). So bietet der nach 1700 aufkommende Komplex der Toleranzedikte Raum für die Beforschung der Interdependenz religiöser, ökonomischer und politischer Motivlagen im Kontext von sich zunehmend absolutistisch verstehenden deutschen Fürstentümern.⁴⁸ Denn in der Zusage, die religiöse Praxis von Zuwanderern nicht zu restringieren (und also die Teilnahme an Gottesdienst und Abendmahl fakultativ zu gestalten), kündigen sich mehrere Konfliktlagen an: Zum einen kollidierte diese Toleranz mit den Vereinbarungen des Westfälischen Friedens, wonach die Toleranz nur für Angehörige der anerkannten Konfessionen galt; hier wurde also ein religionspolitischer Präzedenzfall geschaffen, der denn auch auf dem Reichstag und vor dem Reichskammergericht thematisiert wurde. Zweitens bedeutete die aus Radikalpietisten und Separatisten gespeiste Peuplierung einzelner Fürstentümer die Abwanderung aus anderen Territorien; da sich das Reich noch

⁴⁷ Dabei werfen gerade die Einordnungen Stark/Finkes und Cailés bzw. ihre Disparität in letzter Konsequenz die Frage auf, wozu es überhaupt der ausformulierten Zupassung einer Makroebene bedarf. So erscheint hier ein regelrechter Zwang, der verbreiteten Forschungslogik zu genügen, indem man konkreten, erkenntnisträchtigen Untersuchungen einen humanitären Metazweck attestiert oder alternativ das eigene Forschungsmaterial in einem wertrationalen Horizont verortet, um vor diesem Hintergrund propositionale Aussagen mit geringer wissenschaftlicher Diskursivität oder Reichweite treffen zu können.

⁴⁸ Vgl. Volk, Stefan: Peuplierung und religiöse Toleranz; Benad, Matthias: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit.

nicht völlig von den Bevölkerungsverlusten des Dreißigjährigen Krieges erholt hatte, verband sich selbst mit der Abwanderung problematischer Bürger ein wirtschaftlicher Verlust. Drittens führten die Sonderregelungen für Zuwanderer nicht zu einer Reform des Umgangs mit der einheimischen Bevölkerung; ganz im Gegenteil wurde hier weiterhin die religiöse Praxis observiert und Verstöße sanktioniert (die hinzukommenden ökonomischen Privilegien für Migranten heizten die Unzufriedenheit vor Ort weiter an).⁴⁹ Allerdings ist die Feststellung weder überraschend noch innovativ, dass sich ein religionswissenschaftlicher Forschungsfokus nicht auf das Subsystem Religion beschränken darf, sondern weitere Akteure und Motivlagen einzubeziehen hat – um etwa nicht wie in diesem Fall vorschnell zu schließen, dass die Toleranzedikte allein Ausdruck religiöser Individualisierungstendenzen seien.

Vielmehr stehen die diskutierten Modelle weniger in einem kompetitiven Verhältnis, als es zunächst scheint: Denn trotz disziplinärer Einheit und forschungspraktischer Differenz besteht letztlich kein Zwang, den Rahmen auf ein Schema zu verengen, sondern bedeutet gerade die aus der Forschungspraxis resultierende Differenz der Rahmenmodelle einen Gewinn für eine Disziplin, der es gar nicht um die Fixierung eines paradigmatischen Kanons von Themen und Methoden gehen kann.⁵⁰ So offenbaren die verschiedenen Fassungen der Makroebene weniger unvereinbare Differenzen als komplementäre Aspekte, die keineswegs widersprüchlich oder unvereinbar sind: Soziale Phänomene, wie es anhand des vornehmlich radikalen Pietismus veranschaulicht wurde, ergeben sich sowohl aus synchronen Bezügen (wie der Verortung religiösen Handelns auch in nicht-religiösen Kontexten bzw. der Wirkung nicht-religiöser Handlungsanleitungen auf den religiösen Kontext) als auch aus diachronen Bezügen (wie den tradierten orthodoxen wie heterodoxen christlichen Deutungsmustern und -horizonten).

Beschluss

Der empirische Zugang über eine analytische Kategorie, wie sie der Nonkonformismus darstellt, begrenzt zwar das der Forschung zur Verfügung stehende Feld auf bestimmte Konstellationen, doch gleichzeitig eröffnen sich komparative Dimensionen, die Aussagen auf allen drei Ebenen sozialer Wirklichkeit erlauben – sowohl auf individueller als auch auf kollektiv-institutioneller Ebene und letztlich auf der Makroebene, ganz gleich, ob man diese synchron oder diachron, kulturtraditional oder transkulturell fasst. Ohne also die Breite möglicher schemati-

⁴⁹ Vgl. Steiger, Heinhard: Die Gewährung der Gewissensfreiheit durch Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen im Jahr 1712, v. a. S. 305-309.

⁵⁰ Die Debatte über die Möglichkeit sozial- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen, sich paradigmatisch kanonisieren zu können, wurzelt in: Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Vgl. zum Stand der Debatte: Kindi, Vasso et al. (Hg.): Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited.

scher Darstellungen mit ihren Bezügen zu makrotheoretischen Bezügen abdecken zu wollen, sei für das Beispiel des Pietismus als spezifischer Formation des (protestantischen, frühneuzeitlichen) Christentums auf einige Konstellationen verwiesen, die religionswissenschaftlich relevante Aspekte transportieren.

Zum einen verweisen die Konflikte radikaler Pietisten, und hier besonders der Laien, mit der obrigkeitlich assoziierten Kirche auf ein latentes Spannungsverhältnis von Institution und Individuum bzw. auf die Frage nach der Legitimation von Kirche als Heilsverwahrer. Dieser Konflikt ist ein Motor der multiplen Differenzierungserscheinungen innerhalb der Christentumsgeschichte, wie er in der Westkirche im zweiten Jahrtausend ihres Bestehens durch ihre Professionalisierung mit dem Zentrum Rom latent wurde. Dass sich dieser Konflikt auch (und im Pietismus vornehmlich) in den protestantischen Kirchen zeigt, weist auf die strukturelle Problemlage der Konstellation hin, die damit nicht nur ein Professionalisierungsproblem der römischen Kirche darstellt. Weiter geraten gerade mit den radikalen Pietisten die Laienakteure in den Blick, die auf die professionelle Heilsspende angewiesen sind, aber regelmäßig am einwandfreien Transfer bzw. grundsätzlich an der Existenz dieses Transfers zweifelten. Dass sich dieser Zweifel spätestens seit dem 12. Jahrhundert regelmäßig verbalisiert und religions- wie kirchengeschichtlich manifestiert – nicht nur in den europaweiten reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, sondern auch in der katharischen Parallelkirche, der lollardischen Bewegung, den böhmischen Hussiten sowie nachreformatorisch im Pietismus und dem Methodismus und Baptismus, den Kirchengründungen des *Second Great Awakening* und in der Etablierung der Pfingstkirchen – und von diesem Protest eben nicht nur die katholische Kirche, die ihre Existenz vom via Petrus genealogisierten Charisma ableitet, betrifft, sondern auch die protestantischen Kirchen mit ihrem ursprünglich revolutionär bzw. prophetisch erworbenen Heilsgut, verweist auf das enorme Konfliktpotential der Spannung zwischen kirchlichem Amtsscharisma und damit der bürokratisch-traditionalistischen Qualifikation religiösen Lebens einerseits und der exemplarischen Prophetie individuellen Lebenswandels und ihrer konstanten Bewährung durch lebensführerische Praxis andererseits. Dabei müssen die innerchristlichen Protestbewegungen nicht zwangsläufig genealogisiert und in einen direkten historischen Zusammenhang gestellt werden: Zum einen bergen ihre konkreten historischen nationalen, mentalitätsgeschichtlichen Kontexte komparative Perspektiven, zum anderen weisen die gängigen Mechanismen lebenspraktischer Heiligung bemerkenswerte Kontinuitäten auf: Diätetische Restriktionen (Alkoholabstinenz, Rauschmittelverbot, Vegetarismus) sind ebenso verbreitet wie soziale Distinktion (Zölibat, Kleidungsvorschriften) oder räumliche Separation (Ordenskongregation, Eremitage). Solche Kulturmuster deuten makrotheoretische Züge abseits der Meisternarrative an. Nonkonformismus ist also sicher nicht die Geschichte des Abendlands. Doch erfasst man dezidiert abseitige Zusammenhänge –

nämlich kulturell durchaus produktive Gegenbewegungen, für die in makrotheoretischen Entwürfen häufig kein oder nur zu wenig Platz ist.⁵¹

Dass bei dieser weiten Kontextualisierung bzw. Makrorahmung andere Faktoren, wie Wirtschaft und Politik, relevant sind, ist unbenommen. Doch liegt der Fokus religionswissenschaftlichen Arbeitens eben auf dem religiösen Handeln. Das gilt besonders für wertkonservative und hochreligiöse Milieus – und zwar unabhängig davon, ob sie sich in modernen oder vormodernen Gesellschaftsformationen befinden.

Literatur

Albrecht, Ruth: Chancen und Grenzen der Idee des geistlichen Priestertums für Frauen, in: Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001, hg. von Sträter, Udo, Tübingen 2005, S. 257-262.

Arbeitsgericht Herne: Urteil vom 07.03.2007, Az. 4 Ca 3415/06, veröffentlicht <http://openjur.de/u/121610.html> (Stand: 15.01.2016).

Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Vom Anfang des Neuen Testaments Bis auf das Jahr Christi 1688, Leipzig et al. 1699 f.

Benad, Matthias: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit. Das Büdinger Patent von 1712, Hildesheim 1983.

Berger, Peter L.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, Garden City 1969.

Berger, Peter L.: The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation, Garden City 1979.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge, Garden City 1967.

Braun, Friedrich: Joh. Tennhardt. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus, München 1934.

Breul, Wolfgang; Meier, Marcus et al. (Hg.): Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung, Göttingen 2010.

Caillé, Alain: Weder methodischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe, in: Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe, hg. von Moebius, Stephan; Papilloud Christian, Wiesbaden 2006, S. 161-214.

Caillé, Alain: Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm, ca. 2006, <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf> (Stand: 15.01.2016).

⁵¹ So findet sich im Pietismus das sozialwissenschaftlich Reizvolle eben nicht im Disput zwischen dem Oberhofprediger Spener und dem Superintendenten Pfeiffer, sondern in der Umsetzung pietistischer Themen in die individuelle wie kollektive Lebensführung oder der daraus resultierenden Entwicklungsdynamik.

- Deppermann, Andreas*: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 2002.
- Deppermann, Andreas*: Spener, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus in Frankfurt am Main, in: Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren, hg. von Wendebourg, Dorothea, Tübingen 2007, S. 35-52.
- Deppermann, Andreas*: „Laßet unß gute correspondentz unterhalten“ – Das Korrespondenznetz des Pietismus in Frankfurt am Main, in: Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005, hg. von Sträter, Udo, Band I, Tübingen 2009, S. 437-444.
- Deppermann, Klaus*: Pennsylvanien als Asyl des frühen deutschen Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit, 10 (1984), S. 190-212.
- Deppermann, Klaus*: Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, hg. von Seidel Menchi, Silvana, Wiesbaden 1992, S. 231-248.
- Eberlein, Paul Gerhard*: Caspar von Schwenckfeld. Ketzer oder Heiliger? Der schlesische Reformator und seine Botschaft, Metzungen 1999.
- Ehmer, Hermann*: Der ausgewanderte Pietismus. Pietistische Gemeinschaftsprojekte in Nordamerika, in: Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus, hg. von Lächele, Rainer, Tübingen 2001, S. 315-358.
- Eißner, Daniel*: Zum Verhältnis religiöser Autonomieerklärung und sozialer Erfahrungen pietistischer Laien, vornehmlich der Handwerker, in: „aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongresses für Pietismusforschung 2009, hg. von Sträter, Udo et al., Halle 2012, S. 209-223.
- Eißner, Daniel*: Religiöser Separatismus im Umland Leipzigs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Herbergen der Christenheit, 36/37 (2012/13), S. 69-97.
- Eißner, Daniel*: Religiös auffällige Handwerker um 1700. Zur religiösen Selbstermächtigung in der Frühen Neuzeit, Halle 2016.
- Eißner, Daniel*: Der Pietismus – Eine *imagined community* im Untergrund?, in: Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit, hg. von Mulsow, Martin, Köln et al. 2014, S. 81-97.
- Fast, Heinold* (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962.
- Fritz, Eberhard*: Urchristliches Ideal und Staatsraison. Württembergische Separatistinnen und Separatisten im Zeitalter Napoleons, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte, 59 (2000), S. 71-98.
- Hase, Thomas*: Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des protestantischen Nonkonformismus, Habil. Leipzig 2006.

- Hase, Thomas*: Anmerkungen zur Geschichte des religiös begründeten Schulboykotts in Deutschland, in: *Religion – Staat – Gesellschaft*, 10 (2009), S. 81-92.
- Hoffmann, Barbara*: *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1996.
- Jaspert, Bernd* (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013.
- Kebner, Günter*: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1 (1993), S. 93-104.
- Kindi, Vasso; Arabatzis, Theodore* (Hg.): *Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited*, Hoboken 2013.
- Kleine, Christoph*: „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23 (2015), S. 3-34.
- Knoblauch, Hubert*: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main et al. 2009.
- Koch, Walter*: Der Pietismus im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Der Kampf um Gewissensfreiheit und Toleranz), in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, 34 (1967), S. 1-159.
- Koschorke, Albrecht*: „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, hg. von Willems, Ulrich, Bielefeld 2013, S. 237-260.
- Kuhn, Thomas S.*: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1989.
- Lehmann, Hartmut*: Grenzüberschreitungen und Grenzziehungen im Pietismus, in: *Pietismus und Neuzeit*, 27 (2001), S. 11-18.
- Lehmann, Hartmut* (Hg.): *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen 2002.
- Leube, Hans*: Pietistisch-separatistische Bestrebungen in und um Leipzig, in: *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte*, 37 (1928), S. 49-69.
- Liebau, Heike*: Das Hallesche Waisenhaus und die Tranquebarmission, in: *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*, hg. von Mann, Michael, Heidelberg 2006, S. 125-142.
- Martin, Lucinda*: Möglichkeiten und Grenzen geistlicher Rede von Frauen in Halle und Herrnhut, in: *Pietismus und Neuzeit*, 29 (2003), S. 80-100.
- Matthias, Markus*: Collegium pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch, in: *Pietismus und Neuzeit*, 19 (1993), S. 46-59.
- Matthias, Markus*: Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Glaubenswelt und Lebenswelten*, hg. von Lehmann, Hartmut, Göttingen 2004, S. 49-79.
- Meier, Marcus*: Horch und Petersen. Die Hintergründe des Streits um die Apokatastasis im radikalen Pietismus, in: *Pietismus und Neuzeit*, 32 (2006), S. 157-174.

- Mettele, Gisela*: Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 32 (2006), S. 45-68.
- Moebius, Stephan*: Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 16 (2006), S. 355-370.
- Raupp, Werner*: Arnold, Gottfried, in: *BBKL*, Bd. 20 (2002), Sp. 46-70, http://www.bbkl.de/lexikon/weiterlesen.php?art=../A/Ap-Ar/arnold_g1.art (Stand: 15.01.2016).
- Roy, Olivier*: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010.
- Scharfe, Martin*: Fromme Rebellen. Religiös begründeter Widerstand gegen Institutionen, in: *Staat und Religion*, hg. von Gladigow, Burkhard, Düsseldorf 1981, S. 159-179.
- Schippan, Michael*: Der Beginn der deutschen Rußlandauswanderung im 18. Jahrhundert, in: *Migration nach Ost- und Südeuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, hg. von Beer, Mathias, Stuttgart 1999, S. 47-70.
- Steiger, Heinhard*: Die Gewährung der Gewissensfreiheit durch Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen im Jahr 1712, in: *Festschrift Walter Mallmann*, hg. von Triffterer, Otto, Baden-Baden 1978, S. 293-318.
- Teigeler, Otto*: Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006.
- Tostlörwe, Christoph*: Erklärung an sämtliche Herren des Konsistoriums Merseburg, 23.6.1695, in: *Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Acta pietistica Vol. VI, No. 30*.
- Ulbricht, Otto*: *Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2009.
- Volk, Stefan*: Peuplierung und religiöse Toleranz, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 55 (1991), S. 205-231.
- Wallmann, Johannes*: Was ist Pietismus?, in: *Pietismus und Neuzeit*, 20 (1994), S. 11-27.
- Wallmann, Johannes*: Zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: *ders.: Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 2008, S. 118-131.
- Weber, Max*: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1*, Tübingen 1920 [EA 1904/05], S. 17-206.
- Weber, Max*: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921/22.
- Wendland, Walter*: Die pietistische Bekehrung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 38 (1920), S. 193-238.
- Zeller, Winfried*: Die „alternde Welt“ und die „Morgenröte im Aufgang“. Zum Begriff der „Frömmigkeitskrise“ in der Kirchengeschichte, in: *Theologia Viatorum*, 12 (1973/74), S. 197-212.

Die mehrfachen Ebenen der Religion Rammohan Roys (1772-1833)

Philippe Bornet

Indien, Hinduismus und Religionsmodelle

Am Ende des Jahres 1830 reiste Rammohan Roy von Indien nach Großbritannien. Auf dieser Reise war er nicht allein: Er nahm tatsächlich einen brahmanischen Koch und zwei Kühe mit.¹ Wie wir es von McLuhan gelernt haben: „Das Medium ist die Botschaft“. In diesem Fall ist die Kuh die Botschaft. Eine Botschaft, die zeigt, dass Roy, auch wenn er über das Meer in das ferne Großbritannien reiste, noch eng mit einem brahmanischen Lebensstil verbunden blieb. Oder eher, dass er so von Briten und Indern wahrgenommen werden wollte, da die Reise besonders breit in den Medien dargestellt werden sollte. Dieses Beispiel zeigt die Komplexität einer Figur wie Roy, der gleichzeitig für einen Modernisierungsprozess in Bengalen verantwortlich ist und doch seiner eigenen Tradition treu bleiben wollte. Auch im Kontext von Religion ist Roy schwierig zu kategorisieren. Er wurde vom Islam, dem Christentum, den Freidenkern und dem „Brahmanismus“ beeinflusst, gründete aber seine eigene Bewegung, den Brāhmo Samāj, und war mit den Unitariern verbunden.

Angesichts dieser Komplexität stellt Rammohan Roy ein ausgezeichnetes Beispiel dar, um die Anwendbarkeit sowie Vor- und Nachteile eines heuristischen Religionsmodells zu überprüfen. Anschließend kann damit eingeschätzt werden, inwiefern ein Religionsmodell für eine Perspektive, die sich religionsgeschichtlich mit dem Indien des 19. Jahrhunderts beschäftigt, relevant ist.

Jedoch muss man von Anfang an bemerken, dass das bloße methodologische Verfahren, ein Religionsmodell im Studium der Religionen Indiens anzuwenden, gar nicht unproblematisch ist. Spätestens seit der Publikation von Edward Saïds *Orientalism* (1978)² sind generelle Modelle und Aussagen im Studium der Religionen Indiens durchaus suspekt geworden. In seinem Buch *Orientalism and Religion* (1999)³ hat Richard King spezifisch die postkoloniale Kritik auf die Indologie und Religionswissenschaft angewendet und demonstriert, wie sich religiöse Absichten und Ansichten dogmatisch auf den indischen Kontext projiziert haben

¹ Vgl. Collet, Sophia D.: *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, S. 169: „Having completed all arrangements for his departure, Rammohun sailed from Calcutta by the Albion on the 19th of November. Careful even in this daring innovation on Brahman custom, to observe the laws of caste, he took with him Hindu servants to prepare his food and two cows to supply him with milk.“

² Vgl. Saïd, Edward: *Orientalism*.

³ Vgl. King, Richard: *Orientalism and Religion*.

– unter anderem, die Idee eines grundsätzlich mystischen oder religiösen Indiens, die religiöse Natur der Kasten, oder auch die Fokussierung der Forschung auf (religiöse) Texte. Radikale Autoren wie S. N. Balagangadhara und Sharada Sugirtharajah sprechen sogar von der bloßen kolonialen Erfindung des Hinduismus im 18. Jh. und Daniel Dubuisson und Timothy Fitzgerald – beide Spezialisten für Indien – haben jede Anwendung des Begriffs „Religion“ auf nicht-christliche Kontexte als hegemonisch beschrieben.⁴

Es stimmt, dass viele westliche Studien über den „Hinduismus“ mit europäischen/westlichen politischen, theologischen, usw. Interessen beladen wurden und werden. Es gibt aber keinen neutralen akademischen Standpunkt und diese kritischen Ansätze sind kein Beweis dafür, dass man auf ein religionswissenschaftliches Studium in diesen Kontexten einfach verzichten sollte – außer, wenn man einer These der absoluten Unmessbarkeit oder Unvergleichbarkeit der Kulturen zustimmt. Vielmehr handelt es sich um gute Argumente, um einerseits besonders vorsichtig zu sein, wenn Begriffe, die eine lange und komplizierte Geschichte haben (wie „Religion“), als analytische Werkzeuge benutzt werden, und andererseits immer auf die Quellen selbst zu verweisen, und zwar in ihrer originalen Sprache. Im vorliegenden Fall ist dann die Anwendung eines Modelles als heuristisches Werkzeug nicht ausgeschlossen. Man sollte jedoch hinterfragen, inwiefern im Modell implizite Deutungen stecken – Deutungen, die unreflektiert in das Studium projiziert werden könnten. Oder anders: Was sind die möglichen prototypischen Objekte des Modells (Rituale, religiöse Diskurse, Institutionen, Autoritätsfiguren usw.) und wie setzen sie sich mit historischen Quellen aus dem Indien des 19. Jahrhunderts auseinander? Weiterhin soll natürlich auch nach dem heuristischen Wert des Modells gefragt werden: Hilft das Modell, neue Deutungen hervorzuheben? Ermöglicht das Modell Vergleiche mit weiteren Beispielen und die Ausstattung von theoretischen Ansätzen? Um uns mit diesen Fragen „induktiv“ zu beschäftigen, brauchen wir zuerst Elemente aus der Geschichte Rammohan Roys, im Besonderen bezüglich seiner Auseinandersetzung mit Religion(en).

Die Entwicklung des Religionsverständnisses bei Rammohan Roy

Eine kosmopolitische Umwelt

Wahrscheinlich 1772 in Kolkata geboren, wurde Roy zunächst von der umfassenden, kosmopolitischen Umwelt Bengalis beeinflusst. Ab 1796 beginnt er, Englisch zu lernen und im Jahr 1801 lernt er einen englischen Gelehrten kennen, John Digby. Ab 1803 arbeitet Roy als Sekretär und Sprachmittler (*munshi*) für Thomas Woodforde und wird dann von der East India Company eingestellt, als

⁴ Vgl. Balagangadhara, S. N.: *The Heathen in His Blindness*; Sugirtharajah, Sharada: *Imagining Hinduism*; Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*; Dubuisson, Daniel: *L'Occident et la religion*.

ein Offizier (*dewan*) für Digby. Mit Woodforde und Digby konnte sich Roy über verschiedene Themen unterhalten und machte sich insbesondere mit zeitgenössischen europäischen Debatten zur Religion vertraut.⁵ In Rangpur (Gujarat), wo er für Digby von 1809 bis 1814 arbeitete, hat sich Roy zusätzlich mit dem Jainismus auseinandergesetzt. Das erste Werk von Roy ist aber ein Buch auf Persisch, der 1804 erschienene *Tuhfat al-Muwahhidin* [*Das Geschenk der Monotheisten*]⁶, mit einer Einleitung auf Arabisch. In diesem Werk formuliert Roy eine harsche Kritik am Hinduismus, den er als grundsätzlich degeneriert beschreibt. Den Islam sieht er hingegen aufgrund des strikten Monotheismus als positiv besetzt. Es mag sein, dass Roy sein Werk geschrieben hat, nachdem er den *Dabistān-i Mazāhib* [*Die Schule der „Religionen“*] gelesen hat⁷ – ein persisches Buch aus dem 17. Jahrhundert, das verschiedene Religionen auf indischem Boden, wie Islam, Hinduismus, Christentum und Judentum, *sine ira et studio* miteinander vergleicht. Der *Tuhfat al-Muwahhidin* besitzt aber auch bedeutende Ähnlichkeiten mit Aufklärungsdiskursen zu Religion wie die von Deisten und Freidenkern (z. B. John Toland oder Herbert von Cherbury). Dabei nimmt der Autor eine starke Position gegen die Priester ein, die seiner Meinung nach eine ursprüngliche religiöse Wahrheit durch die Anwendung von Wunder und Magie verdorben hätten. Die englische Übersetzung dieses Textes (erschienen 1843, mit zahlreichen Nachdrucken) geht von der deistischen Idee eines Urmonotheismus aus.

Schon hier können wir bemerken, dass sich Roys Konzeptualisierung von Religion nicht auf einen spezifischen Kontext oder eine spezifische Tradition reduzieren lässt, sondern auf mehreren Quellen, europäischen wie indischen und islamischen, beruht. Diese Feststellung hat Konsequenzen für den Rahmen eines Modells und das symbolische Material, das sich hier als besonders komplex beschreiben lässt.

Hinduismus ohne Hinduismus und Christentum als Polytheismus

Auch wenn es schwierig zu entscheiden ist, ob Roy zunächst vom Islam oder von Aufklärungsdiskursen zur Religion beeinflusst wurde, sicher ist, dass er sich in diesem Zusammenhang den islamischen oder christlichen Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus angeeignet hat. Für ihn dient dieser Gegensatz zwei praktischen Zwecken: einerseits (1) einer internen Kritik am zeitgenössischen Hinduismus sowie der Konzeptualisierung eines reformierten Hinduismus, der sich auf die Grundidee eines einzelnen Gottes stützt, andererseits (2) einer Kritik an bestimmten christlichen Auffassungen, die er als polytheistisch be-

⁵ Collet, Sophia D.: *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, S. 14-16 und Mitter, Partha: *Rammohun Roy and the new Language of Monotheism*, S. 191.

⁶ Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, S. 227-228 und Roy, Rammohan: *Tuhfatul muwahhidin, or, A Gift to Deists*.

⁷ Mitter, Partha: *Rammohun Roy and the new Language of Monotheism*, S. 192. Zur Geschichte des *Dabistān-i Mazāhib*: Behl, Aditya: *Pages from the Book of Religions*.

schreibt, und der Verteidigung einer eigenständigen Perspektive, unabhängig von evangelischen missionarischen Kreisen.

Die interne Kritik des Hinduismus wird hauptsächlich durch eine kreative Auseinandersetzung mit Texten der Tradition ausgeführt. Zu diesem Zweck publiziert Roy Vorstellungen des Vedānta (*Vedāntagrantha* und *Vedāntasāra*, 1815) sowie bengalische und englische Übersetzungen von fünf Upaniṣaden aus dem Persischen (Kena und Īśa Upaniṣad, 1816, Māṇḍūkya, Muṇḍaka und Kāṭha Upaniṣad, 1817).⁸ Er will den Hinduismus auf eine Vedānta-Fassung reduzieren und von aller Art „Superstition“ (so sein Wortlaut) befreien: Sogar *pūjā* betrachtet er als Idolatrie. In diesem Zusammenhang führt Roy neue bengalische Begriffe ein, wie etwa *pauttalikatā*, „götzendienersich“ (aus dem Sanskrit *puttala*: „Puppe“, „Bild“), – Begriffe, die bis heute verwendet werden, um traditionelle Opferriten des Brahmanismus abwertend zu beschreiben. Seine Bücher *A Defense of Hindoo Theism* (1817) und *A Second Defense of the Monotheistical System of the Vedas in Reply to an Apology for the Present State of Hindoo Worship* (1817) versuchen zu beweisen, dass die Veden und die Upaniṣaden einen „reinen“ Monotheismus darstellen, wo Gott, „who is the only proper object of religious veneration, is one and undivided in person“.⁹ In diesen Werken ist Roy bemüht, der Gottheit keinen spezifischen Namen zu geben, nicht einmal *Brahma*. Er spricht vielmehr vom „Höchsten Wesen“ („supreme being“ / skt. *parameśvara*). In ähnlicher Weise macht Roy in seinem Buch *Translation of Several Principal Books, Passages and Texts of the Veds* (1818) keinen klaren Unterschied zwischen Veda und Upaniṣad und seine Übersetzungen sind nicht wörtlich. Er projiziert dort seine eigene Fassung einer monotheistischen Religion. Da die Veden und die Upaniṣaden einen autoritativen Status in fast allen hinduistischen Bewegungen besitzen, handelt es sich hier um einen Versuch, neue Deutungen in einer uralten Tradition zu verwurzeln. Natürlich wurde Roy für eine solche Stellungnahme von konservativen brahmanischen Kreisen schwer kritisiert, beispielsweise vom Pandit- und Sanskrit-Gelehrten Mrtyumjay Vidyalamkar (1762(?)–1819), der Roy als ein eindeutiges Zeichen des *Kaliyuga* sah (*Vedāntacandrikā*, 1817).¹⁰

Das Verhältnis Roys zum Christentum ist ambivalent: Auf der einen Seite führt Roy zahlreiche Debatten mit den Missionaren und verweigert jeden ungeklärten Aspekt, wie die Wunder von Jesus, seine göttliche Natur oder die Trinität. In diesem Fall klagt er die Missionare selbst der Idolatrie an.¹¹ Auf der anderen Seite

⁸ Zur Geschichte dieser Reihe von Upaniṣaden, die aus dem Sanskrit ins Persische durch ein Pandit von Dara Shikoh (1615–1659) übersetzt wurden, siehe App, Urs: *How Amida Got into the Upanishads*.

⁹ Roy, Rammohan: *Second Appeal*, S. 1.

¹⁰ Vgl. Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, S. 238. Zu Mrtyumjay Vidyalamkar und seiner brahmanischen/puranischen Geschichte Indiens siehe Chatterjee, Partha: *The Nation and Its Fragments*, S. 77–85.

¹¹ Vgl. Roy, Rammohan: *Dialogue between a Missionary and Three Chinese Converts*.

empfindet Roy aber eine Verehrung für bestimmte Aspekte des Christentums. 1820 publiziert er *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* als Antwort auf Argumente von Baptist Joshua Marshman (1768-1837), der in Serampore (Kolkata) wirkte. Das Buch ist eine Selektion von Sprüchen des Neuen Testaments, die zeigen, „what are the genuine doctrines of Christianity as taught by Christ and his apostles, and how much it has been corrupted by the subsequent intermixture of the polytheistical ideas that were familiar to its Greek and Roman converts, and which have continued to disfigure it in succeeding ages“.¹² Solche Ideen haben selbstverständlich eine große Polemik verursacht, besonders auf Seite der Baptisten von Serampore, die von dieser „heidnischen“ Interpretation der Bibel in Schrecken versetzt wurden.¹³ Ein klares Zeichen dafür ist, dass die Bücher Roys, die bisher in der missionarischen Druckerei in Serampore gedruckt worden waren, von nun an in einer eigenständigen Druckerei erschienen. Besonders bemerkenswert ist, dass die Auseinandersetzung Roys mit dem Christentum fast identisch mit der Lehre der unitarischen Kirche ist. Unter Roys Einfluss wird sich sogar ein evangelischer Missionar zum Unitarismus bekehren lassen, der Baptist William Adam (1796-1881), der 1821 mithilfe Roys einen Zweig der unitarischen Kirche in Kolkata gründete. Roy selbst wird sich aber nie bekehren lassen.¹⁴

Diese Debatten zeigen deutlich, wie Roy seine eigene Einstellung zur Religion entwickelte, wie er sich mit „konservativer“ und institutioneller Religion auseinandersetzte, und wie er seinen Fassungen mithilfe von traditionellen Texten Autorität zu verleihen suchte. Kritisch gegenüber einem „traditionellen“ Hinduismus und dem Christentum hat er dennoch durch seine Interpretation von Texten wie den Veden, den Upaniṣaden und dem Vedāntasūtra versucht, eine bestimmte Kontinuität zur indischen „Tradition“ zu schaffen. Hier findet also die Entwicklung einer religiösen Lehre in einem dynamischen Prozess statt, der durch eine historische Figur ausgelöst wird, die sich selbst mit weiteren etablierten Religionen auseinandergesetzt hat. Eine Theorie, bzw. ein Modell, sollte in der Lage sein, eine derartige Komplexität zu berücksichtigen.

Eine „universelle“ Religion? Die Gründung des Brāhmo Samāj

Mit der Gründung des Brāhmo Samāj im August 1828 will Roy eine „reformierte“ religiöse, soziale und politische Bewegung entwickeln. Der Wortschatz, um diese Bewegung aufzubauen, ist durchaus religiös: Roy schreibt Gebete, die von christlichen Formulierungen beeinflusst werden, und neue Rituale werden erfunden, z. B. Veda-Lesungen und *upāsana*, was er als eine Art von Meditation über

¹² Roy, Rammohan: *Final Appeal to the Christian Public in Defence of 'The Precepts of Jesus'*, S. 328.

¹³ Vgl. Cromwell Crawford, S.: *Rammohan Roy*, S. 50-51.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 66-70.

das Höchste Wesen beschreibt.¹⁵ Parallel publiziert er 1829 „The Universal Religion: Religious Instructions Founded on Sacred Authorities“, wo er die Gestalt einer universellen Religion ausschließlich aus hinduistischen Quellen ableitet. Trotz dieser „inkluisiven“ Perspektive zählt der Brähmo Samāj weder muslimische noch europäische Mitglieder, sondern besteht vor allem aus einer kleinen elitären, bengalischen Gruppe, die ihre hinduistische Identität nie aufgegeben hat. Salahuddin schreibt wie folgt:

Rammohan Roy thus never broke away from Hinduism. The very name and rituals of the Brahma Samaj clearly signified its Hindu character. Rammohan himself in his public life also strictly observed the caste regulations, and had the Brahmanical thread (poita) on his body till his death.¹⁶

Vor allem als „religiös“ und theistisch vorgestellt und mediatisiert, wirkte aber die Lehre Roys vornehmlich im sozio-politischen Bereich. Roy selbst engagierte sich für soziale Fragen, wie in seinem berühmten Kampf gegen *sati* (*A Conference Between an Advocate and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive*, 1818), in seinen Stellungnahmen zur Stellung der Frauen im Hinduismus (*Brief Remarks Regarding Modern Encroachment on the Ancient Rights of Females*, 1822) oder in der Verteidigung des privaten Rechts zum Landbesitz (*Essay on the Rights of the Hindoos over Ancestral Property According to the Law of Bengal*, 1830). Unter einem religiösen Dach basiert der Kreis um das Brähmo Samāj vor allem auf dem Rekurs auf liberale sozio-politische Werte. Aus demselben Grund wird sich Roy selbst nie als ein „ordentliches“ Mitglied der unitarischen Kirche vorstellen, auch wenn sein Denken mit den Unitariern weitgehend übereinstimmt.

Um seine Ideen weiter zu verbreiten, unternimmt Roy auch die bereits genannte Reise durch Großbritannien. Er wird dort drei Jahre verbringen, bevor er 1833 in Bristol stirbt. Während dieser Zeit setzt er sich mit unitarischen Kreisen in Verbindung. Er ist aber auch darin erfolgreich, seinen Einfluss in politischen Kreisen (z. B. den „Select Committee of the House of Commons“) auszuüben. Dort verteidigt er seine Auffassung eines künftigen, europäisierten, christlichen (!) und vielleicht eigenständigen Indiens (*Remarks on Settlement in India by Europeans*, 1832),¹⁷ und hält mehrere Reden, die offensichtlich ein relativ großes Publikum beeindruckt haben.¹⁸ Nach seinem Tod in Bristol wird Debendranath Ta-

¹⁵ Vgl. Roy, Rammohan: Rammohun Rachanābali, S. 353. Für die spätere Liturgie des Brähmo Samāj siehe <http://www.thebrahmosamaj.net/liturgy/worldprayers.html>. Zum *upāsana* in diesem Zusammenhang siehe Mitter, Partha: Rammohun Roy and the new language of Monotheism, S. 200-201.

¹⁶ Salahuddin Ahmed, A. F.: Social Ideas and Social Change in Bengal, S. 38.

¹⁷ Siehe Collet, Sophia D.: The Life and Letters of Raja Rammohun Roy, S. 206-208.

¹⁸ Siehe dazu das Beispiel von Roys Biografie selbst, Sophia Collet (1822-1894), die als 10-Jährige eine Vorlesung von Roy in Großbritannien besucht hatte und von seinem Unterricht tief beeindruckt war. Collet wird sich später zugunsten des Brähmo Samāj Mitglieds Keshub Chandra Sen (1838-1884) engagieren, um sein öffentliches Bild in den britischen Medien zu verteidigen.

gore (1817-1905) die Institutionalisierung der Bewegung fortsetzen, mit, unter anderem, der Publikation eines Buches, *Brahmo Dharma* (1848), das ein „Glaubensbekenntnis“ des Brähmo Samāj darstellt. Auch wenn der Brähmo Samāj von keinem massiven Erfolg gekrönt wurde, hat Roy dazu beigetragen, einen Prozess von gesellschaftlicher „Modernisierung“ zu entwickeln, der dann wichtige Konsequenzen für die Geschichte Indiens haben sollte. Roy wird als eine umstrittene Figur in den kommenden Jahrzehnte gelten, bevor er als ein „Vater des modernen Indiens“ im offiziellen Diskurs rehabilitiert wird.

Hier sieht man besonders klar, wie die religiösen Auffassungen Roys eng mit politischen Interessen verbunden sind. Die Gründung des Brähmo Samāj war nötig, nicht (nur) um ein religiöses Ideal (das z. B. im Unitarismus auch zu finden war) zu verbreiten, sondern auch, um eine bestimmte Gruppe von Menschen zusammen zu bringen, die eine gleiche soziale und politische Ideologie vertreten konnte, und die traditionellen sowie kolonialen Kreisen entgegenwirken konnte. Auch wenn hauptsächlich auf Religion ausgerichtet, soll dann ein theoretischer Ansatz genug Raum für nicht-religiöse (und insbesondere, politische) Faktoren zulassen.

Ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion am Beispiel Roys

Vielleicht soll zunächst bemerkt werden, dass es prinzipiell möglich ist, in diesem Zusammenhang von „Religion“ zu sprechen: Roy selbst hat den Begriff als eine „emische“ Kategorie benutzt und unter Berücksichtigung indischer und islamischer Deutungen verstanden, womit „Religion“ hier keine reine Widerspiegelung von kolonialen Diskursen ist. Außerhalb, als „etische“ Kategorie, gibt es ebenfalls eine ganze Reihe von Prozessen, die einer Religionsdefinition zugeordnet werden können: vor allem religiöse Innovation, eine gesellschaftliche Organisation, autoritative Texte, eine Kosmologie, Rituale, usw. Es ist also durchaus möglich und relevant, dieses Beispiel religionswissenschaftlich zu untersuchen.

„Symbolsystem“

Aus dem Beispiel Roys lassen sich die folgenden Bemerkungen zum Begriff „Symbolsystem“¹⁹ ableiten: Erstens muss man hinterfragen, ob tatsächlich Symbole das wichtigste Element für die Analyse darstellen: Soll die Analyse vornehmend diesen Aspekt hervorheben und sich nicht primär mit einer charismatischen Figur, den Institutionen oder der Gemeinschaft beschäftigen? Es scheint mir, dass eine Fokussierung auf Symbole im Zusammenhang mit der Fachgeschichte und der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie in den 1970-1980ern

¹⁹ Die folgenden Bemerkungen betreffen den Begriff „Symbolsystem“ wie von C. Geert ausgelegt. Siehe Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*.

zurückzustellen ist und man den Analysen vielmehr neue Schwerpunkte hinzufügen sollte.

Zweitens: Wenn man dennoch von Symbolen sprechen will, liegt eine methodologische Schwierigkeit in der Bestimmung, wie diese „Symbole“ in einem System zusammengegliedert werden. Woher (auch historisch) kommt die Feststellung, dass es sich eigentlich um ein System handelt? Macht der Forscher das System, oder kommt das System schon in den Daten vor? Der Begriff „System“ setzt tatsächlich eine bestimmte Homogenität voraus, wobei die Heterogenität eher die Norm als die Ausnahme ist, wie im Fall Roys offensichtlich wird.²⁰ Im vorliegenden Fall sollen die vielfältigen Referenzgruppen von Roy und die Frage der Mediatisierung seiner Lehre unbedingt berücksichtigt werden – zum Beispiel im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit dem Christentum. Diese Bemerkungen plädieren dafür, zwischen „etischen“ und „emischen“ Kategorisierungen und semantischen Netzen sorgfältig zu unterscheiden.

Drittens: Unser Beispiel zeigt klar, dass „Symbolsysteme“ gar nicht „sui generis“ sind, sondern konstruiert werden und sich mit der Zeit ändern. Wie es im Einleitungspapier ausgedrückt wird, ist selbstverständlich die soziale Umgebung als dynamisch zu fassen: Roys Ideen in der Auseinandersetzung und in den Polemiken mit bestimmten Kreisen sind im soziopolitischen Kontext des kolonialen Bengalen gewachsen. Aber nicht nur die soziale Konstruktion des „Symbolsystems“ und der religiösen Prozesse (im Sinne von Luckmann und Berger)²¹, sondern auch die historische Dimension dieser Konstruktion soll berücksichtigt werden. Roy hat seine eigene Perspektive und die Bewegung des Brähmo Samāj auf bestimmte, sinnvolle Zeiten entwickelt. Eng damit verbunden ist die Feststellung, dass es immer einen Autorisierungsprozess gibt, durch den ein „Symbolsystem“ Autorität gewinnt. Der „Geltungsgrund“ und die „unbezweifelbare[n], kollektive[n] verbindliche[n] und autoritativ vorgegebene[n] Prinzipien“ von Gladigow (und Geertz)²² sind dann in einen dynamischen historischen Prozess zu setzen, wobei Autoritätsfiguren wie Roy ihre Weltanschauungen unter spezifischen Gruppen zu verbreiten versuchen – und dabei mehr oder weniger Erfolg haben. Das Risiko ist hier, die Variationen und Bedingungen dieser Prozesse als sekundär zu betrachten.²³ Natürlich ist dieses Problem eine klassische Debatte, da Talal Asad schon lange vorher dieses Argument gegenüber dem Ansatz von Clifford Geertz formuliert hat.²⁴

²⁰ Siehe dazu Asad, Talal: *The Idea of an Anthropology of Islam*, S. 16 „The idea that traditions are essentially homogenous has a powerful intellectual appeal, but it is mistaken. Indeed, widespread homogeneity is a function not of tradition, but of the development and control of communication techniques that are part of modern industrial societies.“

²¹ Vgl. Berger, Peter L. et al.: *The Social Construction of Reality*.

²² Gladigow, Burkert: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, S. 17.

²³ Vgl. Asad, Talal: *Anthropological Conceptions of Religion*, S. 251: „Religious ‚symbols‘ [...] cannot be understood independently of their relations with non-religious ‚symbols‘ or of their articulation of social life in which work and power are always crucial.“

²⁴ Vgl. Asad, Talal: *Anthropological Conceptions of Religion*, S. 244.

Viertens: Wie auch Asad betont, betreffen diese Prozesse nicht nur die Religion, sondern sind mit weiteren Bereichen verbunden – im Besonderen mit der politischen und kolonialen Geschichte, wie Roys sozio-politisches Engagement zeigt. Der Kampf Roys gegen „Idolatrie“ und *satī* hat nicht nur religiöse Gründe und Implikationen. Es geht auch darum, das Bild eines modernisierten Indiens zu schaffen, ein Bild, das dann in apologetischen Diskursen mit europäischen Akteuren mediatisiert wird.²⁵ Auch die Aktivitäten Roys in Großbritannien sind vor allem als politisch-orientiert zu betrachten. Meine Sorge ist hier, dass eine Fokussierung auf ein „religiöses Symbolsystem“ die Bedeutung von diesen weiteren wichtigen Dimensionen verringern könnte. Eine Analyse, die die religiösen Aspekte der Aktivitäten Roys durch lediglich religiöse Faktoren erklären würde, wäre daher irreführend oder unweigerlich partiell.

Gesellschaftliche Mikro-Ebene: Akteure und Diskurse

Um zurück zum Modell zu kommen: Eine Unterscheidung zwischen drei Ebenen scheint im Fall Roys dann relevant, wenn die drei Ebenen auf eine spezifische Weise definiert werden. Die „Mikro-Ebene“ sehe ich als die Ebene der historischen Akteure und ihrer religionsbezogenen Diskurse. Auch wenn S. Collet, die Biografin Roys, von seiner höchstreligiösen Persönlichkeit spricht²⁶, scheint es mir eher schwierig, dieses Urteil auf eine historische Ebene zu übertragen. An diesem Punkt würde ich zurück auf die Dokumente selbst verweisen, um dort die diskursiven Repräsentationen von „Religion“ zu verorten. Der Begriff „Religiosität“ ist in diesem Sinne insofern problematisch, als er die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zu Roys Auseinandersetzung mit Religion vorauszusetzen scheint. Auf dieser Ebene wären dann eher die folgenden Fragen zu behandeln: Wie hat sich Roy in einem diskursiven Kontext den Begriff „Religion“ (oder den Gegensatz „Monotheismus“ – „Polytheismus“, oder „Idolatrie“) angeeignet? Wie hat er diese Vorstellungen in verschiedenen Kontexten neu gedeutet? Oder auch: Wie hat er Religionsdiskurse im Prozess der Zusammengliederung des Brāhmo Samāj als religiöse Gemeinschaft genutzt.

Gesellschaftliche Meso-Ebene: Institutionen als Verhandlungsorte

Auf einer „Meso-Ebene“ würde ich vor allem die Institutionen und insbesondere die religiösen Institutionen verorten. Im vorliegenden Fall spielen Institutionen

²⁵ Vgl. dazu Asad, Talal: *Anthropological Conceptions of Religion*: S. 249: „Geertz never examines whether, and if so to what extent and in what ways, religious ‚experience‘ relates to something in the social world believers live in. This omission is related to his treatment of religious symbols as sui generis, the precondition for religious experience [...], rather than a condition of social life [...].“

²⁶ Vgl. Collet, Sophia D.: *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, S. 121: „He was above all and beneath all a religious personality. [...] The root of his life was religion.“

eigentlich eine erhebliche Rolle, vor allem als Verhandlungsorte zwischen Tradition und individuellen kreativen Aneignungen. Die Überlegungen Roys zur Religion haben sich in der Auseinandersetzung mit (oft im Gegensatz zu) institutionalisierten Religionen entwickelt. Roy hat mit Vertretern von institutionalisierten Bewegungen debattiert (wie Mrtyumjay Vidyalamkar, J. Marshman usw.) und seine Lehre auf eine Reihe von autoritativen Texten gegründet (seien es die Upanišaden oder die Bibel) – Texte, die er sorgfältig ausgewählt und kreativ gedeutet hat.²⁷ Mithilfe einer Rhetorik der Kontinuität werden neue Elemente der Lehre und der Praxis geschaffen und schließlich erfolgreich „autorisiert“ und institutionalisiert (besonders hier durch die spätere Aktivität von Debendranath Tagore). Die Interaktionen zwischen der Mikro-Ebene und der Meso-Ebene sind dann für religiöse Innovation und Dynamik verantwortlich. Hier können sich methodologische Überlegungen zum Thema „lived religion“ als besonders fruchtbar erweisen, da sie die Komplexität einer historischen Situation wie die von Rammohans Biografie berücksichtigen können.²⁸

Die Makro-Ebene als globale Ebene

Was die Makro-Ebene angeht: Wie schon gesehen, übernimmt Roy eine Selektion von Elementen aus verschiedenen Kontexten – westlichen wie indischen. Mit den Herausgebern dieses Bandes kann man hier gerne von „anderen Diskurspartnern“ sprechen. Der Fall Roy illustriert aber sogar Interaktionen mit Diskursen auf einer globalen Ebene – einer Ebene, die an keine bestimmten religiösen oder nicht-religiösen Traditionen gebunden ist. Die Geschichte Roys, des Brähmo Samājs und des sogenannten Neo-Hinduismus kann keinesfalls in einem Rahmen, der irgendwie exklusiv hinduistisch oder indisch wäre, analysiert werden. Ein solches Studium setzt im Gegenteil Themen wie die Geschichte vom indischen Islam, europäischen Freidenkern, der christlichen Mission, Kolonialismus, Orientalismus usw. voraus.

Gute historiografische Modelle sind hier die „connected histories“ von Sanjay Subrahmanyam und Serge Gruzinski²⁹ oder die Kombination von lateraler und vertikaler Geschichte von Christopher Bayly.³⁰ Auch wenn die Notwendigkeit eines solchen globalen Rahmens im vorliegenden Fall besonders offensichtlich ist, kann man leicht beweisen, dass auch anscheinend „eigenständig“ religiöse Phänomene einen globalen Deutungsrahmen voraussetzen. Schon im frühen 19. Jh.

²⁷ Zu diesem Selektionsprozess vgl. Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, S. 215. Zum Beispiel übersetzt Roy fünf Upanišaden aus dem Persischen ins Bengalische (Kena, Īśā, Kaṭha, Māṇḍūkya und Muṇḍaka Upanišad) aber nur vier ins Englische (nicht Māṇḍūkya).

²⁸ Vgl. zu diesem Thema McGuire, Meredith: *Lived Religion*.

²⁹ Vgl. zum Beispiel Subrahmanyam, Sanjay: *Connected Histories*; Gruzinski, Serge: *Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'*.

³⁰ Vgl. Bayly, Christopher: *The Birth of the Modern World*, S. 4.

sind Diskurse zur Religion global geworden, was eine globale Religionsgeschichte (mit Berücksichtigung von allen ihren Asymmetrien) einfordert.³¹

Zum Schluss: ein Modell als heuristisches Werkzeug

Der Fall von Rammohan Roy stellt ein ausgezeichnetes Beispiel der Nicht-Koinzidenz von Symbolen, Tradition, institutioneller Religion, individueller Aneignung und politischem Kontext dar. Trotzdem kann ein Modell hier relevant sein, allerdings mit ein paar Vorbehalten (besonders mit Blick auf den Begriff des „Symbolsystems“). Zum Schluss erscheint es sinnvoll, zwei weiteren Fragen nachzugehen: Zunächst: Inwiefern stellt das Modell ein nützliches heuristisches Werkzeug dar, um einen religionswissenschaftlichen Ansatz zu entwickeln? Zweitens: Wie stellt sich die Frage der Differenzierung von der Religionswissenschaft im Zusammenhang mit unserem Beispiel?

Mit Bezug auf den ersten Punkt bringt ein Modell, das zwischen mehreren Ebenen unterscheidet, eine distanziertere Perspektive und mögliche Vergleichspunkte. Im Fall Roys gewinnt man sicher ein besseres Bild der Beziehungen zwischen seiner Konzeptualisierung von Religion und dem sozio-historischen Kontext. Diese Perspektive, wiederum, hilft eine vergleichende Perspektive zu eröffnen. Ich würde es besonders relevant finden (um ein Beispiel unter vielen möglichen zu nennen), die Entwicklung vom Brähmo Samāj mit Auguste Comtes (1798-1857) Gründung der „positivistischen Kirche“ zu vergleichen, die ähnliche Prozesse von individuellen, kreativen Aneignungen mit einer „Tradition“ sehen lässt. Die Ebenen, die wir im Fall Roys beschrieben haben, können dann als Vergleichspunkte gelten und dazu beitragen, Überlegungen zu Religionsdynamik (mit einem Fokus auf Interaktionen zwischen individuellen Figuren und Institutionen), Institutionalisierungsprozessen oder auch Beziehungen zwischen einem lokalen Phänomen und dem globalen Kontext zu entwickeln. Natürlich ist jedes Modell angesichts der induktiven Forschung als immer revidierbar zu betrachten – wie hier anhand des Begriffs „Symbolsystem“ gezeigt wurde.

Abschließend muss überlegt werden, wie sich die Frage der Fachdifferenzierung in diesem Zusammenhang stellt. Auch wenn unser Beispiel aus der Religionsgeschichte stammt, wäre es durchaus möglich, es mit einem religionssoziologisch ausgerichteten Studium zu vergleichen. Hier scheint mir der Vergleich selbst als eine vereinigende Methode zwischen historisch ausgerichteten und soziologisch ausgerichteten Ansätzen in der Religionswissenschaft zu wirken. Unter Berufung auf Karl Poppers hat Ivan Strenski pragmatisch zum Ausdruck gebracht, dass nicht Gegenstände, sondern bestimmte religionsbezogene Probleme („problems of reli-

³¹ Zur globalen Religionsgeschichte ab dem 19. Jh. vgl. die Bemerkungen von Bergunder, Michael: Was ist Religion?, S. 54-55.

gion“) das Fach ausmachen.³² Das heuristische Potential des Modells liegt daher nicht in der Differenzierung eines Gegenstandes „Religion“, sondern eher in seiner Fähigkeit, Debatte, Fragen und Vergleichspunkte für historisch ausgerichtete und soziologisch ausgerichtete Ansätze gleichermaßen zu generieren.

Literatur

- Ahmed, Salabuddin A. F.*: Social Ideas and Social Change in Bengal 1818-1835, Leiden 1965.
- App, Urs*: How Amida Got into the Upanishads. An Orientalist's Nightmare, in: Essays on East Asian Religion and Culture. Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday, hg. von Wittern, Christian et al., Kyoto 2007, S. 11-33.
- Asad, Talal*: Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz, in: *Man* 18(2) (1983), S. 237-259.
- Asad, Talal*: The Idea of an Anthropology of Islam, Washington (DC): Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown 1986.
- Balagangadhara, S. N.*: 'The Heathen in His Blindness'. Asia, the West, and the Dynamic of Religion, Leiden et al. 1994.
- Bayly, Christopher*: The Birth of the Modern World, Malden 2003.
- Behl, Aditya*: Pages from the Book of Religions. Encountering Difference in Mughal India, in: Forms of Knowledge in Early Modern Asia, hg. von Pollock, Sheldon, Durham 2011, S. 210-239.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas*: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York 1966.
- Bergunder, Michael*: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19(1/2) (2011), S. 3-55.
- Chatterjee, Partha*: The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories, Princeton 1993.
- Collet, Sophia Dobson*: The Life and Letters of Raja Rammohun Roy, Calcutta, 1962 [1900].
- Cromwell Crawford, S.*: Rammohan Roy, Social, Political and Religious Reform in 19th Century India, New York 1987.
- Dubuisson, Daniel*: L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie, Bruxelles 1998.
- Fitzgerald, Timothy*: The Ideology of Religious Studies, New York 2000.
- Geertz, Clifford*: The Interpretation of Cultures, New York 1973.
- Gladigow, Burkhard; Kippenberg Hans G.* (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (Forum Religionswissenschaft), München 1983.

³² Vgl. Strenski, Ivan: Why It Is Better to Know Some of the Questions than all of the Answers.

- Gruzinski, Serge*: Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres ‘connected histories’, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56(1) (2001), S. 85-117.
- Halbfass, Wilhelm*: Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel et al. 1981.
- King, Richard*: Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‘the Mystic East’, London et al. 1999.
- McGuire, Meredith*: Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life, New York 2008.
- Mitter, Partha*: Rammohun Roy and the New Language of Monotheism, *History and Theory* 3 (1987), S. 177-208.
- Roy, Rammohan*: Tuhfatul muwahhiddin, or, A Gift to Deists, tr. Moulavi Obaidullah El Obaide, Calcutta 1884 [1804].
- Roy, Rammohan*: The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness; Extracted from the Books of the New Testament. Ascribed to the Four Evangelists, Calcutta 1820.
- Roy, Rammohan*: Second Appeal to the Christian Public in Defence of ‘The Precepts of Jesus’, Calcutta 1821.
- Roy, Rammohan*: Final Appeal to the Christian Public in Defence of ‘The Precepts of Jesus’, Calcutta 1823.
- Roy, Rammohan*: Dialogue between a Missionary and Three Chinese Converts (1823), in: *The English Works of Raja Rammohun Roy*, volume III, Calcutta 1901, S. 153-158.
- Roy, Rammohan*: Rammohun Rachanābali, Calcutta 1973.
- Saïd, Edward*: Orientalism, New York 1978.
- Strenski, Ivan*: Why it Is Better to Know Some of the Questions than All of the Answers, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2) (2003), S. 169-186.
- Subrahmanyam, Sanjay*: Connected Histories. Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia, *Modern Asian Studies* 31 (3) (1997), S. 735-762.
- Sugirtharajah, Sbarada*: Imagining Hinduism: a Postcolonial Perspective, London et al. 2003.

Zur Resonanz des Modells
in der Theoriebildung

Modellbildung in der Religionswissenschaft: Die prozessuale Interdependenz der Ebenen von Religion aus der Sicht der Religionsästhetik und der Religionssemiotik

Jürgen Mohn

Auf dem Weg zu einem Modell für Religion als Kommunikation und Prozess

Die folgenden Ausführungen nehmen Bezug auf und Anregung aus dem Hintergrundpapier von Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke, in dem beide ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion vorschlagen und dieses einem Symbolsystem Religion gegenüberstellen. Damit wird die These vertreten, dass Symbolsysteme die drei sozialen Ebenen vertikal miteinander verknüpfen, indem diese auf der Mikro-Ebene individuell angeeignet und auf den anderen beiden Ebenen-der Meso- oder Organisationen-Ebene und der Makro- oder Diskurs-Ebene der Gesellschaft-sozial objektiviert werden. Dieses Modell ist als ein Modell für die Integration von unterschiedlichen Ansätzen religionswissenschaftlichen Arbeitens gedacht. Damit ist es aber implizit auch als ein Modell von Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliches Arbeiten und religionswissenschaftliche Modelle von Religion sind allerdings nur idealtypisch auseinander zu halten. Denn die religionswissenschaftliche Arbeit selbst kann als ein Arbeiten mit Modellen von Religion bezeichnet werden. Das vorgeschlagene Modell scheint dadurch charakterisiert zu sein, dass es diesen Unterschied nicht expliziert, sondern ein Verständnis der Disziplin präsentiert, das die unterschiedlichen Modelle religionswissenschaftlichen Arbeitens unter dem Vorzeichen oder der Dominanz eines gesellschaftlichen Modells zusammenführen will. Anders gesagt: Die Differenz zwischen einem religiösen Symbolsystem und Religion auf den drei Ebenen des Gesellschaftssystems wird asymmetrisch aus der Sicht des Gesellschaftssystems aufgelöst, indem das Symbolsystem zu einem gesellschaftlichen System wird, das sich auf drei Ebenen unterschiedlich artikuliert. Mit Niklas Luhmann könnte formuliert werden, dass die Differenz zum religiösen Symbolsystem aus der Sicht des Gesellschaftssystems beobachtet wird.

Das vorgeschlagene Mehr-Ebenen-Modell ist ein soziologisches und verortet Religion auf drei Ebenen der Gesellschaft. Damit geht es nicht vom Individuum aus und auch nicht von der Kognition oder Wahrnehmung, es geht auch nicht von der Sprache oder dem Symbol aus. Religion als Symbolsystem wird den gesellschaftlichen Ebenen unterschiedlich akzentuiert zugeordnet und wohl auch auf diese zurückgeführt. Damit werden psychologische und anthropologische Modelle von Religion zurückgestellt und explizit nicht als Ausgangspunkt religionswissenschaftli-

chen Arbeitens vorgeschlagen. Diese müssen sich vielmehr in das soziologische Modell einordnen, wenn sie ihre Fragestellungen auf dieses Modell beziehen wollen. Aber auch kulturwissenschaftliche Modelle, die mit dem Rekurs auf Burkhard Gladigow von Jödicke/Lehmann explizit angesprochen wurden, geraten unter dem Begriff (religiöses) „Symbolsystem“ in eine prekäre Randlage zu einem Modell, das zunächst nur für Gesellschaft steht. An dieser Stelle gäbe es größeren Klärungsbedarf, wie genau sich Symbolsysteme auf den Ebenen der Gesellschaft unterschiedlich zeigen, oder sich durch alle drei Ebenen identisch hindurchziehen.

Diese Fragen wollen die Autoren aber erst provozieren und formulieren daher vorsichtig, indem sie zeigen, wie unterschiedlichste Ansätze wie der von Rodney Stark und der von Alain Caillé anhand des Modells aufeinander abgebildet werden können. Denn als Modell der Integration religionswissenschaftlichen Arbeitens kommt ihm auch nur der Status eines Vorschlages, einer modellhaften Matrix, die der Diskussion der Differenzen in der Religionswissenschaft dient, zu und der Einheit der Religionswissenschaft entgegen.

Im Anschluss an diese Beobachtung präsentiert sich diese Replik auf das vorgeschlagene gesellschaftliche Modell von Religion und Religionswissenschaft als Versuch, aus der Sicht von zwei Teildisziplinen der Religionswissenschaft, nämlich der Religionsästhetik¹ und der Religionssemiotik², das Modell nicht abzulehnen, sondern in zwei Richtungen hin zu variieren: Einerseits soll die Zirkularität der drei Ebenen deutlich betont werden und die Notwendigkeit, Prozessualität in Modellen für Religion abzubilden, herausgehoben werden, so dass die Dynamik von Verstetigung und Veränderung von Religion dichter rekonstruiert werden kann. Andererseits soll deutlich betont werden, dass es um ein *religionswissenschaftliches* Model gehen muss und nicht um ein religionssoziologisches. Das bedeutet, dass auch Gesellschaft aus der Perspektive von Religion modellhaft beschreibbar werden muss und Religion nicht von vornherein auf ein Phänomen von Gesellschaft reduziert wird.

Der Tendenz zu einer soziologischen Prädominanz in der religionswissenschaftlichen Theoriebildung und Modellentwicklung kann dadurch begegnet werden, dass unter primärer Berücksichtigung von ‚Wahrnehmung‘ und ‚Zeichenprozess‘ ein Modell für Religion in der Gesellschaft, nicht aber für Religion als Gesellschaft entwickelt wird. Nicht zuletzt wäre dadurch auch gewährleistet, neben der notwendigen Integration soziologischer Zugänge zu Religion auch kulturwissenschaftliche Zugänge adäquater berücksichtigen zu können. Es geht also im Folgenden nicht um die Bestreitung des Modells, sondern um eine Akzent-

¹ Den Ausgang dieser Teildisziplin bildet ein Aufsatz von Hubert Mohr und Hubert Cancik im 1. Band des Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Cancik/Mohr: Religionsästhetik). Zur Fortführung dieses Ansatzes als Religionsästhetik vgl. die Aufsätze vom Verf.: Mohn, Jürgen: Religionsästhetik und Mohn, Jürgen: Wahrnehmung der Religion.

² Die Religionssemiotik ist noch keine zureichend ausgearbeitete Teildisziplin der Religionswissenschaft. Für erste, voneinander abweichende Ansätze vgl. Hermsen, Edmund: Religiöse Zeichensysteme und Yelle, Robert A.: Semiotics.

verschiebung in Richtung Zeichenprozess und Wahrnehmungsraum als Ausgangspunkt der Beschreibung der drei gesellschaftlichen Ebenen von Religion. Diese beiden Ausgangspunkte kommen im Begriff der ‚Kommunikation‘ zusammen, wenn dieser in seiner medialen und materiellen sowie seiner sinnlich-rezeptiven Dimension verstanden und analytisch konzipiert wird.

Nach der Ausformulierung und Diskussion ihres gesellschaftsbezogenen Modells werden am Ende des Papiers drei Fragenkreise aufgeworfen, die im Anschluss an das Modell diskutiert werden sollen. Da mögliche Antworten auf diese Fragen je nach Einschätzung der Tragweite des Mehr-Ebenen-Modells unterschiedlich ausfallen werden, sollen zur Positionierung der hier vertretenen Einschätzung diese Fragen gleich zu Beginn aufgegriffen und aus der Sicht der beiden eng aufeinander bezogenen teildisziplinären Fragerichtungen der Religionswissenschaft diskutiert werden. Hieraus ergibt sich gleichsam eine Position aus drei Thesen, die in dem Artikel weiter ausformuliert wird: Es wird dafür argumentiert, das gesellschaftsbezogene Mehr-Ebenen-Modell von Jödicke/Lehmann dahingehend zu variieren, dass das begrifflich-methodische Arbeiten der Religionswissenschaft in einem theoretischen Modell integriert wird, das 1. von *Religion* ausgeht, indem es diese 2. als *Kommunikation* und 3. als *Prozess* heuristisch konstruiert.

1. Ist das Modell für unterschiedliche Methoden in der Religionswissenschaft anschlussfähig und vermag diese zu einem spezifisch religionswissenschaftlichen und von soziologischen und historischen Analysen unterschiedenen methodischen Ansatz zusammenzuführen? Ein Modell für unterschiedliche religionswissenschaftliche Methoden vermag diese dann aufeinander zu beziehen, wenn der Integrationspunkt das Analyseobjekt ist und sich von dort her die Notwendigkeit ergibt, spezifische Methoden zu integrieren. Eine solche Bezugsmatrix ist wichtig, um den Gegenstand der Wissenschaft aus unterschiedlichen Perspektiven in einer Theorie zu bündeln und zu integrieren. Die Identität einer Wissenschaft als Disziplin ist damit noch nicht gegeben. Diese gewinnt sie nur aus dem gemeinsamen Gegenstand und der integralen Perspektive auf diesen. Das Spezifikum religionswissenschaftlichen Arbeitens kann daher nur in der Fokussierung der theoretischen Konzeption und der methodischen Arbeit auf den gemeinsamen Gegenstand ‚*Religion*‘ liegen. Dieser Begriff steht daher im Mittelpunkt und er muss in erster Linie einen heuristischen Status erhalten. Die Fruchtbarkeit des Modells für die Integration von theoretischen Ansätzen und methodischen Arbeitens zeigt sich dann, wenn es mit einem entsprechenden Religionsbegriff gekoppelt wird. Es muss also nicht um ein Gesellschaftsmodell für Religion, sondern um ein Religionsmodell gehen, das gesellschaftliche, kulturelle, anthropologische, semiotische, kognitiv-emotionale Dimensionen – um nur die wichtigsten zu nennen – zu berücksichtigen in der Lage ist. Zudem muss der Religionsbegriff in erster Linie heuristisch verstanden werden – erst dann wird auch die Religionswissenschaft zu einer heuristischen Disziplin, die keine Realphänomene untersucht und analysiert, sondern Fragestellungen und Beobachtungen generiert.

2. Ist das soziologische Mehr-Ebenen-Modell für das religionswissenschaftliche Arbeiten brauchbar? Die vorgeschlagene soziale Verankerung von Religion ist zentral, da selbst die individuelle Aneignung von religiösen Symbolsystemen nur als Sozialisierungsprozess rekonstruiert werden kann. Diesen Prozessen liegen jedoch immer *Kommunikationen* zugrunde, die mehr Dimensionen umfassen als die Behauptung, Religion hätte als Kommunikation ihren sozialen Ort. Gerade Kommunikation ist ein Phänomen, das auf die Sinne des Menschen, auf den Körper und die Interferenz von Psyche und Sozialem sowie im Medium materieller Zeichen operiert, wobei diese Zeichen auf allen medialen Ebenen von der Oralität über die Visualität bis zur Diskursivität beschrieben werden müssen und alle Sinne bei der Herstellung kommunikativen Sinns und Anschlusses prinzipiell involviert sind. Auch individuelle psychische Erfahrungen müssen je sinnenspezifisch in soziale Kommunikationen eingehen, um analysiert werden zu können. Daher darf selbst ein soziologischer Zugang nicht die individuelle Ebene ausschließen. Der soziale Ort von Religion sind die Kommunikationen als sozialer Prozess und in ihren psychisch-somatischen Dimensionen und medialen Materialisierungen. Das Mehr-Ebenen-Modell muss also um Religion als ‚*Kommunikation*‘ herum konzipiert werden.

3. Ist das Modell in der Lage, Veränderung, Innovation und Dynamik von Religion zu rekonstruieren? Wenn diese Phänomene nur als gesellschaftliche verstanden werden, kommt das einer Verkürzung gleich. Der individuelle Faktor bleibt unberücksichtigt, auch in seiner Interferenz mit dem Gesellschaftlichen. Unterschiedliche Dimensionen von Religion können nur dann aufeinander bezogen werden, wenn diese Dimensionen im Religionsbegriff zusammengehalten werden. Da der Forschungsgegenstand Religion (das ‚Religiöse‘) sich ebenso durch Konsistenz und Kohärenz wie durch Veränderung und Dynamik auszeichnet, muss eine Heuristik in der Lage sein, genau diesen Prozess der Verstetigung und gleichzeitigen Veränderung von Religion zu beschreiben. Religion muss also als ein ‚*Prozess*‘ konzipiert werden und nicht als ein statisches Gebilde, das gesellschaftlicher Veränderung unterliegt oder nur im Rahmen gesellschaftlicher Veränderung zu erklären sei. An dieser Stelle ist die Theorie- und Modellbildung wieder an ein entsprechendes heuristisches Konzept von Religion rückverwiesen.

Unter Berücksichtigung dieser drei Akzentsetzungen greifen die folgenden Ausführungen das Modell von Jödicke/Lehmann als einen konstruktiven Vorschlag positiv, aber auch variierend und mit einem anderen Ausgangspunkt auf, der sich auf den Begriff der Kommunikation bezieht. Insbesondere wird der Vorschlag unterbreitet, 1. den Religionsbegriff deutlich mit zu bedenken, wenn es um die disziplinäre Identität der Religionswissenschaft gehen soll, 2. die Zirkularität der Ebenen deutlicher zu berücksichtigen und theoretisch zu konzeptualisieren und 3. die Sicht einer auszuarbeitenden Religionssemiotik hinzuzufügen, der die Aufgabe zukommt, den materiellen Zeichenprozess als Medium der religiösen Symbolsysteme zu berücksichtigen.

Die kommunikativen Zeichenprozesse, die als Religion interpretiert werden, sind eingebettet in einen Wahrnehmungsraum, der in anthropologischer Hinsicht das Individuum als ein Sinneswesen voraussetzt, das in sinnlicher Interaktion mit Welt Sinn generiert und aneignet. Daher ist aus der Sicht der Religionsästhetik und Religionssemiotik (die eng aufeinander bezogen arbeiten müssen) eine Variante des Modells vorzuschlagen, um zu zeigen, dass religiöse Symbolsysteme, verstanden als Zeichenprozesse, immer zugleich auf allen drei sozialen Ebenen zu verhandeln sind, und dass zwei weitere Dimensionen in das Modell einbezogen werden müssen, die nicht außerhalb des Sozial-Kommunikativen situiert sind, sondern die dessen Basis bilden. Diese Dimensionen, die in dem Modell von Jödicke/Lehmann auf der Mikro-Ebene anzusetzen sind, bilden den Ausgangspunkt religionsästhetischer und religionssemiotischer Überlegungen. Die beiden Dimensionen sind eng aufeinander bezogen und bezeichnen auf der Ebene der Individuen und ihrer kommunikativen Interaktionen die zwei Seiten des Kommunikationsprozesses. Es handelt sich einerseits um die Dimension der körperlich, sinnlich und kognitiv-emotional konstituierten Individuen (Aisthesisphäre), die andererseits kommunikativ-interaktiv über den Gebrauch von Medien und Zeichen (Dimension der Semiosphäre) aufeinander bezogen sind und die die Keimzelle des Sozialen bzw. der Soziosphäre und ihrer Ebenen bilden.

Daher wird am Ende der Diskussion in Anlehnung an den Begriff des ‚Religiösen‘ nach Alain Caillé ein Sphärenmodell vorgeschlagen, das vier ineinander verwobene Dimensionen zu berücksichtigen versucht: Wahrnehmung, Zeichen, Soziales und Religion.

Die Bedeutung der Gesellschaft für eine religionswissenschaftliche Heuristik

Trotz dieser ergänzenden ästhetisch-semiotischen Perspektive soll ganz im Sinne des Papiers von Jödicke/Lehmann dafür argumentiert werden, den soziologischen Perspektiven auf Religion gerade im Sinne und im Rahmen der *heuristischen* Modellbildung von Religion einen wichtigen Platz im religionswissenschaftlichen Diskurs einzuräumen. Denn ‚Religion‘ ist ein polyvalentes, öffentlich gebrauchtes Wortzeichen und als solches in einen eigenen komplexen gesellschaftlichen Diskurs verwickelt, der sich in die vielfältigen und widersprüchlichen Gebräuche des Wortes wiederum einschreibt.³ Von diesem gesellschaftlichen Diskurs über Religion, der sich zugleich dieses – auch emotional affizierten – Wortzeichens bedient, ist eine religionswissenschaftlich distanzierte Verwendung nur durch Theoriebildung, Operationalisierung und Modellbildung abzugrenzen. Es ist daher Jödicke/Lehmann insbesondere darin zuzustimmen, dass Theorie und Modell im Sinne einer Heuristik auszuführen sind. Dabei muss der gesellschaftliche Diskurs über Religion zugleich erfasst und deutlich von der wissenschaftlichen Verwendung des

³ Vgl. hierzu den Diskurs-Ansatz von Mohn, Jürgen: Die Religion im Diskursfeld und die Diskurse der Religion(en).

Wortzeichens Religion unterschieden werden. Auch aus diesem Grund ist der Vorschlag von Jödicke/Lehmann prinzipiell zu begrüßen, Religion in wissenschaftlicher Verwendungsweise auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft unterschiedlich zu thematisieren, wobei der Diskurs auf der Makro-Ebene der Gesellschaft sowohl von religiösen Organisationen oder religiösen Kulturmilieus der Meso-Ebene als auch durch individuelle religiöse Positionen beeinflusst wird. Es ist Aufgabe der Religionswissenschaft auf allen Ebenen der Gesellschaft (als Individuen, als Institutionen und als wissenschaftlicher Diskurs) ‚religiöse‘ Diskurse, die den Religionsbegriff verwenden, von ‚wissenschaftlichen‘ Diskursen, die den Religionsbegriff ebenfalls verwenden, zu unterscheiden. Die heutige Gesellschaft bildet also den umfassenden Rahmen, um religionswissenschaftliche Modellbildungen vorzunehmen, denn sie umfasst die Dimensionen der Wissenskulturen bzw. der kulturellen Milieus auf der Meso-Ebene ebenso wie die individuellen Dimensionen der Diskurse über Religion; und auch Wahrnehmung, Kognition und Zeichengebrauch sind gesellschaftlich geprägt. Das Modell kann daher der Integration von methodischen und theoretischen Ansätzen sowohl der Gesellschaftswissenschaften als auch der Kulturwissenschaften dienen. Zudem ist mit dem Individuum und seiner ‚Religiosität‘ ein gesellschaftliches Element prinzipiell inbegriffen, das in eigenen religiösen Kommunikationen, aber auch in seinen psychischen Dimensionen zu erfassen ist. Wichtig ist dabei zu sehen, dass in der modernen und postmodernen, durch Massenmedien globalisierten Gesellschaft auf der Makro-Ebene die Religionswissenschaft selbst als „Diskursteilnehmerin“ eingreift und die traditionellen Religionsdiskurse und die diskursiven Veränderungen der Thematisierung von Religion ebenso beeinflusst, wie sie von diesen beeinflusst wird. Hier ist also der Ort der kommunikativen Abgrenzung einer eigenständigen religionswissenschaftlichen Heuristik von anderen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen wie populären Sichtweisen auf Religion. Deswegen ist bei dem Modell insbesondere zu begrüßen, dass es erlaubt, die Religionswissenschaft als Teil des gesellschaftlichen Diskurses reflexiv in die Modellbildung von Religion mit einzubeziehen – auch wenn dieser Aspekt von den beiden Autoren nicht explizit angesprochen wird.

Allerdings ist damit noch nichts darüber gesagt, *was* auf den verschiedenen Ebenen nun *als* Religion untersucht wird. Auch die Fragen der Differenz von Gesellschaft und Religion sowie der binnengesellschaftlichen Differenz von Religion und anderen gesellschaftlichen Feldern, Kommunikationen, Systemen oder Dimensionen, Sphären und Bereichen ist damit nicht beantwortet. Ein Modell religionswissenschaftlichen Arbeitens müsste aber auch in der Lage sein, Religion und Gesellschaft zu unterscheiden. Der Ansatz bei der Kommunikation muss also spezifisch ‚religiöse‘ Zeichenprozesse und spezifische Kodierungen in dem allgemeinen Kommunikationsprozess identifizieren können. Die Ebenen selbst können nur die gesellschaftlichen Varianzen der religiösen Kommunikation auf der Mikro-Ebene der individuellen Kommunikationen (Religiosität), der religiösen meso-gesellschaftlichen Organisationen und des makrogesellschaftlichen

Kommunikationsstroms allgemein (andere Diskursteilnehmer) auseinanderhalten; sie ergeben aber noch kein Kriterium für das Spezifische religiöser Kommunikation oder religiöser Dimensionen des gesellschaftlichen Zeichenprozesses.

Es ist also zumindest ergänzend zu dem Modell die Gretchenfrage zu stellen, für *was* das Modell stehen soll und welchen Status ihm als Modell *für Religion* in dem gesellschaftlichen Religionsdiskurs zukommt. Es ist gerade das Modellhafte und das Plädoyer für Wissenschaft als Heuristik, die zusammen erlauben, diese Frage zu beantworten. Es geht in einem Modell für Religionswissenschaft/Religion nicht um ‚reale‘ Religion/Religiosität/Religionen im Sinne ihrer möglichen Selbstbeschreibungen, die zumeist einen substantiell-apodiktischen Charakter aufweisen. Im wissenschaftlichen Diskurs über Religion ist ein Religionsmodell ein Instrument der Beschreibung von gesellschaftlichen Phänomenen und keine Wirklichkeitssetzung. Es dient einer immer revidierbaren Sicht auf den Gegenstand, insofern er wissenschaftlich reflektiert wird, und der empirischen Arbeit bzw. Operationalisierung, die mit diesem Instrument ermöglicht wird. Religionswissenschaft ist kein normatives ‚Etikettierungsunternehmen‘, sondern bedient sich eines deskriptiven Beschreibungsmodells, um Fragen zu formulieren und Differenzen zu bestimmen. Daher muss ‚Religion‘ als begriffliches Instrument nicht inhaltlich von den Gegenständen der als Religion untersuchten Phänomene,⁴ sondern in einem Akt der Distanz zu religiösen Inhalten formal bestimmt werden. Und der Religionsbegriff muss prozessual im doppelten Sinne konzipiert sein: in Bezug auf den sich verändernden Gegenstand Religion wie auch in Bezug auf die Revisionsfähigkeit der eigenen Begriffssprache. Denn Modelle sind Matrizen und ‚Systeme‘ nur im Sinne eines systematischen Modellzusammenhangs, das der Rekonstruktion dient.

‚Religion‘ oder das Bezugsproblem religionswissenschaftlicher Modellbildung

Die Religionswissenschaft, die explizit mit begrifflichen Modellen arbeitet, ist eine Disziplin, die darauf angewiesen ist, ihren Gegenstandsbereich zu konstituieren. Religion ist kein Phänomen, das von selbst wie ein materieller Gegenstand der Wahrnehmung entgegensteht. Eine religionswissenschaftliche Modellbildung bezieht sich also auf das für die wissenschaftliche Disziplin konstitutive Konstrukt der Religionswissenschaft. Mit einem solchen Modell werden sowohl die Religionswissenschaft als auch ihr genuiner Gegenstand zugleich konstituiert. Ein Modell der Religionswissenschaft ist daher als ein Modell religionswissenschaftlicher Thematisierung von Religion zu konzipieren. In diesem Modell wird der Gegen-

⁴ Burkhardt Gladigow hat diesen Paradigmenwechsel zur kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft deutlich formuliert, indem er forderte, keine Religionsgeschichte religiöser Gegenstände wie dem Heiligen oder der Götter selbst zu schreiben, sondern deren Konzepte, gerade auch in der frühen Religionswissenschaft, als Gegenstände religionswissenschaftlicher Forschung zu bestimmen. Vgl. hierzu Gladigow, Burkhardt: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte.

standsbezug der Religionswissenschaft (also ihr spezifischer Religionsbezug) reflektiert. Zudem dient das Modell der Arbeit der Religionswissenschaft – also ihrer Forschungstätigkeit. Mit einem Modell wird sie als eine konstruktiv-komparative Disziplin konzipiert. Durch diese konzeptionelle Tätigkeit kommt aber überhaupt erst in den Blick, um was es in der Religionswissenschaft gehen muss: um Religion nicht an und für sich, sondern um ein wissenschaftliches Konstrukt, das der Herstellung von kultureller und gesellschaftlicher Vergleichbarkeit dient. Differenzen ergeben sich nur in Bezug auf ein gesetztes Komparativ (im Sinne des *tertium comparationis*).⁵ Die ‚Religion‘ der Religionswissenschaft ist also ein künstliches, eben ein wissenschaftliches Komparativ – ein Artefakt, wie jede wissenschaftliche Aussage. Es geht bei dieser ‚Religion‘ um die komparative Ebene, die es erlaubt, in unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten Phänomene zu identifizieren und zu vergleichen, die in heuristischer Hinsicht als Religion bezeichnet werden. Das ist *die Religion der Religionswissenschaft*. Es geht nicht um die Religion der sich als religiös bezeichnenden Menschen, es geht nicht um die Religion der etablierten religiösen Organisationen und auch nicht um die Religion, die von sich als säkular oder areligiös oder antireligiös sich bezeichnenden Menschen oder von entsprechenden Organisationen oder Vereinen abgelehnt wird. Die Kriterien für einen wissenschaftlichen Religionsbegriff können nicht aus den religiösen Diskursen, sondern nur aus dem wissenschaftlichem Diskurs selbst gewonnen werden. Ob religiöse Religionsverständnisse jeweils bei der komparativen Arbeit zu berücksichtigen sind, hängt von dem je gesetzten komparativen wissenschaftlichen Religionsbegriff ab. Damit ist auch gesagt, dass es nicht einen, sondern potentiell mehrere Religionsbegriffe in der Religionswissenschaft nicht nur gibt, sondern geben muss. Das ist allein deshalb zu begrüßen, weil es sich um eine im Begriff operierende Wissenschaft handelt, die nie eineindeutige Realitätsbezüge herstellen kann und die auf die sich ändernden gesellschaftlichen Diskurse achten muss. Trotzdem muss jede einzelne religionswissenschaftliche Untersuchung von einem spezifischen Religionsverständnis getragen werden. Implizit kommt ein solches Verständnis als Vorverständnis bereits in der Auswahl der Quellen, der Beispiele, der Gegenstände, der Fragestellungen zum Tragen.

Welcher Religionsbegriff ist also nötig, damit er von dem Modell Jödicke/Lehmann getragen wird und dieses Modell zugleich mit trägt? Zur Beantwortung dieser Frage muss davon ausgegangen werden, dass Religion im wissenschaftlichen Frage-Kontext ein sowohl konstruktiver als auch konstruierter Begriff ist. Er ist zur Generierung wissenschaftlichen (nicht wiederum religiösen) Wissens *konstruiert*: ein Wissen schaffendes Instrument. Und er ist konstruktiv, weil er positives Wissen über seine Konstruktionsleistung neu schafft. Das so produzierte Wissen ist als wissenschaftliches jedoch immer ein vorläufiges – ein Durchgangspunkt, der durch die Aussagen, Antworten und Thesen, die er produziert, zugleich neue Fra-

⁵ Vgl. zur Komparatistik Mohn, Jürgen: Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft.

gen aufwirft und sich selbst sowie seine Voraussetzungen gleichsam einholt. Dabei kommt es auf den Status an, den man nicht nur dem Religionsbegriff, sondern auch allen weiteren Begriffen, die seiner sekundären Umschreibung dienen, zuschreibt. Der Religionsbegriff wie jeder andere wissenschaftliche Forschungsbegriff, steht nicht allein, sondern geht letztlich in ein Netzwerk von Begriffsbezügen auf. Es handelt sich bei allen wissenschaftlichen Begriffen um keine Realdefinitionen, sondern um heuristische Suchbegriffe, anders gesagt: um relationale begriffliche Versuchsanordnungen. Wenn Religion als x bestimmt und auf die zu analysierenden Phänomene angewandt wird, werden andere Ergebnisse und Aussagen generiert, als wenn der Religionsbegriff als y bestimmt wird. Dabei ist nicht zu vergessen, dass jedes x wiederum weitere Sekundär- und Tertiärbestimmungen nach sich zieht und auf diese Weise ein sich selbst tragendes Begriffsgefüge entsteht. Deswegen ist der Religionsbegriff *konstruktiv* im Generieren von Vergleichswissen. Er bleibt aber aufgrund seines ‚nur‘ heuristischen Status auch immer konstruiert und kann jederzeit anders konstruiert werden. Mit den jeweiligen Konstruktionen werden dann aber argumentative Verbindlichkeiten geschaffen, die die Forschung entsprechend leiten. Religionswissenschaftliches Wissen hat also seine eigenen, reflexiv gesetzten Voraussetzungen, die immer auch anders ausfallen können und deren Ergebnisse prinzipiell als vorläufig anzusehen sind.

Soll nach spezifisch *religiösen* Formen und Artefakten des Wissens (was sind religiöse Aussagen oder Kommunikationen?) gesucht werden, müssen diese von anderen abgegrenzt werden, um ihre Spezifität auszuweisen. So erlauben die als traditionelle Religionen (Christentum, Buddhismus usw.) in der Forschung beschriebenen Diskurse (um auf der Makro-Ebene als einer gesellschaftlichen Diskursebene zunächst zu verbleiben), spezifische Formen des Wissens über Welt zu identifizieren, das sich in bestimmten Aussagen über Herkunft, Konstitution, Sinn und Zweck von Welt und Mensch verdichtet. Was könnte das Gemeinsame dieses ‚religiösen‘ Wissens ausmachen? Eine *Annahme*, um Kriterien für *Religion* zu generieren, besteht darin, nicht die Inhalte, sondern den formalen Anspruch auf die Autorität und Apodiktik religiöser Aussagen, auf die Leistung, die für Individuen, Organisationen und für die Gesellschaft damit erreicht wird, zu legen. Religiöse Aussagen implizieren dann notwendig eine Ordnungsvorstellung und eine Verhaltensanleitung (Orientierung). Klassische Begriffe für Religion in diesem Sinne wären Weltanschauung für Ordnung und Ethik für Orientierung.⁶

Diese Punkte können formalisiert werden und als Sekundärbeschreibungen eines wissenschaftlichen Suchbegriffs ‚Religion‘ festgelegt werden. Da es sich bei einem wissenschaftlichen Religionsmodell um eine begriffliche Versuchsanordnung handelt, die ein Netzwerk von Begriffen bemüht, um Gegenstände und Artefakte der gesellschaftlichen Kommunikation (andere Quellen für Religion sind nicht denkbar) religionswissenschaftlich zu interpretieren und zu vergleichen, kann im

⁶ Über diese Begriffe hat bereits Ulrich Berner seinen definitorischen Zugang zu Religion bestimmt: Vgl. Berner, Ulrich: Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft.

Prinzip von unterschiedlichen Stellen des interpretativen Netzwerkes der Begriffe ausgegangen werden: von ‚Medium‘, von ‚Material‘, von ‚Wahrnehmung‘, von ‚Körper‘, von den ‚Zeichen‘ oder ‚Symbolen‘, von ‚Diskurs‘, von der ‚Identität‘ der ‚Gemeinschaft‘ oder des ‚Individuums‘, von ‚Wissen‘, von ‚Handeln‘, von der ‚Orientierung‘ oder auch von den gesellschaftlichen ‚Wissensordnungen‘, ‚Sinnsystemen‘ oder Ebenen der ‚Kommunikation‘, von ‚Feldern‘ oder ‚Systemen‘ und ‚Subsystemen‘ oder eben direkt von ‚Religion‘ als Begriff. Die Begriffe sind heuristisch zu setzen und verweisen nicht auf Realien, die an und für sich gegeben wären, sondern interpretieren Artefakte, um aus ihnen abstrakte ‚Gegenstände‘ wie Sinn, Ordnung, Weltanschauung interpretativ zu erschliessen. Religion, heuristisch bestimmt als eine kollektive Orientierungsleistung, die individuell angeeignet wird, generiert kein Wissen, das beliebig ist und auch kein Wissen, das hinterfragbar oder prüfbar wäre, sondern – so die Setzung aus religionswissenschaftlicher Sicht – ein Wissen, das Ordnung setzt, das anderes Wissen bedingt im Sinne von Voraussetzungswissen. Dabei muss der wissenschaftliche Diskurs eine Unterscheidung zum religiösen Diskurs vornehmen, um sich von ihm abgrenzen zu können: er muss seine Voraussetzungen als revidierbar, hinterfragbar und heuristisch gesetzt vornehmen und diese damit zugleich von seinem Gegenstand, der Religion und den entsprechenden religiösen Diskursen, abgrenzen; genau so wie die ‚offene‘, von Jödicke/Lehmann zitierte Religionsdefinition Gladigows dementsprechend religiöse Zeichensysteme als solche Setzungen charakterisiert, die auf Prinzipien zurückgehen, die „unbezweifelbar“, „kollektiv verbindlich“ und „autoritativ vorgegeben“ sind.⁷ Mit dieser Definition von Gladigow ist bereits die Differenz zu wissenschaftlichen Prinzipien, wenn auch nicht explizit benannt, so doch implizit gesetzt. Es wird in gesellschaftlichen Kommunikationen und deren Artefakten religionswissenschaftlich demnach nach solchen Formen und Strukturen des ‚religiösen‘ Wissen gesucht, die die Charakteristik aufweisen, weiteren Formen des Wissens als autoritative und unbezweifelbare Voraussetzung voranzugehen. Dieses Vorangehen wäre an einigen Gegenständen⁸ explizit, an anderen implizit nachzuweisen.

Geht der Zugang zu den Gegenständen der Religionswissenschaft beispielsweise von religiösem Wissen aus, ‚kann‘ nach einem spezifischen Orientierungs- und Identitäts-Wissen gefragt werden, weil es der Orientierung des – aus der Eigenperspektive der religiösen Systeme – richtigen gemeinschaftlichen und individuellen Handelns dient. Es ist ein auf die Dimension der Pragmatik ausgerichtetes

⁷ Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, S. 34.

⁸ Alle Zeugnisse aber, die wir kennen, sind materiell und haben den Charakter des Mediale. Architekturen, Bücher und Ritualinstrumente, in denen sich religiöse Kommunikationssysteme konkretisieren, sind immer durch ihr Material geprägt und fungieren als Medium von semantischen und syntagmatischen Formierungen, über die sich der Kommunikationsprozess ablesen lässt, in den sie eingebunden sind. Daher muss die religionswissenschaftliche Modellbildung diese ästhetischen und semiotischen Voraussetzungen der gesellschaftlichen Kommunikationen berücksichtigen.

Wissen und hat paradigmatischen Charakter im Sinne eines nicht heuristisch-wissenschaftlich verstandenen, sondern als real verstandenen Modells der Welt, das den Status beansprucht, eine tiefere, eigentliche Wirklichkeit zu repräsentieren, einen Anspruch auf etwas, das bereits Clifford Geertz als „really real“ bezeichnete.⁹ Beide, Orientierung und Identität, sind aufeinander bezogen und bilden das aus, was eine orientierende Wissens-Matrix genannt werden kann. Es geht um kulturelle, soziale und weltanschauliche Orientierung, die auf die Lebenswelt insgesamt ausgerichtet ist, die in konkreten Fällen sich auch als ein banales räumliches Orientierungswissen zeigt: zum Beispiel dann, wenn man davon ausgeht, dass die Kirche im Zentrum einer Stadt liegt und daher dort zu finden ist, wichtiger aber: dort zu bauen ist.

Eine religiöse Wissens-Matrix zentralisiert die bedeutenden Wissenseinheiten und generiert eine immer auch räumliche (und zeitliche) Ordnung. Religiöses Orientierungswissen wohnt gleichsam intrinsisch bestimmten Formen des Handelns inne. Zu sehen ist das insbesondere im rituellen Handeln: hier geht es um Regelwissen, das in einer sozialen Gemeinschaft weitergegeben wird, indem es das Gedächtnis einer sozialen Gruppe konstituiert und weiterträgt. Man könnte auch sagen, indem es die religiöse Wissens-Matrix in den Individuen verkörpert und zur Verstetigung der religiösen Wissens-Matrix beiträgt. Initiationsrituale konstituieren das relevante Handlungswissen einer Gemeinschaft in Bezug auf ihre Identität. Begleitet werden sie von Artefakten, in die das semantische Weltdeutungssystem syntagmatisch im Sinne der Zuordnung von Zeichen/Symbolen in die Dinge, in die als Medien fungierenden materiellen Produkte, eingeschrieben sind: so in einem Tempel oder in einem biblischen Pergamentkodex oder in einem Ritualinstrument wie einem Taufbecken.¹⁰

Verstetigung von Ordnung im religiösen Kommunikationsprozess

Hinzu kommt eine Überlegung, die den dritten Punkt der Fragen von Jödicke/Lehmann zur *Dynamik* von Religion aufgreift: Kommunikation ist ein produktiver *Prozess*, der auf Medien angewiesen ist, die von ihm geprägt werden und die zugleich den Kommunikationsprozess mit prägen. Gleiches gilt für den simultan ablaufenden Rezeptionsprozess. Von daher sind Produktion, Produkt und Rezeption nur Aspekte oder Dimensionen der Kommunikation, die aus wissenschaftlichem Frageinteresse auseinandergehalten werden müssen, eigentlich aber inei-

⁹ Vgl. Geertz, Clifford: Religion As a Cultural System (in: The Interpretation of Cultures, S. 87-125), der dort schreibt: „It is this sense of the ‚really real‘ upon which the religious perspective rests and which the symbolic activities of religion as a cultural system are devoted to producing, intensifying, and, so far as possible, rendering inviolable by the discordant revelations of secular experience“ (S. 112).

¹⁰ Vgl. hierzu die Interpretationen zu einem Taufbecken als Ritualinstrument in Mohn, Jürgen: „Die Taufe der Welt“. Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als rite de passage der Heilsgeschichte.

nderergreifen. Mit dem oben angedeuteten Religionsverständnis, das dasjenige Gladigows aufgreift, ist bereits etwas über Dynamik und Veränderung von Religion ausgesagt. Religiöses Wissen ist als „verbindliches“ Wissen ein solches, das sich in seinen Diskursen identisch verstetigen will und sich gegen Veränderungen immunisieren muss. Sonst verlöre es seine Verbindlichkeit. Trotzdem ändert sich das religiöse Wissen im Prozess der Kommunikation wie alle anderen Wissensformen im Laufe der Zeit. Um diesen Veränderungsprozess zu minimieren, bilden religiöse Diskurse oder religiöse Gemeinschaften entsprechende Strategien aus, die auf eine ‚identische‘ Weitergabe ihres Wissens angelegt sind. Zu solchen Strategien gehören Sakralisierung, Kanonisierung, Ritualisierung, Lernprozesse, Regulierung des Diskurses usw. Genau an dieser Stelle ist das Modell von Jödicke/Lehmann insofern hilfreich, als es das Ineinandergreifen der sozialen Ebenen zu beschreiben erlaubt. Ein kommunikativer Prozess der Weitergabe von Verbindlichkeiten muss die individuelle Ebene der ‚Religiosität‘ durch institutionelle Strukturen der Meso-Ebene oder durch die Beherrschung des allgemeinen Diskurses der Gesellschaft entsprechend kontrollieren. Aufgrund dieser Beobachtung lässt sich die Forschungsperspektive generieren, nach entsprechenden Strukturen der Verstetigung von religiösem Wissen zu fragen und zu sehen, wann genau in der Interferenz der Ebenen dies nicht gelingt und Veränderung zu einem entscheidenden Faktor der Entwicklung von religiösen Diskursen wird. Genau diese Fragestellung muss nun ergänzende ästhetische und semiotische Überlegungen hinsichtlich des Wahrnehmungsraumes und des Zeichenprozesses im Raum des Sozialen hinzuziehen, um zu sehen, wie die Aisthesiosphäre¹¹ (Wahrnehmungsraum¹²) und die Semiosphäre¹³ (Zeichenraum) durch die Soziosphäre (sozialer Raum) geprägt werden und das Modell der Ebenen zu einem heuristischen Faktor der Generierung von entsprechenden Fragestellungen in der Religionswissenschaft werden kann.

In Bezug auf religiöses Wissen (Religiosphäre¹⁴) wäre beispielsweise zu fragen, welche Artefakte zeigen uns die kommunikativen Strukturen, in denen sich Ord-

¹¹ Diese Wortprägung geht auf den Begriff der Semiosphäre von Jurij Lotman zurück und überträgt seinen Gedanken des semiotischen Raumes auf den des Wahrnehmungsraumes.

¹² Vgl. hierzu Mohn, Jürgen: Religionsästhetik.

¹³ Vgl. Lotman, Jurij: Die Innenwelt des Denkens, S. 165-173. Dieser Begriff bezeichnet die Voraussetzung zur „Erneuerung der Codes“ (ebd., S. 165) jeder einzelnen Sprache, die immer in einem „semiotischen Raum“ stattfindet, mit dem sie notwendig im Wechselverhältnis steht und der für Lotman sowohl Ergebnis als auch Voraussetzung der Entwicklung von Kultur ist. Semiosphäre definiert er daher wie folgt: „Der kleinste Funktionsmechanismus der Semiose, ihre Maßeinheit, ist nicht die einzelne Sprache, sondern der gesamte semiotische Raum einer Kultur“ (ebd., S. 165). Dieser Gedanke soll hier auf den gesamten Zeichenprozess einer Gesellschaft als deren Semiosphäre übertragen werden, die entsprechend die Voraussetzung und das Ergebnis religiöser Sprachen oder Symbolsysteme einer Gesellschaft ist.

¹⁴ Dieser Begriff soll verwendet werden, um den gesamten Raum religiöser Kommunikationen einer Gesellschaft zu beschreiben. Jede religiöse Aussage ergibt und bezieht sich aus bzw. auf diesen Raum religiöser Kommunikationen, die mit Luhmann als solche beschrieben werden können, die von grundlegenden Unterscheidungen geprägt sind, für die sich die traditionelle Differenz transzendent/immanent eingespielt hat, die aber nur dann hilf-

nungswissen niederschlägt und wie garantieren sie z. B. über die Verwendung bestimmten Materials die Verstetigung ihrer Wissens-Ordnung. Der öffentliche Wahrnehmungsraum ist durch Architekturen geprägt, die die jeweilige Ordnungskonzeption der Gesellschaft repräsentieren und die auf soziale Strukturen angewiesen sind, in denen bestimmte Akteure in der Lage sein müssen, aufgrund ihrer Macht und Motivation die notwendigen Produktionsprozesse sozial zu koordinieren und durchzusetzen. Ordnungswissen ist somit das Ermöglichungswissen von diskursiv ausformulierten Weltanschauungen und öffentlich etablierten Artefakten. Denn dieses Wissen ist die Voraussetzung der Produktion von Artefakten: von Kommunikationen und auch von Handlungen, die dieses Wissen reproduzieren und es damit in der Zeit als soziales, kulturelles Wissen verstetigen und in Raumstrukturen, in Ritualen und in individuellen Aneignungsprozessen weitergeben. Architekturen haben hier ihre Voraussetzung, da sie den umfassenden Lebens- und Wahrnehmungsraum einer Gemeinschaft strukturieren und damit normativ markieren und zu einer grundlegenden Orientierungsmatrix hin formieren. Rituale sind eingebettet in solche Räume (in die Aisthesiosphäre, die durch sie strukturiert wird) und benutzen unterschiedlichste Artefakte, die der Ausübung von Ritualen dienen. Diskursives Wissen wiederum muss über individuelle Kommunikationen oder in Auseinandersetzung mit bestimmten Medien der sozialen Kommunikation angeeignet werden.

Letztlich greifen die drei wesentlichen Orientierungsräume ineinander und weisen bestimmte Relationen zueinander auf: Die Aisthesiosphäre erlaubt die Ausbildung einer Semiosphäre und wird von dieser geprägt, genauso erlaubt die Semiosphäre die Ausbildung einer intersubjektiven sozialen Kommunikationssphäre, die als Diskursraum akzentuiert sein kann und die die Soziosphäre koordiniert und zusammenhält, von der sie wiederum ebenso in ihren Strukturen geprägt wird wie die Aisthesiosphäre. Das Modell von Jödicke/Lehmann ist ein gesellschaftliches Modell religiöser Kommunikation, das sich dann für die religionswissenschaftliche Modellbildung gut aufgreifen lässt, wenn ihm die beiden anderen Dimensionen religiöser Kommunikation notwendig ergänzend hinzugefügt werden: der Zeichenraum und der Wahrnehmungsraum, durch die und in die sich die sozialen Räume medial materialisieren. So formieren soziale Rituale die Orte, an denen sie ausgeführt werden, und strukturieren den Raum. Das grundlegende Wissen für die Produktion der Rituale und der Raumstrukturen kann durch einen individuellen oder kollektiven Aneignungsprozess von Wissen bestimmt sein, das

reich ist, wenn sie ebenfalls entsprechend formalisiert verstanden wird. Zu diesem Raum gehören auch die Programme der Religionen, die religiösen Semiosen, die religiösen Symbolsysteme und Sprachen in ihrer Ganzheit. Es soll hiermit auch das Archiv im Sinne der Voraussetzungsmöglichkeit religiöser Aussagen eingeführt werden. Dieses ist insbesondere in komplexen Gesellschaften mit entsprechenden Konkurrenzlagen ein wichtiges Reservoir möglicher Dynamiken und Veränderungen im ‚Raum des Religiösen‘ und beinhaltet auch die Artefakte vergangener Kommunikationen. Die Religiosphäre verändert sich ebenso wie die Semiosphäre im Laufe der Zeit.

in ganz anderen Medien primär kommuniziert wird: dem Buch oder konkret in der Interaktion mit dem Kodex und dessen Autor. Alle drei können ineinander greifen und sich gegenseitig stabilisieren, wobei wir es insgesamt mit einem komplexen sozialen und medial geprägten Kommunikationssystem zu tun haben. Die Wahl der Materialität eines Mediums zur Kommunikation ergibt sich aus der sozialen Funktion, die eine spezifische Kommunikation im Sozialgefüge einnimmt. Es ist nicht sinnvoll, Texte großen Umfangs in Stein oder Bronze einzuarbeiten, um diese im kommunikativen Prozess zu verstetigen. Aber ikonische Abkürzungen sind sinnvoll, wenn im Laufe eines Taufrituals der grundlegende Text, in dem die Grundunterscheidungen eines religiösen Kommunikationssystems eingeschrieben sind, präsent gehalten werden soll. Auch Architekturen, die den öffentlichen Wahrnehmungsraum konstituieren, können als Abkürzungen des religiösen Ordnungssystems an bestimmten Orten dieses repräsentieren.

Diese kurz angedeuteten Beispiele zeigen: Religiöse Kommunikation kann allein auf der sozialen bzw. gesellschaftlichen Ebene, auf der sie stattfindet, nicht adäquat rekonstruiert werden. Die Zeichen und ihre Medien, die Akteure und ihre sinnlichen Wahrnehmungsdispositionen müssen berücksichtigt werden, wenn die Dynamik oder die Statik religiöser Kommunikationsprozesse beschrieben werden soll. Sagen, Zeigen, Handeln im Zeichenprozess sind nicht nur gesellschaftlich, sondern sinnlich-körperlich zu beschreiben: Religiöses Ordnungswissen hat seine Spezifik darin, dass es nicht nur auf den Ebenen des Sozialen, sondern auch auf den Ebenen des Zeichengebrauchs und der Wahrnehmung zugleich konstituierend wirkt: diskursiv-argumentativ, repräsentativ-vergegenwärtigend und legitimierend-orientierend.

Das Modell zur Integration unterschiedlicher Methoden und theoretischer Ansätze in der Religionswissenschaft ist also durchaus in der Lage, die verschiedenen Aspekte, die in anderen, nicht primär soziologisch ausgerichteten Ansätzen in der Religionswissenschaft entwickelt werden, zu integrieren. Es muss aber gerade in Richtung einer heuristischen Religionstheorie und kulturwissenschaftlichen Ansätzen, die aus der Medienwissenschaft, den historischen Wissenschaften und der Kognitionswissenschaft bzw. einer auf den Sinnenkörper ausgerichteten Religionsanthropologie stammen, erweitert werden. Die Integration unterschiedlicher klassischer Ansätze in der Religionsforschung, die gerade auch aus der Soziologie stammen oder in diesem Kontext weiterentwickelt wurden, sind ebenfalls ergänzend in das Modell zu integrieren. Die Voraussetzung dazu ist allerdings, dass die einzelnen Theorien in ihrer theoretischen Dogmatik durchbrochen werden und – so wie es Foucault in Bezug auf seinen diskursanalytischen Ansatz vorschlug – als Baukasten für Fragestellungen verstanden werden. Die Integrationsformel für die Ansätze muss in der Religionswissenschaft allerdings der entsprechende Religionsbegriff leisten, so wie dies in der Soziologie der Gesellschaftsbegriff gewährleistet.

Von daher müsste – bevor in einem letzten Kapitel nochmals auf einen Vorschlag von Jödicke/Lehmann hinsichtlich der ‚Religionsbegrifflichkeit‘ von Alain Caillé eingegangen wird – zumindest folgenden Ansätzen eine Rolle bei weiteren

theoretischen Anstrengungen zu einer religionswissenschaftlichen Religionstheorie, die das Mehr-Ebenen-Modell fortschreibt, zugesprochen werden: Zur Beschreibung von Kommunikation ist Luhmanns Unterscheidungstheorie zentral,¹⁵ weil sie die Formierung des Medialen religionstheoretisch begründet. Bei dieser Beschreibung sind jedoch die Bedeutung des Sagbaren von Aussagen und die entsprechenden Machtstrukturen der Wissens-Ordnungen im Sinne von Foucaults Diskursordnungen ergänzend zu berücksichtigen.¹⁶ Insbesondere die diskursive Strukturierung von religiösem Wissen als Fortschreibung und Variation kommunikativer Grundunterscheidungen sind zu berücksichtigen. Eingebettet ist der Diskurs in einem religiösen Feld, dessen Legitimationsfunktion für die jeweilige Seins-Ordnung und deren Strategien der Naturalisierung durch Bourdieu und seine Theorie der räumlichen und interaktiven Struktur des religiösen Feldes zu berücksichtigen sind.¹⁷ Über die Bedeutung des Akteurs und dessen charismatische Struktur kommt man zu Überlegungen von Max Weber hinsichtlich der Dauer bzw. Verstetigung von religiösem Wissen.¹⁸ Letztlich sind aber auch die Überlegungen Maurice Halbwachs' und Jan Assmanns zu den Gedächtnisträgern der Gesellschaft ebenso wichtig wie die Überlegungen von Jurij Lotman zur Zentralität und Peripherie von Semiosphären, die auch auf die Aisthesosphäre und die Religiosphäre zu übertragen wären.¹⁹

Die Religionsbegrifflichkeit Alain Caillés und die Interdependenzen zwischen Soziosphäre und Religiosphäre

Insofern eine entsprechende soziale Ebenen-Schichtung historisch auszumachen ist, kann Religion nicht primär auf der einen (z. B. der individuellen Erfahrungsebene oder der Interaktions-Ebene) oder den anderen Ebenen (z. B. der gesellschaftlichen Diskurs-Ebene oder der institutionellen Organisations-Ebene) des Mehr-Ebenen-Modells verortet und gesucht werden, sondern muss – inbegriffen der simultanen Interferenzen zwischen den Ebenen – auf allen sozialen Ebenen konzipiert werden, um von einem heuristischen Modell umfassend beschrieben werden zu können. Genau hierfür ist das Mehr-Ebenen-Modell nicht nur als Modell der gegenseitigen Abbildbarkeit von Religionstheorien und deren unter-

¹⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: Das Medium der Religion; ebenso: Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft (Kapitel 1).

¹⁶ Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens.

¹⁷ Vgl. die gesammelten Aufsätze zur Religion in Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld, insbesondere S. 97, wo die von ihm beschriebene Prägung von Wahrnehmung (aisthesis), Denken (Kognition) und Handlung (Lebensführung) der Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung dient. Da diese Legitimationsfunktion im religiösen Feld generiert wird, vermag die Religionsaisthetik an dieser Stelle mit weiteren, auch semiotischen Überlegungen anzusetzen.

¹⁸ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 325-326.

¹⁹ Vgl. Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis, der sich auf Halbwachs zurückbezieht.

schiedlichen Ebenen-Präferenzen geeignet, sondern es ist auch geeignet für die Integration von Religionsbegrifflichkeiten (Religion/Religionen/Religiosität/das Religiöse) und damit für eine Differenzierung des Religionsbegriffs im Raum bzw. in der Sphäre des ‚Religiösen‘. Die Theorie von Alain Caillé erlaubt es, im Anschluss an die Verwendung seines zentralen Begriffs vom Religiösen („le religieux“) eine einheitliche Konzeption in die Religionsbegrifflichkeiten einzuschreiben. Zudem gewährleistet seine Theorie auch die Möglichkeit, über die verschiedenen Ebenen der Aisthiosphäre, der Semiosphäre und des Diskursraumes der Gesellschaft sowie über die verschiedenen sozialen Lebensorganisationen (Soziosphäre) hinweg eine spezifische Sphäre des religionswissenschaftlichen Forschungsgegenstands zu konzipieren: die *Religiosphäre*.

Caillé geht von einem Prozess des Tausches aus, der gesellschaftliche Formen des Zusammenlebens von Menschen konstituiert, und schließt damit an die Gaben-Theorie von Marcel Mauss an. Der erste Vorteil dieses Ausgangspunktes besteht darin, von vornherein einen *Prozess* in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Blicks auf das Soziale und damit auf das Religiöse zu stellen. Auch Kommunikation – als Prozess verstanden – ist ein ständiger Austausch von Produktion und Rezeption, von Gabe und Gegengabe an Zeichen. Nun unterscheidet Caillé im Bereich der Relationen und des Gabentauschs eine spezifische Form von Relationen des Tausches zwischen den „humains vivants et visible“ einerseits, die unter sich im Sozialen relationiert sind, und einem „ensemble des entités invisibles“ andererseits.²⁰

Das anvisierte Ensemble bzw. der Zusammenhang unsichtbarer Wesenheiten oder Dinge untereinander muss hierbei genauer gefasst werden. Caillé verweist auf Verstorbene, Ahnen, Geister, Gottheiten, Götter usw. Sollte hier eine Einführung auf ‚übernatürliche Wesen‘ gemeint sein, würde Caillé hinter die Definitionen von Émile Durkheim, Clifford Geertz und Burckhardt Gladigow zurückfallen. Dieser Punkt muss an dieser Stelle nicht im Sinne einer Auslegung der Theorie von Caillé diskutiert werden,²¹ sondern es soll abschliessend sein Vorschlag einer Bestimmung des *Religiösen* als eines Austausches mit dem Unsichtbaren *formal* aufgegriffen und gedanklich kurz weiterentwickelt werden.

Entscheidend ist, dass unsichtbare Wesen oder Dinge im Raum des Sozialen durch Religion als Ort der Interpretation des *Religiösen* („religieux“) bzw. der Religiosphäre (als Ensemble der Kommunikation mit unsichtbaren Wesen und Dingen) eingeführt werden. Die Ordnung der Soziosphäre bestimmt sich aus der jeweils unterschiedlich vorgenommenen Relation zur Religiosphäre. Eine Formalisierung dieser Begrifflichkeit von Caillé bezöge die *Religiosität* des Individuums auf das *Religiöse* in seiner kosmischen Dimension (im Sinne einer Ordnung des

²⁰ Caillé, Alain: *Théorie anti-utilitariste de l'action*, S. 78.

²¹ Zu Caillé's Religionstheorie vgl. auch den von ihm herausgegebenen Sammelband: Caillé, Alain: *Qu'est-ce que le religieux?*, wo er sich in der Einleitung und in einem Beitrag über seine Thesen zum Religiösen äußert.

Weltzusammenhang verstanden), die sich aus dem Ensemble (dem Zusammenhang oder dem Zusammenspiel) selbst nicht sichtbarer ‚Wesenheiten‘ ergibt. Konkrete religiöse Symbolsysteme (*Religionen*), wie sie sich in einer Organisationsstruktur im Raum der Gesellschaft zeigen (auf der Meso-Ebene), haben die Funktionen, ihren Bereich des *Religiösen* zu erhalten, zu beherrschen und ihn in die Gesellschaft hinein zu vermitteln. Religiöse Symbolsysteme (in der Semi-sphäre) hätten den Austausch so zu gewährleisten, dass über sie das Soziale (die konkrete Ordnung der Soziosphäre) als der Raum der sichtbaren Dinge (Aisthiosphäre) durch den Raum der unsichtbaren Wesen und Dinge (Religiosphäre) bestimmt und strukturiert wird. Formalisiert man diesen Ansatz in Bezug auf die Religionsbegrifflichkeit, könnten in Bezug auf das ‚*Religiöse*‘ einer Gesellschaft die *Religiosität* als individuelle Ebene des Austauschs, die *Religionen* als soziale Einheiten auf der Meso-Ebene (von Kleingruppen, über Institutionen, Milieus bis hin zu religiösen Subkulturen) und damit als organisierte und auf Reproduktion ihres Symbolsystems angelegte Sozialeinheiten verstanden werden. Beide beziehen sich auf den allgemeinen *religiösen Diskurs* einer Gesellschaft als des Diskursraums bzw. als des Archivs möglicher religiöser Kommunikationen, von dem her die Gesellschaft bzw. das soziale Zusammenleben organisiert wird. Dabei steht im Hintergrund das prinzipiell referierbare bzw. relationierbare Archiv (Foucault²²) religiöser ‚Vorstellungen‘ einer Gesellschaft. Dieses Archiv wäre der weiteste Rahmen, aber auch die Restriktion möglicher Beziehungen auf die „ensembles des entités invisibles“. Der religiöse Diskurs einer Gesellschaft wäre zu rekonstruieren als das kommunikative Wahrnehmbarmachen des Nichtwahrnehmbaren. Was eigentlich abstrakt oder unzugänglich, der menschlichen Willkür entzogen und nur durch spezifische Formen des Austausches kommunizierbar ist, sind die von Caillé angesprochenen ‚nicht sichtbaren Wesenheiten‘.

Zu ergänzen wäre jedoch, dass diese Wesen nur in als *religiös* zu bezeichnenden Diskursen oder Ritualen kommuniziert und vermittelt werden, nicht aber als zugängliche ‚Wesenheiten‘ eines rekonstruierenden wissenschaftlichen Diskurs verstanden werden dürfen. ‚Götter‘ oder ‚Nationen‘ sind nicht der Gegenstandsbereich wissenschaftlicher, sondern genuin religiöser Diskurse. Das *Religiöse* bliebe eine heuristische Setzung mit dem Ziel, solche Kommunikationen in der Gesellschaft zu untersuchen, die auf eigentlich unsichtbare Wesen, Konzepte, Ideen und Vorstellungen rekurren und diese über – entsprechend als ‚religiös‘ zu kennzeichnende – Diskurse in die gesellschaftliche Kommunikation (und damit auch Praxis) involvieren und diese von dort her bestimmen und beherrschen. Letztlich verbindet sich diese Idee einer spezifischen religiösen Kommunikation

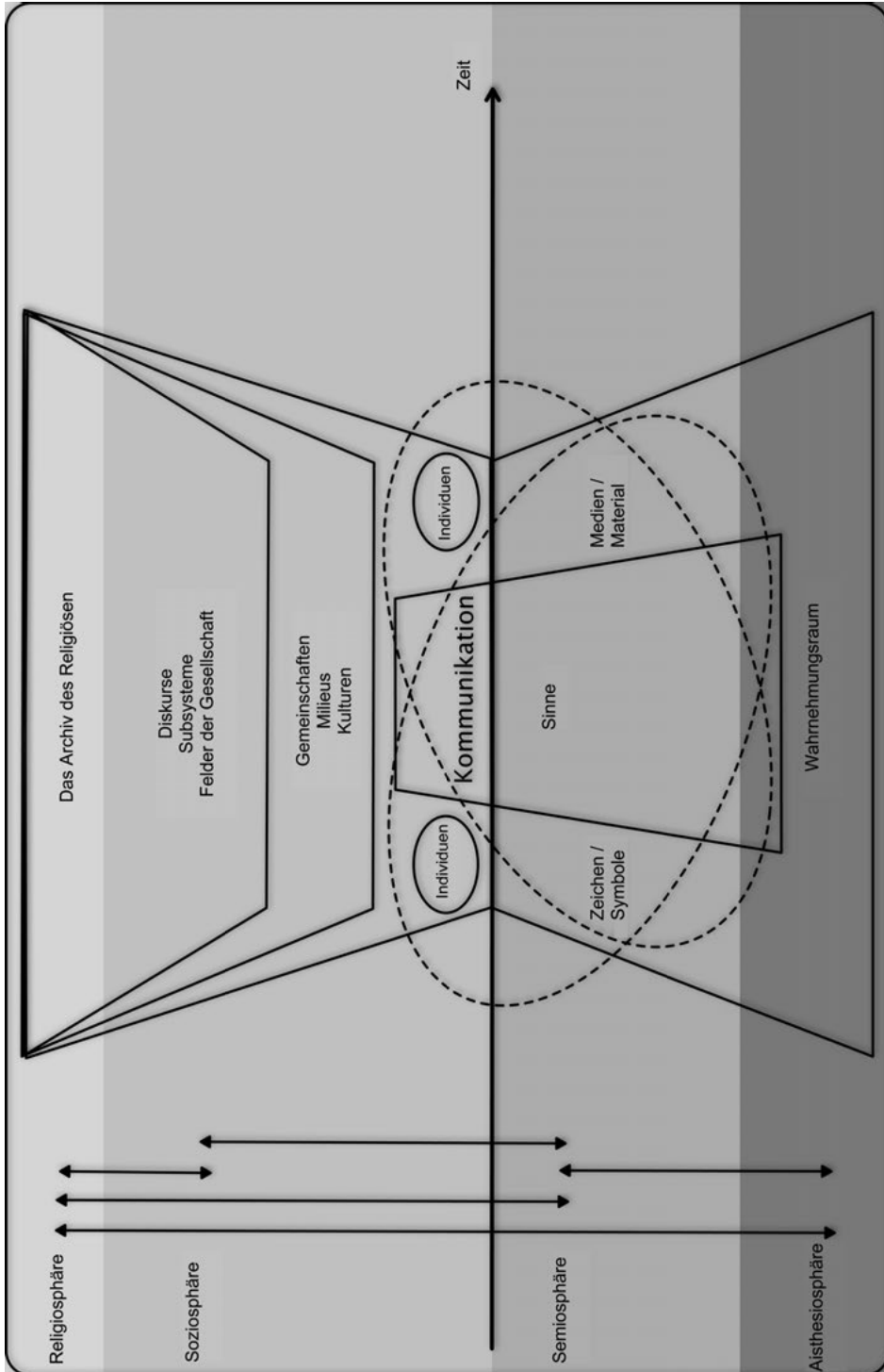
²² Vgl. hierzu Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 183-190, wo er das Archiv als ein System bezeichnet, das das Erscheinen von Aussagen beherrscht. Es bezeichnet eine Praxis, die als Möglichkeitsbedingung von Aussagen das Sagbare – hier im Sinne eines religiösen Archivs – religiöser Kommunikationen determiniert und im Prozess der getroffenen Aussagen sich zugleich ständig verändert.

mit der Unterscheidung, die Niklas Luhmann vorschlägt und die ebenfalls eine kommunikative Beobachtung der Immanenz (also des Sichtbaren) aus dem Bereich der Transzendenz (also des Unsichtbaren) als spezifisch religiöse Kodierung von Kommunikation meint. Die Ordnung einer Gesellschaft kann in der Realität der Immanenz nicht gefunden werden, sondern nur im Bereich des Imaginären,²³ also des Unsichtbaren, ‚erfunden‘ werden. Transzendenzdiskurse sind imaginäre Diskurse. Um zu bestimmen, was die immanente Wirklichkeit ‚eigentlich‘ bestimmt, bedarf es der Konzeption von bestimmenden Elementen (Wesen, Dingen), die wirklicher als die Wirklichkeit sind (Clifford Geertz). Aus diesem Grund spielt auch das Geheimnis oder das Okkulte, Verborgene, Esoterische immer wieder eine besondere Rolle in religiösen Kommunikationen.

Diese Dimension des Religiösen – wie Caillé dies vorschlägt – als *unsichtbar* zu bezeichnen, ist daher wichtig, weil sie das Sichtbare, den immanenten Raum des Sozialen, bestimmen. Diese Dimension wird wiederum so konzipiert, dass sie selbst unabhängig und autonom von dem immanenten Raum erscheint. Die ‚religiöse Logik‘ muss das Unsichtbare auch als das eigentlich Unverfügbare oder zumindest als eingeschränkt durch bestimmte Tauschprozesse nur Vermittelbare konzipieren. Damit erst kann die strukturierende Voraussetzung einer Ordnung, die selbst nicht der Ordnung unterliegen darf, angesprochen und kommuniziert werden. Sichtbar werden diese unsichtbaren Ordnungselemente über spezifische Zeichen, die etwas repräsentieren, das selbst abwesend ist und nur in diesem Zeichen sichtbar wird. Diese Ambivalenz und Paradoxie von Zeichen ist ein Charakteristikum des Symbols, weswegen die Rede von einem religiösen Symbolsystem sich berechtigter Weise ergibt. Für die Religionswissenschaft ist eine Formalisierung dieses Konzeptes des Austauschs, der Gabe und Gegengabe mit unsichtbaren Wesen und Dingen deswegen ein vortreffliches formales Modell des Religiösen, weil der Bereich des Unsichtbaren, von dem her Gesellschaft konzipiert wird, nicht nur aus Göttern, Ahnen und Geistern bestehen kann, sondern ebenso aus unsichtbaren Konstrukten (Erfindungen) wie Nationen, Heilsgemeinschaften, Helden, Menschenrechten und Gesetzen, Vernunft oder freier Markt, von Wellness oder Glück als Ziele menschlichen Zusammenlebens. Das sind allesamt religiös potente Konzepte, die den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft ausfüllen.

Der Bezug des *Religiösen* zum *Sozialen* bestünde in heuristischer Sicht genau darin, zu untersuchen, wie die Ordnung des Sozialen über Prozesse des Austauschs mit dem ‚Unsichtbaren‘, das als ordnend und eingreifend verstanden wird, bestimmt werden. Anders formuliert: Die spezifische Fragerichtung der Religionswissenschaft bestünde darin, zu rekonstruieren, wie die *Religiosphäre* (als Referenzarchiv möglicher unsichtbarer ‚Wesen‘ oder ‚Dinge‘) in die *Soziosphäre* eingreifend durch Zeichen und in Medien vermittelt wird: wie das Unsichtbare referiert und in der Sphäre des Wahrnehmbaren repräsentiert und kommuniziert wird.

²³ Zur Bedeutung des Imaginären für die Religionswissenschaft vgl. den Sammelband von Traut, Lucia et al.: Religion – Imagination – Ästhetik.



Literatur

- Assmann, Jan*: Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2007.
- Berner, Ulrich*: Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 35 (1983), S. 97-116.
- Bourdieu, Pierre*: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000.
- Caillé, Alain*: Théorie anti-utilitariste de l'action – fragments d'une sociologie générale, Paris 2009.
- Caillé, Alain* (Hg.): Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique, Paris 2012.
- Cancik, Hubert; Mohr, Hubert*: Religionsästhetik, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 1, hg. von Cancik, Hubert et al., Stuttgart et al. 1988, S. 121-156.
- Foucault, Michel*: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1986.
- Geertz, Clifford*: Religion as a Cultural System, in: The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973, S. 87-125.
- Gladigow, Burkhard*: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 1, hg. von Cancik, Hubert et al., Stuttgart et al. 1988, S. 26-40.
- Gladigow, Burkhard*: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, hg. von Zinser, Hartmut, Berlin 1988, S. 6-37.
- Gladigow, Burkhard*: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, hg. von Aufarth, Christoph et al., Stuttgart 2005.
- Hermesen, Edmund*: Religiöse Zeichensysteme im Spannungsfeld anikonischer und ikonischer Darstellung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 55 (2) (2003), S. 97-120.
- Lotman, Jurij*: Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur, Berlin 2010.
- Lubmann, Niklas*: Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: Soziale Systeme 6 (2000), S. 39-51.
- Lubmann, Niklas*: Die Religion der Gesellschaft, hg. von Kieserling, André, Frankfurt am Main 2000.
- Mohn, Jürgen*: „Die Taufe der Welt“. Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als rite de passage der Heilsgeschichte. Eine religionsästhetische Fremdperspektive auf das Christentum, in: Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. von Hoff, Gregor et al.: Stuttgart 2008, S. 84-113.
- Mohn, Jürgen*: Bild-Wahrnehmungsräume und Religions-Repräsentationen. Religionsästhetik und die Quellen der Rekonstruktion von Religion, in: Sphärendynamik II, hg. von Pfeleiderer, Georg et al.: Zürich et al. 2012, S. 407-429.

-
- Mohn, Jürgen*: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsästhetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion, in: Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, hg. von Liedhegener, Antonius et al.: Zürich et al. 2011, S. 83-110.
- Mohn, Jürgen*: Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft: Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dôgen), in: Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, hg. von Bernhardt, Reinhold et al.: Zürich 2009, S. 225-276.
- Mohn, Jürgen*: Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume, in: Religionswissenschaft, hg. von Stausberg, Michael, Berlin et al. 2012, S. 329-342.
- Mohn, Jürgen*: Wahrnehmung der Religion. Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive, in: Erwägen Wissen Ethik 23 (2) (2012), S. 241-254.
- Traut, Lucia; Wilke, Annette* (Hg.): Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, Göttingen 2015.
- Weber, Max*: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie, Tübingen ⁵1980.
- Yelle, Robert A.*: Semiotics, in: The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion, hg. von Stausberg, Michael et al.: London et al. 2011. S. 355-365.

Elements for a Three-Tier, Three-Axial Model for the Study of Religion¹

François Gauthier

Karsten Lehmann and Ansgar Jödicke have invited the contributors to this volume to reflect on the heuristic value of a three-level model for the study of religion which discriminates between the macro, meso and micro level of social facts. This raises the nagging and unresolved question of the definition of religion, which is certainly one of social sciences most enduring and difficult issues. While many scholars today would rather bury the question and attend to their otherwise serious business, I am of those who think that questions of definition cannot be overlooked, and that the *Babel Tower*² of definitions of religion should not deter our efforts to found our scientific endeavours on strong epistemological arguments. My contribution here aims at voicing some of the debates which have occurred in the last two decades in French academia, and namely in the networks of the MAUSS³ (*Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales*), with respect to religion. In response to the editors' proposal, I will argue here in favour of a three-level model for the study of religion as developed within the MAUSS. Yet my proposal is to expand the three-tier model by articulating it with another proposition made by Camille Tarot which consists in casting religion as a three-axial symbolic system of gift. Coupling these two propositions adds to the heuristic value of the three-level model by providing a template for grasping both the universal anthropological aspect of religion and the socio-historical singularities of religious phenomena across human geographies and time.

¹ I would like to thank Jacques Pierre and Alain Caillé for being the masters they have been and the companions and friends they are. I thank them also for the exchanges we had while writing this text and for their comments. I would also like to thank the editors for the discussions of which this contribution is part. All responsibility for this chapter's shortcomings is nonetheless solely mine to bear.

² Lambert, Yves: La „Tour de Babel“ des définitions de la religion, pp. 73-85.

³ The acronym MAUSS stands for *Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales*, or anti-utilitarian movement in social sciences, and is an homage to Marcel Mauss. The MAUSS has been a pioneer in the critique of the colonisation of social sciences by neo-classical economic theory in the last decades, namely through the dissemination of its anthropology (*homo economicus*), methodological individualism and the reduction of human motives to self-interest. Mauss' *Essay on the Gift* has been the basis for such a critique and the elaboration of an alternative paradigm aimed at reconciling structure and agency. Cf. Caillé, Alain: Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?

Some preliminary remarks

While the debate on the definition of religion and the varieties of uses of the concept may convey an impression of confusion, the overall portrait is perhaps not as opaque as it seems. Indeed, a lot of confusion would disappear if the discussions were situated within the appropriate „levels“. Certainly, there are fundamental differences in what one is asking from the concept of religion whether the concern is for text or discourse, State-Church relations, World religions as institutions or movements, religion-as-lived, „alternative spiritualities“, sectarian movements, fundamentalisms or the religious dimensions of cultural/political/aesthetic/economic phenomena. While all of these can be argued to have something to do with religion, not all are comparable in the ways in which they connect to the concept(s) of religion.

To quickly recall the basic content of the proposal, a three-level model for the study of religion distinguishes between three „types“ of phenomena: the variously general, foundational, totalizing, diffused and/or abstract on the macro level; „religions“ per se and religious institutions, i.e. particular socio-historical institutionalizations of religion on the meso level; and social actors and their interactions, including the lived, individual and experiential dimensions of religion on the micro level. These levels can be associated to corresponding sub-concepts of „religion“ in the likes of „the religious“, „religion(s)“ and „religiosity,“ on which this chapter expands. A first question is how this entry point relates to debates regarding the definition of religion.

The irreducibility and complementariness of functional and substantive approaches

As many authors have noted, definitions of religion can be divided between functional and substantive approaches.⁴ While this is generally acknowledged, some recent work seems to do as if this question could be avoided and another entry possible. There is arguably no independent „third“ way, freed from the underlying issues of function and/or substance (content). Rather, „new“ theoretical avenues commonly re-actualise this epistemological structure by attempting to articulate functional and substantive approaches. This is the case with discourse theories in religious studies as well as „constructivist“ theories in the sociology of religion. Function and substance are not transcended in these cases but their articulation is recast in a more pragmatic perspective which amounts to considering that what constitutes religion is that which self-defines in a way or another as „religious“. Yet, since the social meaning of „religion“ varies in time and space, these theories rely in the end on a substantive criterion – the concept of religion

⁴ E. g. Hervieu-Léger, Danièle: *La religion pour mémoire*.

is nothing else than the shifting and contested social use of the term „religion“ as found in actors' discourses.

My first argument would be to stress that *substance* and *function* are irreducible and in the end the only entries, under one form or another, into conceptualizing social facts.⁵ As a consequence, one's approach is necessarily one or the other, with either functional or substantive arguments being decisive in the end. It is worth stressing that the opposition between functional and substantive approaches is not restricted to debates on the definition of religion. One finds the same opposition structuring debates across the whole of social sciences with respect to concepts such as society (vs. the social), economics, the market and capitalism⁶, culture (high culture vs. that of anthropology), politics (vs. polity) and so on. The opposition between substantive and functional approaches should therefore be considered a starting point rather than an obstacle to be avoided or a fatality, as both entries highlight irreducible features of given social facts. If such is true, then it is useless to cast the debate on the definition of religion as a once-and-for-all *choice* between substantive and functional definitions, as is usually the case. If we move away from such epistemological misunderstandings to consider the issue from the pragmatics of research in the disciplines concerned with religion, the question becomes how we can delimit where and when substantive and functional approaches are best suited, what social realities and dynamics they serve to highlight, what inference they have on historical comparative analyses, which are the best-suited corresponding methods, and what their limitations are – all in all: what their respective heuristic values are.

What I mean by substantive and functional approaches requires clarification. A classic illustration of the skirmish between substantive and functional definitions is that which opposed Hannah Arendt to Eric Vögelin and Jules Monnerot as to whether one is justified in analysing communism as a form of political or secular religion.⁷ In a virulent letter addressed to editor of the magazine *Confluence* (Henry Kissinger, as it was), Arendt writes that it is absurd and historically false to analyse communism as „being functionally“ equivalent to religion. For Arendt, religion is a historical phenomenon that can be defined with respect to „substantive content“, such as belief in a transcendent deity. „It is not because I sometimes use the heel of my shoe to drive a nail in the wall that I believe my shoe to be a hammer“, Arendt caustically argues. Monnerot's answer voices his own critique of the implicit assumptions of Arendt's definition of religion for whom monotheisms constitute the prototype. He argues that „God“ and personalized deities are recent „inventions“ in this history of human societies and that

⁵ Pierre, Jacques: Scansion et mesure.

⁶ The definition of capitalism is a typical example, opposing the wider, functional definition of Fernand Braudel to the substantive one of Karl Polanyi for instance. For a recent discussion, see Caillé, Alain: *Dé-penser l'économique*.

⁷ This debate is reproduced in *Revue du MAUSS* semestrielle 22 (2003), pp. 44-50.

religion as a general sociological concept should not be defined with respect to such historically situated and contingent manifestations, to the exclusion of non-Deistic and „primitive“ forms of religion. Contrary to Arendt, Vögelin and Monnerot consider that a functional definition of religion opens analytical avenues which add essential elements to the understanding of modern phenomena such as communism and fascism. It is the substantive definition of Arendt that illegitimately sacralises monotheistic religious forms.

Another illustration of this opposition between substantive and functional approaches is found in the works of Max Weber and Émile Durkheim. In his chapter devoted to religion in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber choses not to define religion and rather concentrate on the „*Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln*“⁸. Yet Weber did define religion in practice as corresponding to the World's Great Religions, i.e. as specific sets of socio-historical formations with certain distinctive characteristics, namely institutional forms, specialised actors, a certain autonomy with respect to other social spheres, ethical contents linked to soteriological choices and worldviews, canonized scriptures, deities and so on. Significantly, Weber considered both Buddhism and Confucianism in the end to be non-religious forms of rationalised ethics on the ground that they lacked a form of transcendent deity.

A substantive definition of religion, such as that which Weber more or less explicitly endorsed, starts from cultural evidences and uncontested forms of religion from a Western perspective, i.e. Christianity, and assimilates phenomena to religion with respect to the similarities in „content“ and a shared „family air“ (L. Wittgenstein) with this de facto canonical and prototypical form. While a substantive definition is adequate for those studying World Religions and corresponding phenomena, problems arise when one is faced with important social mutations, or new and emerging forms of religion, or the religious dimensions of phenomena not directly tied to World Religions, or the foundational dynamics of the social, or with the blurriness and singularities of religion as lived and experienced by social actors. Furthermore, a substantive definition is often problematic when facing boundary phenomena as well as – even more importantly – non-Western or „archaic“ types of religiosity.⁹

As Weber is paradigmatic for substantive approaches to religion, Durkheim is generally considered the godfather of those labelled functionalist. Understanding religion as a functional symbolic system constitutes the core of Durkheim's definition of religion as a system of representations and practices related to sacred

⁸ Weber, Max: *Religiöse Gemeinschaften*, p. 1. Weber defines religion in this citation as a „bestimmte Art von Gemeinschaftshandeln“ (ibid.) without any specification as to the content of „particular“.

⁹ Try studying Siberian shamanism with a substantive definition of religion, whichever version you choose ... On Siberian chamanism, see Hamayon, Roberte: *La chasse à l'âme*.

(sacralised) objects themselves *related* to the totality of a given society.¹⁰ Hence religion is a *sui generis* process for Durkheim, and not the product of a historically specific type of society. Religion is not a historical, circumstantial occurring in human societies: it is a universal (just as politics, the judicial, economics...). Contrary to Weber, Durkheim is interested in thinking religion with respect to all human societies, not only „post axial age“ ones. From this perspective, all societies produce some form of religiosity. Moreover, religion is involved in the very production of societies and their moral ideals. For Durkheim, if one's definition of religion excludes Buddhism because it lacks a transcendent form of deity, it is not that Buddhism is not a religion, but rather that one's concept is fatally overdetermined and flawed with respect to a landmass of social facts. As a consequence, functional definitions of religion have proven best suited for grasping religion precisely where substantive definitions appear the weakest. The most serious question regarding functional definitions of religion is the potential dilution of religion to the extent that it ultimately coincides with the wider domain of culture or „the social“. This is an issue I will come back to in the last section of this chapter.

Debates on functionalism often omit to distinguish between two diverging interpretations. First, a utilitarian or instrumental interpretation defines functionalism with respect to usage finality. For example: a „chair“ is made for sitting. In semiotics, utilitarian functionalism understands language as essentially fulfilling a communication function.¹¹ In anthropology, Bronislaw Malinowski championed this type of utilitarian functionalism by adopting a psychological perspective in which culture and society become instrumental to the satisfaction of actors' basic organic and psychological „needs“. In Malinowski's account, for instance, religious and magic rituals are explained by their reassuring and empowering functions in the face of danger and uncertainty.¹²

Durkheim's theory of religion belongs to a second, *organic* interpretation of functionality. In semiotics, organic functionalism is rooted in the linguistics of Ferdinand de Saussure and especially Émile Benveniste. Inspired by biology, the concept of function is linked to that of structure. Elements play out functions within a whole, called a structure, and the emphasis is on the relations between the elements rather than on the individual elements themselves.¹³ Elements become nodes within a network rather than substances, and it is how the relations between these nodes affect the coherence of the whole that becomes important. These conceptions have been foundational for a whole strand of linguistic theory, stretching from Saussure to Benveniste, Jakobson, Hjelmslev and Greimas.

¹⁰ Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim's approach is not entirely functional, and it is through the mediation of Marcel Mauss that organic functionalism will develop in the works of Lévi-Strauss. See Tarot, Camille: *De Durkheim à Mauss*.

¹¹ Greimas, Algirdas J. and Courtès, Joseph: *ibid.*, p. 150-151.

¹² See Malinowski, Bronislaw: *Baloma*.

¹³ Malinowski, Bronislaw: *Ibid.*, pp. 151-153.

This organic strand of functionalism is also foundational to structuralism in anthropology, through the works of George Dumézil, Claude Lévi-Strauss and Louis Dumont. A function is thus the relational binding of elements within a wider system, a whole, that which Lévi-Strauss called a structure.¹⁴ A structure is a network of relations in which each intersection constitutes an element fulfilling a function within a hierarchy of possibilities. In structuralism, symbols or elements derive their signification from their position in a system of relations. This means that, from an organic functionalist perspective, elements of content have no importance and no meaning in and by themselves (in stark opposition to substantive approaches for whom the elements are meaningful and determining). Religion in this perspective is not defined by the performance of a given social (utilitarian) function as much as it appears as a specific type of symbolic system of relations. Hence religion is not defined in relation to specific elements of content, as in substantive definitions, but rather through the dynamics and efficiency of its system taken as a whole. This second organic approach to functionalism is the most interesting for conceptualising religion and eludes many of the critiques usually undifferentiatedly addressed to „functionalism“.¹⁵

Something that is perhaps too often forgotten in discussions over what constitutes religion and where its frontiers lie is that religion is merely a concept – i.e. that it does not exist „in reality“. Religion is no different from politics and economics, in the sense that it is originated in common language and history, before being abstracted from this context and made into an analytical category by social sciences and humanities. The question is not whether one’s definition of religion is „right“ or „true“ – with respect to what „reality“ or what „truth“ could this be so? –, but whether if it is good at shedding light on social realities, and whether it is rationally justifiable, heuristic and empirically grounded. Is the definition that one mobilizes adapted to the object of analysis, the research question pursued, the method employed, and so on? It is interesting to note how the concept of religion is more contested and subject to emotionality than politics or economics. Why this is so would merit a chapter of its own. Yet these conflicts and apparent stalemate should not lead us to discard the concept of religion, as some hastily conclude. It is not whether a functional or substantive definition is *right*, but rather for which phenomena, at which level (macro, meso or micro), in which contexts and alongside which methods it is heuristically warranted and fecund. My argument here is that the only way forward is to move towards a comprehensive and critical articulation of the substantive and functional opposition within an inclusive and synthetic framework. The aim of what follows is to try to

¹⁴ These relations can be correlative, oppositional or hierarchical for instance. See Lévi-Strauss, Claude: Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss, pp. iv-lii.

¹⁵ Durkheim has been wrongly interpreted in utilitarian terms, namely in American sociology. This results in the ritual ill-informed and unjustified ‘dismissals’ of Durkheim one reads in so many contributions today.

show how a three-tier model provides such an epistemological framework in which the heuristic potential and limits of theories both substantive and functional can be clearly situated and delineated.

A three-level model

I have been using a three-tier model for over a decade and have found it very useful in order to situate discourses on religion and frame my own analyses. It is a model that I teach my students at an early stage, with positive results, as they find it very useful for organising the mass of information they encounter during their studies. I had been working with this model prior to my contact and subsequent involvement with the MAUSS in 2007 and found that authors such as Alain Caillé and Camille Tarot were more or less explicitly using a similar model. The following grew out of our conversations.

On the macro level. The *religious* is that through which social bodies¹⁶ relate to their exteriority, to the absolute, the infinite and eternity – in a word to their otherness or „alterity“ (French: *altérité*). The political, correspondingly, is that through which these same social bodies shape themselves from within.¹⁷ At this level, religion is not always easy to locate, as it is not institutionalized as much as it is *institutionalizing*, *foundational* and *totalizing*. As such, religion irrigates the social, and this is why one is prone to find religious dimensions in a wide variety of social phenomena that can be at some distance from institutionalized religions. Hence one is prone to find religious dimensions at work in social facts just as one can find political (or economic, aesthetic, judicial, etc.) dimensions in non-explicitly political phenomena. This by no means signifies that „everything is religious“, nor that „religion“ is everywhere, nor that there are religious dimensions to every type of social fact. On this level, the corresponding theory is inevitably functional, and the functional specificity of the religious is the *relation* to a form or another of otherness resulting in meaning effects (French: *effets de sens*) such as foundation, institutionalisation, naturalisation, communitization (*Vergemeinschaftung*), legitimization, encompassing, totalisation and absolutisation.

On the meso level. At the intermediate level, *religion(s)* refers to the variably autonomised and institutionalised¹⁸ religious forms in a given society at a given

¹⁶ Note that I am avoiding the term ‘society’ in order to sidestep the contemporary polemic around the notion. Symbolic systems, and religion in particular, can unite and distinguish a variety of social forms, including societies, but also smaller groups such as diasporas, communities, or even subcultures.

¹⁷ Lefort, Claude: *Essais sur le politique*. Caillé, Alain: *La démission des clercs*. Caillé, Alain: *Théorie anti-utilitariste de l’action*.

¹⁸ My use of the concept of institutionnalisation, inspired by Mauss once again, is more anthropological than strictly sociological. One of the breakthroughs accomplished by Mauss in *Les techniques du corps* was to consider forms of behaviour (walking, making love, eating for instance) as techniques in their own right and therefore social institutions (Mali-

time. These forms have been remarkably diverse across human history and have known a number of profound transformations, and include varieties of animism and shamanism to the Imperial and sacrificial religions of the Great Civilisations (Sumer, Egypt, Babylon, Meso-American), the Great World Religions, right up to contemporary charismatic movements and self-realization religiosities. This level also includes strands of popular religion which conflict with „official“ religion – something which the Medieval tension between carnival and lent expresses very well. Hence the mid-level of religion(s) is almost always one of conflicting value-orders and practices, of orthodoxies and heterodoxies, of orthopraxies and heteropraxies, of making and unmaking and continuous re-interpretations, as Max Weber so brilliantly exposed. This level is therefore the most appropriate for comparative historical investigations, and is the preferred field of application of substantive definitions, although not exclusively, over delimited stretches of time and cultural geographies. Developments at this level go hand in hand with the differentiation of religion from other social spheres. This is therefore the most recent level to appear both logically and historically, following the growing specialization of social activities through the gradual complexification of societies.

On the micro level. Finally, *religiosity* refers to the personal appropriations and experiences of religion. Individual religiosity can often appear at some distance from the religion prescribed by religious authorities and institutions. Religion at this level is also often undifferentiated from other dimensions of life, intricate within a web of meanings and practices which are both expressions of social determinations (one cannot invent one's religion outside the spectrum of what is socially possible at a given time and place) and of personal liberty or creativity. Religion on this level can either be seized through substantive approaches (such as the effects of religious ethics on the lived ethos) or through functional ones. As Raymond Lemieux has argued, the coherence of religion at this level must not be judged with respect to objective rationality nor against the precepts of institutionalised religion but rather with respect to its own functionality within people's lives and its capacity to produce coherence through personal narratives and integrate within social roles and social wholes.¹⁹ Religiosity is by no means limited to the sphere delimited by personal adherence to „a religion“. In this sense, mid-level religion can be understood to some extent as an ideal-type derived from the varieties of personal religiosities.²⁰ One may also note how religiosity, while at the lowest level of the model, communicates with the macro level through the embodied actualization of un-differentiated symbolic activities.

owski held a similar position). Holistic spiritualities, to take a contemporary example, are institutionalised forms of religion in this perspective. Mauss, Marcel: *Les techniques du corps*, pp. 363-386.

¹⁹ Lemieux, Raymond et Milot, Micheline: *Les croyances au Québec*. Lemieux, Raymond: *Bricolage et itinéraires de sens*.

²⁰ Notwithstanding that mid-level religion is institutionalised and therefore has, with respect to the degree of such institutionnalisation, a life of its own.

Although each of these levels has a consistence of its own, what emerges from this distinction is how all levels are intimately tied in mutual processes of co-creation and co-structuring. This is why the borders between the religious, religion(s) and religiosity are sometimes difficult to draw. Changes occurring at the macro level, for instance those pertaining to the sacralised core of cultures and societies, occur at a much slower speed than changes within specific religious institutions, not to mention the multifarious landscape of personal religiosities. Yet it is changes on the highest level that have the most profound effects on the whole of religion within given societies, as the macro level provides the grammar for religious expressions both at the meso and micro levels. When such changes occur, for instance when hunting and gathering nomadic societies become cattle raising sedentary ones, or when the ritualistic polytheisms of Antiquity give way to the „World’s Great Religions“, or when the processes of modernization of the last centuries shake these religions’ foundations, „religion“ can change quite radically. Such shifts defy substantive definitions of religion, which remain tied to the specific institutionalizations of religion in the „former“ era. In these cases one „type“ of religion declines as another emerges, and it is only through functional approaches that one can seize the emerging forms until they become fully self-evident as religious institutionalizations.²¹ When such shifts occur, is always good to keep in mind that, in the first centuries A.D., Romans did not consider Christianity as a religion and repressed Christians in part for being non-religious.²²

A three-axial system of gift

The above model, which discriminates between macro, meso and micro social levels, is particularly apt for *situating* research questions, delimiting the applicability of concepts, stabilizing debates and helping define the limits of scientific interpretations. As such, it can be an invaluable epistemological tool for the study of religion, whichever the object and whatever the theoretical preferences. As such, this model accommodates all theories of religion, while allowing for the debate between substantive and functional approaches to be more readily readable. One could even argue that it shows why both functional and substantive definitions are needed to grasp the diversity of religion across these three tiers. Yet the model itself is not sufficient, as it cannot replace a theory of religion per se. In addition, the three-tier model is essentially synthetic, in the sense that it allows to

²¹ I suggest that we see the changes that have occurred in the last decades as such a shift from a politically-structured, national-statist type of religion to an economically-structured, marketized one exemplified by the rise of ‘holistic spiritualities’, charismatic Christianities (e. g. global Pentecostalism), neo-fundamentalisms, as well as the profound changes within religions. Cf. Gauthier, François and Martikainen, Tuomas: Religion in Consumer Society; Martikainen, Tuomas and Gauthier, François: Religion in the Neoliberal Age; Woodhead, Linda and Catto, Rebecca: Religion and Change in Modern Britain.

²² Ménard, Guy: *Petit traité de la vraie religion*.

situate religion as a snapshot, at a given time. Incidentally, it cannot provide a reading glass into the changes affecting religion in time, nor on the dynamics, causes, and logics behind these changes. How, then, can this model be grafted to diachronic interrogations and thus contribute to historical-comparative analyses, especially over such periods of macro level shifts requiring the input of functional approaches? We know the importance of historical-comparative questions, and this is one of the critiques that has been often addressed to tenets of functional theories: by insisting on the *continuity* between „archaic“ and „advanced“ or „complex“ societies implied by the universality of religion, do functional perspectives not flatten out differences? The following is an attempt at a functional definition of religion on the most general level possible and in a way enabling to seize both continuity and difference between religious types or systems. The underlying question is also an ambitious one: is it possible to theorize the whole of religion, on all three levels, in a synthetic manner?

Religion, to begin, is tied to the symbolic nature of human societies. My use of the term symbol and especially that of „the symbolic“ (*le symbolique*) refers to the French tradition that has evolved from the conceptions of Durkheim and Saussure to the revolution operated by Mauss and his influence and reception in the works of Lévi-Strauss, Lacan and, more recently, in the inflexions proposed by authors within the MAUSS.²³ In this understanding, symbols do not represent „reality“ as much as they relate to other symbols. The very nature of the social is *symbolic*, and hence societies are systems of symbols. They are totalities constituted of symbols related to other symbols. Nicoletta Pireddu sums up the essence of what is meant here in an excellent English language review of Camille Tarot's *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*: „The Maussian symbolic, Tarot concludes, is a chain of symbols, which [...] decrees the death of the isolated symbol. Participation in a network of signs generates a totality, a system in which each representation, each symbol, is connected to other symbols.“²⁴ Hence the title of an issue of the *Revue du MAUSS*: „*Plus réel que le réel, le symbolisme*“ – which could be translated as: „Symbolism, more real than the real.“ In other words, the real to which we have access, as human social beings, is symbolic in nature. There is no real, no reality beyond – or underneath, or behind – the symbolic system as a whole that lives through enacted language and social interaction. Here *le symbolisme* is used in order to mark a distance with Lévi-Strauss' purely structural interpretation of the symbolic nature of the social (what has been criticized for doing away with the irreducible consistency of agency). The concept of *symbolisme* brought by a re-reading of Mauss is an important contribution as it manages to hold together both structural and agentive aspects conjoining in social actions and social facts. Mauss' conception of the symbolic nature of the social is an embodied one that includes interactions, ges-

²³ Tarot, Camille: *ibid.*, 1999.

²⁴ Pireddu, Nicoletta: *Discovering man through the symbolic.*

tures and language as participants in the production and reproduction of symbolism.

Cast within this conception of the symbolic nature of the social, religion is that symbolic system that relates to the exterior of the social, to its beyond, to its otherness or alterity. At the same time, religion is a symbolic system that relates to the foundations, to the „Origin“ or moorings of the social. This is why Alain Caillé writes that, if religion is to be defined in relation to „the sacred,“ one should discriminate in fact between two forms of „sacred“: one which refers to the inviolable core of a given symbolic system (its foundation) – the „Holy Other“ made manifest in sacralised symbols –, and another which refers to this system’s outside, the invisible and the cosmic – the „Wholly Other“.²⁵ The concept of the sacred, readers might object, has been widely criticized, in part for good reasons.²⁶ Yet there is something fundamental and irreducible that is captured in the various conceptions of the sacred that cannot be done away with, and distinguishing between two complementary yet distinct forms dissipates much of the confusion around the heuristic value of this concept. This enables that we move away from a compact and tautological notion towards a stabilized and operational concept. Indeed, however we may spatially represent what a „social order“ might be, this representation would have a center and an outer limit. Associating these formal necessities to what we mean by the sacred does not prejudice its content, and therefore risks of essentialism are carefully annulled. In addition, such a conception warns against defining „the sacred“ in opposition to „the profane“ since the operative value of such a distinction appears clearly problematic in light of the dual and un-substantiated nature of the concept of sacred proposed here. If the sacred is a purely formal category defined as points (0,0,0) and infinity on the axes of a graph²⁷, what, then, could the „profane“ be otherwise than the space between these points? This definition of „the sacred“ has the advantage of being purely non-metaphysical while accounting for the arbitrariness of culture and the necessity of metaphysics as a means of instituting alterity within language. Such a conception enables that we move beyond the simple opposition between „the sacred“ and „the profane“ which has been duly criticized. „Religion“ can then be defined as the symbolic system that relates to this complex two-faced concept of the sacred. Such a purely formal functional definition of religion is particularly adequate as an encompassing definition on the macro level. It is a theory of „the religious“ that can also encompass other functional as well as substantive definitions. This definition lets us appreciate how religion performs an irreducible

²⁵ Caillé, Alain: *ibid.*, 2009, p. 86. A continuity exists between the core and the outer, as they are reversible and functional in the foundation of the social. Cf. Pierre, Jacques: *Ibid.* (1992, 1994).

²⁶ This issue is treated at length in Chapter 5 of Gauthier, François: *La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché.*

²⁷ Pierre, Jacques: *Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion.* Pierre, Jacques: *L'impasse de la définition de la religion*, pp. 15-29.

function in the constitution of social bodies, as many theoretical efforts have hinted to. This is also why the religious is so intricately tied to the political, as both the religious and the political relate to the core as well as to the borders of an institutionalized social order, only in different „directions“ – towards the inside for the political, towards the outside for the religious.²⁸

These considerations are important as they stress the need to understand religion with respect to social forms (or forms of societal institutionalization and community) – the highest level of which are „societies“. Again, this is a way to revive Durkheim’s insistence on linking religion to specific types of societies, while refraining from reducing religion to a form of societal self-worship. Interestingly, this aspect was also carried forward by Marcel Mauss, while he rejected the more problematic aspects of his uncle’s theory (such as the hypostasis of „society“, Durkheim’s moral accents and understanding of symbols as representations). From this renewed perspective, one can better appreciate how, at the highest, macro level, Durkheim’s proposition needs to be forwarded in how we are to understand religion. Camille Tarot sums it up as follows:

The idea is to show, from the case of traditional societies, the originally social and institutional character of religious facts, that they cannot be reduced to a private phenomenon, to individual states of mind, to emotions or to intimate sentiments, to psychological facts of sensitivity, but that their center lies in something that is exterior to individuals which it unites within groups, that they are related to all other institutions, family, political and cultural. Religion is not „in the air,“ living in the sole collective representations. It is inscribed in social morphology and physiology, it is tribal in tribal societies, national in national societies, universal in the great empires, and it is at the heart of social action. In addition, it is functional by acting as a powerful factor in the integration of individuals, by ensuring the transmission of traditions, by contributing, be it mythically, to the self-representation of society, to the fixation of the latter’s place in the world, and by assigning goals, values and norms to collective action.²⁹

What is particularly important with respect to my argument here is how investigating religion in a given time and place ultimately needs to be cast against an understanding of social morphology and physiology.³⁰ In other words, that an interrogation on the specific religious system of a given social body at a specific time in history (i.e. the total of „religion“ that can be divided in the three-tiers as suggested above) starts with the effort of defining the type of society that is dealt with. Incidentally, if we are to expand this argument into modernity, an individualistic society will be characterized by a „religion of the individual“, as Durkheim forcefully wrote in the conclusion of *The Elementary Forms*.³¹ Updating this view into the con-

²⁸ Caillé, Alain: *Nouvelles thèses sur la religion*, pp. 315-324; Caillé, Alain: *ibid.*, 2009; Gauthier, François: *Du mythe moderne de l’autonomie à l’hétéronomie de la Nature*, pp. 385-393; Pierre, Jacques: *Le religieux et le fondement du politique*.

²⁹ Tarot, Camille: *ibid.*, 1999, p. 39. My translation, which I have tried to keep as literal as possible.

³⁰ Pierre, Jacques: *En guise d’épilogue*.

³¹ Durkheim, Émile: *ibid.*

temporary, we could draw attention to the importance of consumerism and economic ideologies in our globalizing societies and argue that *consumer societies* are likely to present consumerist types of religiosity, as I have tried to demonstrate in some of my work.³² In other words, just as tribalism provides the grammar of religion in tribal societies, national-statism provides that of High-Modern types of religion, consumerism provides that of today. In the actual state of the art, this perspective is particularly refreshing as it pushes aside both secularization and post-secularization frameworks and the corresponding issues of the retreat or return of religion³³ so as to focus rather on the particular – and potentially novel – forms that religion might take in modernized and globalizing societies.

In the wake of this Durkheimian and Maussian legacy, Camille Tarot has proposed to define religion as a tri-axial system of gift in a way that is entirely compatible with our definition of religion as a symbolic system of core and border sacred. The formal symbolic system of religion is actualized within culture through a specific three-axial system of gift relations, i.e. structured in relation to alterity:

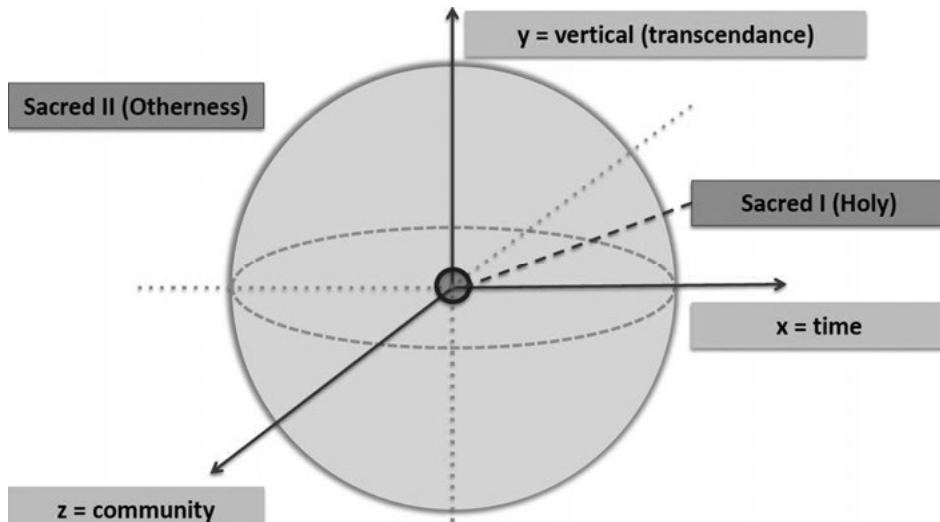
All the great religious systems seem to articulate more or less straightly [sic] three systems of the gift. A system of the *vertical* gift and circulation, between the *world beyond* (or the *beyond world*) and this one, that goes from the disturbing strangeness of alterities immanent to [...] *Sapiens*, to the pursuit of pure transcendence. A system of the *horizontal* gift, between peers, brothers, „co-tribals“ or „co-religionnaires“, oscillating between the clan and humanity, because the religious plays a role in the creation of group identity. Finally – or first of all – a system of the *longitudinal* gift, according to the principle of transmission to the descendants, or of debts owed to group ancestors, or of faith, in short, of exchange between living and dead. It is by the way in which each religious systems unfolds or limits a certain axis, and, above all, interweaves axes, it is in the dimensions and in the relative importance that is attributed to each of them, that religious systems distinguish themselves probably most of all from one another. But with the gift we can at last grasp some of the dynamics, of the movement, of the action of religious systems, action that so often is kept out of range from the historical studies or of the sociology of religions.³⁴

This second quote from Tarot is extremely interesting and would deserve a much longer commentary than is possible here. What needs to be highlighted though is the way in which the three axes – temporal/longitudinal, horizontal/sociological, and vertical/transcendent – provide a heuristic frame for investigating the forms – necessarily multiple – that alterity (or otherness, or the invisible) can take in a given society. The most striking example is Tarot's proposition that the „discovery of the un-conscious“ (the otherness within) by modern psychology results in a shift along the vertical axis through the process of radicalization of the transcendence

³² E. g. Gauthier, François et al.: Acknowledging a Global Shift.

³³ These have no foundation nor legitimization in the present perspective, as the meso level is only one part of the picture and religion is understood as being a set of perpetually changing symbolic systems by definition. There can therefore only be a decline of particular institutionalizations of religion and religious change otherwise.

³⁴ Tarot, Camille: Gift and Grace, pp. 133-55.



Religion as triaxial system of gift

of God in Western societies. Freud's discovery of the unconscious, in other words, i.e. of what determines and shapes modern subjects from an *otherness within*, is borne out of necessity as a result of the radicalization process, within Protestantism and Modern culture as a whole, of the transcendence of God and the self-foundation imperatives of the Modern program. Since otherness is a formal necessity for any social order, the decline of a certain type of representation („God“) leads to a reconfiguration on the same axis (in this case the unfathomable depths of the Modern self, but one can also think of the sacralisation of Human Rights, and, on the horizontal and longitudinal axes, of the Nation, the Market, Progress and so on)³⁵, not disenchantment. To try and catch a movement that took centuries to unfold: The vertical figure of alterity that is God had been progressively separated from this world in Christian figurations, leading to the proclamation of His death (Nietzsche). And thus alterity, being irrepressible and irreducible to the constitution of human societies however self-founded they may wish themselves to be, could only surge on the other end of this very axis, in the depths of immanence, within the individual psyche. Tarot's tri-axial frame thus provides an invariable and universal formal structure from which to understand how every society and therefore every religious system constitutes a unique set of configurations.

The coupling of the tri-axial model with a functional definition of religion related to a dual conception of the sacred provides a powerful framework for understanding changes undergone on all three levels (macro, meso and micro) of a

³⁵ It is interesting that our societies became concerned with extra-terrestrial life in science as well as in cultural production (such as science-fiction), i. e. otherness on the horizontal axis, at the very time when a feeling of a 'shared humanity across planet Earth' became a shared social belief.

given religious system. Overcoming the limitations most often attributed to functional theories, this proposition allows us to grasp both the continuities and differences between two religious systems and therefore provides an adaptable and workable heuristic template for comparative historical analyses at a deeper level than that allowed by substantive approaches. Tarot has given an example of the applicability of this theoretical model by charting the evolution of the notion of grace – understood as a form of gift – from Antiquity into Christianity, thereby shedding a fair amount of light on the symbolic logics which understood the historical processes that shaped the coming of age of Christianity.³⁶ The opportunities for research opened by this proposition are plentiful and most promising.

The symbolic systems which constitute religion can be synthesized in such a way as to show how the gift relates to the two sacred we have underlined: alterity sacralised in the inviolable core, and the otherness of the outer sacred. Both rituals and myths can readily be interpreted as performing or representing gift economies along these three axes. The invisible can in turn be organized along what Tarot, after Alain Caillé, calls the vertical (transcendent god, energy, deities, spirits, demons, as well as the unconscious), horizontal (the extent of the community/humanity) and longitudinal-temporal axes (ancestors, Origin myths, eschatologies).

An open conclusion

The concern of this chapter has been to sketch a theoretical framework which articulates a three-level model for the study of religion with a functionalist theory of religion understood as a tri-axial symbolic system of gift related to a dual instance of the sacred (the inviolable core and outer otherness). As concerns the three-level model, I have argued that it represents a heuristic proposition that should serve to *situate* analyses of religion. Misguided understandings of the three-tier proposition will surely attempt to find the three levels in their analyses of specific cases. Such efforts can only fail or provide unremarkable results, as this is not the point. In fact, specific social facts can hardly pretend to link all three levels. The very interest of dividing into different levels lies in the ability to classify specific research questions and different uses of the concept(s) of religion. Scholars should therefore not so much look for „the three levels“ in their specific objects of study as determine on which of these levels of social reality their analyses are operating. Such classification, in turn, can prove fruitful in determining appropriate approaches, methods and theories of religion. In addition, situating the exercise of research within this frame is an invaluable tool for justifying or disqualifying comparative efforts. It is also has great potential for informing and framing debates over definitions and conceptual boundaries. In the

³⁶ Tarot, Camille: *ibid*, 2000.

light of the reiterated futility of certain on-going debates, such a proposition offers welcome relief.

Perhaps most importantly, the three-level model allows us to see how substantive and functional approaches should be understood as complementary perspectives for investigating religion on the macro, meso or micro level. Just as cohesion and plurality, social determination and agency, structure and subjectivity should not be cast as fatal opposites, function and substance are integral dimensions of social facts. In the same manner, since religion is a concept, quarrels over the „true“ definition of religion should cede to a comprehensive outlook guided by heuristic potentiality, the pragmatics of interpretation and strong epistemological bases. This contribution has tried to warn tenets of substantive and functionalist approaches not to fall back into the deadlock that has characterized debates over the last decades. Rather, substantive and functionalist approaches each highlight irreducible aspects of religion and are not equally pertinent with respect to given types of phenomena.

In debates over the three-tier model, the pertinence of the highest, most abstract, macro level is bound to be the most contentious. The proposal to distinguish between the meso and micro level is less prone to dismissal, namely because these levels are directly available for empirical investigation and can be apprehended at least in part by mainstream, substantive definitions of religion. The same is not true for the macro level, which calls for functional approaches and in which the differentiation of religion from other social spheres – and the social itself – is less manifest. This is why I have deemed necessary to discuss the possibilities of a purely functional theory of religion at the macro level informed by the works of Marcel Mauss and its posterity within the networks of the MAUSS. The theory of religion as a tri-axial symbolic system of gift, I have argued, offers a non-essentialist framework for understanding religion as a whole for a given society at a given time. What still needs to be stressed is that the three-level model and the three-axial definition of religion do not so much provide answers as they aim to orient investigation and provide an intelligible structure enabling that we ask the right questions in order to seize the complexities of religious dynamics within a given social body. In other words, it is a heuristic and exhaustive set of questions one can ask to find „where“ religion might be in a given socio-historical context. It is also a set of questions that enables to track the dynamics of religion through those of gift relations. This proposition also goes a long way in preserving the complexity of religious and social facts by resisting reduction of religion to operations along a single axis (namely the vertical axis). In sum, the three-level model helps us ask the right questions rather than provide ready-made answers. It is by coupling these two models that I believe social sciences and religious studies can transcend and surpass much of the confusion and many of the deadlocks in which debates regarding religion have been mired for too long.

Bibliography

- Caillé, Alain*: Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi? Paris, Le bord de l'eau/MAUSS 2014.
- Caillé, Alain*: Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale. Paris, La Découverte/MAUSS 2009.
- Caillé, Alain*: Nouvelles thèses sur la religion, in: *Revue du MAUSS*, 22 (2005), pp. 315-324.
- Caillé, Alain*: La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique. Paris, La Découverte 1993.
- Cassirer, Ernst*: Substance and Function. The Open Court Publishing Company, Chicago 1923.
- Durkheim, Émile*: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Gauthier, François*: La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché. Première étude: fêtes techno et mouvements contestataires. Université du Québec à Montréal, 2006. http://www.journaldumauss.net/IMG/pdf/La_recomposition_du_religieux_et_du_politique_-_these_161206_-_Francois_Gauthier.pdf (Stand: 19. Juni 2014).
- Gauthier, François*: Du mythe moderne de l'autonomie à l'hétéronomie de la Nature. Fondements pour une écologie politique, in: *Revue du MAUSS semestrielle*, 38 (2011), pp. 385-393.
- Gauthier, François; Martikainen, Tuomas and Woodhead, Linda*: Acknowledging a Global Shift. A Primer for Thinking about Religion in Consumer Societies, in: *Implicit Religion* 16 (3) (2013), pp. 261-276.
- Gauthier, François; Perreault, Jean-Philippe*: Jeunes et religion au Québec, Québec 2008.
- Greimas, Algirdas Julien; Courtès, Joseph*: Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris 1993.
- Hamayon, Roberte*: La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Paris 1990.
- Hervieu-Léger, Danièle*: La religion pour mémoire, Paris 1993.
- Lambert, Yves*: La „Tour de Babel“ des définitions de la religion, in: *Social Compass* 38 (1) (1991), pp. 73-85.
- Lefort, Claude*: Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles. Paris 1986.
- Lemieux, Raymond*: Bricolage et itinéraires de sens, in: *Religiologiques* 26 (2002), pp. 11-34.
- Lemieux, Raymond; Milot, Micheline* (dir.): Les croyances au Québec. Esquisses pour une approche empirique (Les cahiers de recherche en sciences de la religion, 11), Sainte-Foy 1992.
- Lévi-Strauss, Claude*: Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

- Lévi-Strauss, Claude*: Anthropologie structurale, Paris 1958.
- Malinowski, Bronisław*: Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands, in: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 46 (1916), pp. 150-275.
- Mauss, Marcel*: Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques, in: Sociologie et anthropologie, Paris 1950, pp. 143-279.
- Mauss, Marcel*: Les techniques du corps, in: Sociologie et anthropologie 1950 [1934], pp. 363-386.
- Ménard, Guy*: Petit traité de la vraie religion. Montreal 1999.
- Pierre, Jacques*: La stratification du discours religieux et la modernité, in: Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous? Cantin, Serge (dir.), Sainte-Foy 2010, pp. 323-339.
- Pierre, Jacques*: Scansion et mesure, in: Religiologiques 27 (2003), pp. 187-200.
- Pierre, Jacques*: Le religieux et le fondement du politique, in: Tangence, 63 (2000), pp. 7-27.
- Pierre, Jacques*: L'impasse de la définition de la religion. Analyse et dépassement, in: Religiologiques, 9 (1994), pp. 15-29.
- Pierre, Jacques*: Prolegomènes à une définition sémiotique de la religion, in: La religion dans l'histoire, Despland, Michel (dir.), Waterloo 1992, pp. 193-208.
- Pierre, Jacques*: Mircea Eliade. Entre la littérature et la science, Montréal 1989.
- Pierre, Jacques*: En guise d'épilogue. La fonction morphogénétique du sacré, in: Figures contemporaines du sacré, Desrosiers, Yvon (dir.), Montréal 1986, pp. 403-420.
- Pireddu, Nicoletta*: Discovering man through the symbolic. A reading of Camille Tarot's De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique, in: The European Legacy 20 (3) (2015), forthcoming.
- Plus réel que le réel, le symbolisme, Revue du MAUSS semestrielle 12 (1998).
- Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique, Revue du MAUSS semestrielle, 22 (2003).
- Tarot, Camille*: De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique, Paris 1999.
- Tarot, Camille*: Gift and Grace. A family to be recomposed? In: Gifts and Interests, ed. by Vandavelde, Anton, Leuven 2000, pp. 133-155.
- Tarot, Camille*: Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss, Paris 2003.
- Weber, Max*: Religiöse Gemeinschaften (Max Weber Gesamtausgabe, Band I/22-2), Tübingen 2005 [1921/22].
- Woodhead, Linda; Catto, Rebecca*: Religion and Change in Modern Britain. London 2012.

Zur Kritik am Modell
aus der Perspektive
der Diskurstheorie

Islam als Forschungsgegenstand: Ein diskursiver Ansatz

Paula Schrode

Während die Frage nach dem Konzept von *Religion* in der Religionswissenschaft doch immer wieder neu gestellt und diskutiert wird,¹ bemüht sich die Islamforschung eher selten um eine explizite Klärung von *Islam*. Während Klarheit hier teilweise schlicht vorausgesetzt wird, ersetzt in anderen Fällen die Dekonstruktion den Versuch einer Gegenstandsbestimmung. In der Auseinandersetzung mit der Orientalismus-Debatte und politischen Dimensionen monolithischer Islambilder lautet das Credo: „Den Islam gibt es nicht“. Islam als übergeordnetes Konzept fungiert somit in wissenschaftlichen Arbeiten häufig eher als variable *Black Box* denn als eine soziale Größe.² Dennoch gibt es auch Versuche, Islam systematisch zu konzeptualisieren.

Als Beitrag aus der religionswissenschaftlichen Islamforschung wird im Folgenden ein Ansatz, Islam diskursiv zu fassen, zu dem in diesem Band vorgestellten Mehr-Ebenen-Modell in Bezug gesetzt. Nach einer allgemeinen Einführung in diskursive Herangehensweisen in der Religionswissenschaft wird der Ansatz genauer erläutert. Die damit verbundene Forschungsperspektive zeichnet sich dadurch aus, dass ihr Fokus innerhalb des Mehr-Ebenen-Modells nicht auf einer der drei sozialen Ebenen liegt, sondern sich in mancherlei Hinsicht an dem Modell reibt: So wird im abschließenden Teil diskutiert, welchen Nutzen und welche Schwierigkeiten die Arbeit mit dem Mehr-Ebenen-Modell in diesem Zusammenhang mit sich bringt und wie beziehungsweise ob sich ein diskursiver Ansatz überhaupt sinnvoll in dem Modell verorten lässt.

Diskursive Ansätze in der Religionswissenschaft

Verschiedene Konzepte von Diskurs haben vor allem über die breite Rezeption Michel Foucaults Eingang in die Religionswissenschaft gefunden und zahlreiche Arbeiten der letzten Jahrzehnte maßgeblich beeinflusst.³ Im Zentrum diskursiver

¹ Vgl. als rezenten Beitrag Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft.

² Zur Metapher der „Black Box“ siehe auch Lehmann, Karsten: Interdependenzen zwischen Religionsgemeinschaften und internationaler Politik.

³ Als besonders wichtige Werke von Michel Foucault sind hier in chronologischer Reihenfolge *L'archéologie du savoir* (1969), *L'ordre du discours* (1972) und *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (1975) zu nennen (*Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973; *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 2007; *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main 1992).

Ansätze steht die Konstruktion von Wirklichkeit, wobei Stuckrad darauf hinweist, dass Diskurse als wissenschaftliche Konzepte selbst Konstrukte sind: „They have no ontological status other than being analytical categories that the analyst of cultural processes constructs to serve her or his interpretative goal.“⁴

In einem frühen Beitrag wendet sich Hans G. Kippenberg 1983 gegen die fort-dauernde Suche nach einer allgemeingültigen Definition von *Religion*, die endlich „als theologisches Nachgeplänkel“ durchschaut werden solle,⁵ und plädiert stattdessen für eine „diskursive Religionswissenschaft“, die den „konsequenten und unerschütterlichen Beobachterstandpunkt“ verlässt und die Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand als Diskurs reflektiert und kontextualisiert.⁶ Zugleich seien religiöse Aussagen auch unter der Dimension des Sprechaktes zu betrachten, also im Kontext ihrer sozialen und diskursiven Situiertheit zu verstehen, und sind darin in Kippenbergs Herangehensweise mit rituellen Praktiken vergleichbar.⁷ Das von Kippenberg vorgeschlagene Diskursmodell zeichnet sich dadurch aus, dass es „Inhalte in ihrer Rolle als Rede“ untersucht.⁸

Stark rezipierte Beiträge, in denen theoretische Grundüberlegungen zu diskursiven Ansätzen in der Religionswissenschaft angestellt wurden, stammen unter anderem von Bruce Lincoln, Russell T. McCutcheon, Timothy Fitzgerald, Jonathan Z. Smith, Richard King, Tomoko Masuzawa und Kocku von Stuckrad.⁹ Generell lassen sich zwei perspektivische Schwerpunkte unterscheiden, die allerdings aufeinander bezogen sind: Zum einen werden Wissenschaft im allgemeinen und die Religionswissenschaft im besonderen als historisch kontingente Diskurse untersucht und in ihren Genealogien beschrieben. Aus dieser Perspektive wird die eigene Disziplin reflektiert und insbesondere postkoloniale Kritik an einem universalisierten Religionsbegriff und seiner Wirkungsgeschichte geübt. Bisweilen mündet dies in Plädoyers, sich vollständig von dem Konzept *Religion*

⁴ Stuckrad, Kocku von: *Discursive Study of Religion*, S. 16.

⁵ Vgl. Kippenberg, Hans G.: *Diskursive Religionswissenschaft*, S. 12.

⁶ Vgl. ebd., S. 23 f.

⁷ Vgl. ebd., S. 24-27.

⁸ Vgl. ebd., S. 28.

⁹ Vgl. Smith, Jonathan Z.: *Imagining Religion*. Smith, Jonathan Z.: *Religion, Religions, Religious*. Lincoln, Bruce: *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Lincoln, Bruce: *Theses on Method*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, S. 225-227. McCutcheon, Russell T.: *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*. King, Richard: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. Masuzawa, Tomoko: *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Stuckrad, Kocku von: *Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, S. 255-271. Stuckrad, Kocku von: *Reflections on the Limits of Reflection. An Invitation to the Discursive Study of Religion*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, S. 156-169. Stuckrad, Kocku von: *Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, S. 5-25.

zu lösen. Zum anderen werden Diskurse untersucht, die als *religiös* bezeichnet werden, also im klassischen Sinne zum primären Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft gehören. Auch diese Arbeiten können wiederum unterschiedlich ausgerichtet sein, etwa in Hinblick darauf, ob *Religion* seitens der Autoren lediglich zur Klassifizierung des untersuchten Diskurses eingesetzt wird, ohne prominent problematisiert zu werden, oder ob innerhalb des untersuchten Diskurses ein in irgendeiner Weise normativ belegter und an Ansprüche gekoppelter Begriff von *Religion* im Zentrum steht und in dieser Hinsicht in den Blick genommen wird. Zwischen beiden Positionen bewegt sich etwa Bruce Lincoln, der die etische Kategorie *Religion* gerade deswegen kritisiert, weil sie häufig in einer Weise verwendet wird, in der sie Machtansprüche innerhalb *religiöser* Felder affirmiert, sie gleichzeitig aber selbst heuristisch einsetzt, um ebensolche Diskurskonstellationen zu identifizieren und zu benennen (1996). Bei allen genannten Autoren jedoch verliert Religion ihren Status als ein Phänomen *sui generis*.¹⁰

In dem hier vorzustellenden Ansatz, *islamische* Diskurse zu analysieren, ist der Religionsbegriff von nachgeordneter Bedeutung. Der zentrale und zugleich heikle Terminus ist stattdessen *Islam*: Im Anschluss an Bruce Lincoln geht es um die Herausforderung, Kultur und soziale Praxis von Muslimen einerseits nicht zu *islamisieren*, andererseits aber den Machtansprüchen und Aushandlungsprozessen um *Islam* als einem normativ belegten objektsprachlichen Konzept in wissenschaftlich adäquater Form Rechnung zu tragen.¹¹ Marco Schöller umreißt in seiner Reflektion zu Methoden in der Islamwissenschaft die Potentiale der Diskursanalyse, die er im Anschluss an Foucault zunächst als „destruktiv“ charakterisiert, wobei er in einer Fußnote anmerkt, das destruktive Potential käme in einer für die Islamwissenschaft fruchtbaren Diskursanalyse „nicht in bezug auf die islamische Kultur, sondern in der Aufdeckung der Determinanten des islamwissenschaftlichen Diskurses zum Tragen“, und auf das ähnlich gelagerte Programm von Edward Said verweist.¹² Schöller entfaltet dann einen hermeneutisch ausgerichteten Zugang, der in Anlehnung an Clifford Geertz und mittels Entlehnungen aus anderen Theorieansätzen¹³ ein interpretierendes Verstehen von Kultur zum Ziel hat, das im Wesentlichen über „(Re-)konstruktion“ zustande kommt.¹⁴ Die zukünftige Aufgabe der Islamwissenschaft besteht für Schöller „in der (re-)konstruktiv-deutenden Analyse der islamischen Diskursivität und ihrer Aussagesysteme“.¹⁵

¹⁰ Vgl. Stuckrad, Kocku von: *Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications*, S. 16.

¹¹ Vgl. hierzu Talal Asads Ausführungen zur Problematik, *Islam* zu bestimmen: Asad, Talal: *The Idea of an Anthropology of Islam*, passim.

¹² Schöller, Marco: *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*, S. 44.

¹³ Vgl. Theorie des kulturellen Gedächtnisses, Wissenssoziologie, Mentalitätsgeschichte sowie Rezeptionstheorie und Wirkungsästhetik (ebd. S. 70-83).

¹⁴ Vgl. ebd., S. 56-60.

¹⁵ Ebd., S. 67 (Hervorh. i. Orig.).

Während bei Schöller Begriffe wie „Aussagensysteme“ und „Kultur“ eine wichtige Rolle spielen, skizziert Werner Schiffauer in seiner Ethnographie der türkisch-islamischen Kaplan-Gemeinde die „Topographie eines Diskursfeldes“ und beschreibt die Positionen, die verschiedene Akteure bei der sozialen Aushandlung von Islam vor allem in ihren Beziehungen zueinander einnehmen: Hier sind Dynamik und Prozesshaftigkeit zentral.¹⁶ Im Mittelpunkt der Beobachtungen stehen die kommunikativen Handlungen der im Feld positionierten sozialen Akteure. Anknüpfend an die Erweiterung des Diskurskonzeptes durch die Konzepte von „Macht“ und „Dispositiven“ in den späteren Werken Michel Foucaults werden Diskurse im nun zu skizzierenden Ansatz als Ensembles von aufeinander bezogenen Aussagen in ihrer engen Verflechtung mit materialen Kontexten, sozialen Praktiken und Machtbeziehungen betrachtet.¹⁷

Islam als diskursive Tradition

In Anlehnung an Talal Asad fasse ich Islam als eine *diskursive Tradition*. Asad wirft die Frage auf, was sinnvollerweise als *Islam* bezeichnet werden kann, ohne dass man als Wissenschaftler entweder normative, quasi-religiöse oder beliebige Definitionen entwirft, und schlägt vor:

Islam as the object of anthropological understanding should be approached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves, the manipulation of populations (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges.¹⁸

Was dies impliziert, fasst Asad noch konkreter, indem er vom Islam als einer diskursiven Tradition spricht „that includes and relates itself to the founding texts of the Qur’an and the Hadith“.¹⁹ Wenn Asad betont, dass diese Konzeptua-

¹⁶ Vgl. Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, S. 142-151. Auch Stuckrad verwendet den Begriff „field of discourse“ und schließt damit explizit an Pierre Bourdieu an (Stuckrad, Kocku von: Discursive Study of Religion, S. 266; vgl. auch Stuckrad, Kocku von: Reflections, S. 159 f.).

¹⁷ Foucault beschreibt ein Dispositiv als das Netz, welches ein heterogenes Ensemble von Diskursen, Institutionen, Reglements, Gesetze usw., „kurz: Gesagtes ebenso wie Un-
gesagtes“, miteinander verbindet (Foucault, Michel: Dispositive der Macht, S. 119 f.). Daran angelehnt spricht Siegfried Jäger von einem „Zusammenspiel diskursiver Praxen (= Sprechen und Denken auf der Grundlage von Wissen), nichtdiskursiver Praxen (= Handeln auf der Grundlage von Wissen) und ‚Sichtbarkeiten‘ bzw. ‚Vergegenständlichungen‘ (von Wissen durch Handeln/Tätigkeiten)“ (Jäger, Siegfried: Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden, hg. von Rainer Keller et al., S. 84).

¹⁸ Asad, Talal: Anthropology of Islam, S. 7.

¹⁹ Ebd., S. 14. (Der Korantext gilt nach vorherrschender religiöser Interpretation als wörtliche Rede Allahs an die Menschen und bildet nach Asad gemeinsam mit unterschiedlichen Kanons von Hadithen, d. h. Kurztexten, die als authentische und beispielhafte Überlieferungsfragmente des Wirkens und Handelns Muhammads verstanden werden, den normativen Bezugsrahmen der hier beschriebenen diskursiven Tradition.)

lisierung *dem muslimischen Verständnis* von Islam entspräche, so könnte man entgegen, dass damit auch Traditionen ausgeblendet werden; zwar sind die genannten Bezüge in einem hegemonialen islamischen Diskurs zentral, treten in manchen Traditionslinien aber in den Hintergrund. Um Essentialisierung zu vermeiden, müssen daher stets die jeweils wirksamen Strukturen von Macht und Orthodoxie sichtbar gemacht werden, die das Diskursfeld prägen. Darauf weist Asad selbst hin, wenn er schreibt:

[...] orthodoxy is not a mere body of opinion but a distinctive relationship – a relationship of power. Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require or adjust correct practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace incorrect ones, there is the domain of orthodoxy.²⁰

Islam als Produkt sozialer Aushandlungsprozesse

Islam konstituiert sich in Abhängigkeit von historischen und lokalen Kontexten in einer Vielzahl unterschiedlicher Traditionslinien, wobei eine übergeordnete Identität durch ein spezifisches, immer wieder neu ausgehandeltes normatives Repertoire hergestellt wird, während die Auswahl und Gewichtung der einzelnen Bezugspunkte – Asad führt hier, wie bereits erwähnt, Koran und Hadith als zentral an, je nach Traditionslinie wären aber auch Narrative wie etwa das Martyrium ‘Alis zu nennen – und der Umgang mit ihnen unterschiedlich gestaltet und äußerst kontrovers sein kann. Die dabei beobachtbaren sozialen Prozesse bilden Untersuchungsgegenstände von Religionsgeschichtsschreibung und Islamforschung. Hier geht es nun allerdings nicht darum, die diskursive Tradition des Islams inhaltlich zu beschreiben, wie Asad es im Ansatz bereits tut; vielmehr soll diskutiert werden, was die Konzeptualisierung von Islam als einer *diskursiven Tradition* generell auf systematischer Ebene impliziert.

Eine wesentliche Vorentscheidung bei diesem Ansatz ist es, Islam als etwas Soziales und sozial Ausgehandeltes zu definieren. Stuckrad spricht von einem „communicative turn“²¹ und fordert, Religionen als „systems of communication and shared action“ zu untersuchen statt als nicht verifizierbare „belief-systems“.²² Islam ist jedoch nicht etwa durch die Gesamtheit aller Muslime bzw. durch all das, was Muslime tun oder sagen, definiert: „Clearly, not everything Muslims say and do belongs to an Islamic discursive tradition“.²³ Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen *muslimisch* und *islamisch* bzw. zwischen *Muslimen* und *Islam* wesentlich, denn zwar kann ein Muslim in seinen Praktiken und seiner Kommunikation unter anderem als islamisches Subjekt auftreten, er tut dies aber selbstverständlich

²⁰ Ebd., S. 15.

²¹ Stuckrad, Kocku von: *Discursive Study of Religion*, S. 263.

²² Ebd., S. 268.

²³ Asad, Talal: *Anthropology of Islam*, S. 14.

nicht zwangsläufig, geschweige denn in jeder Situation.²⁴ „Tradition“ steht bei Asad nicht für einzelne Bezugspunkte oder Elemente einer Überlieferung, sondern bezieht sich vielmehr auf deren diskursive Funktion: „A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history.“²⁵ Die Referenzpunkte der Tradition sind also nicht als inhaltliche Essenz zu verstehen: Nicht bestimmte Texte, Narrative oder Symbole bilden *den Islam*, sondern Islam ist die diskursive Tradition, die auf ein spezifisches normatives Repertoire in ständig neu regulierter Weise Bezug nimmt.²⁶ In diesem Sinne schließt der Ansatz an Foucault an, der Diskurse als Praktiken bezeichnet, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“.²⁷ Die spezifischen Bezugspunkte sind genau deshalb normativ, weil sie innerhalb des Diskursfeldes einem sozialen Anerkennungsprozess unterliegen, der seinerseits eng an die einzelnen performativen Akte des Bezugnehmens gekoppelt ist. Diese finden nicht nur in Texten und verbalen Äußerungen statt, sondern in vielfältigen sozialen Praktiken, und materialisieren sich ferner in Dispositiven. Wenn Muslime bestimmte Fragen der *Orthopraxie* oder einer adäquaten islamischen Lebensweise aushandeln, wird immer auch ausgehandelt, was *Islam* selbst ist. Die Praktiken der Aushandlung stellen sich auf vielfältige Weise in die diskursive Tradition des Islams: Islam wird somit nicht erst in Form einzelner inhaltlicher Resultate einer solchen Aushandlung erzeugt, sondern bereits in Form dieses Prozesses selbst (re)produziert. Islam wird somit als soziale Praxis, als soziales Produkt und gleichzeitig auch als bereits wirkmächtige, regulierende soziale Realität empirisch greifbar.

²⁴ Auf eine Diskussion der Schwierigkeiten bei der Bezeichnung „Muslim“ kann an dieser Stelle verzichtet werden; für den untersuchten Diskurs ist lediglich relevant, was tatsächlich an Selbst- oder Fremdpositionierungen kommuniziert wird (siehe unten zum Einsatz von Codes).

²⁵ Ebd., S. 14; zu Alasdair MacIntyres Traditionsbegriff, auf den sich auch Asad bezieht, siehe Anjum, Ovamir: *Islam as a Discursive Tradition*. Talal Asad and His Interlocutors in Comparative Studies of South Asia, in: *Africa and the Middle East*, 27(3) (2007), S. 661 ff. MacIntyre fasst *Tradition* strukturell ähnlich wie Foucault *Diskurs*, wenn er schreibt: „Hence the individual’s search for his or her own good is generally and characteristically conducted within a context defined by those traditions of which the individual’s life is a part“ (zit. nach ebd., S. 661). Auch Armando Salvatore und Schirin Amir-Moazami betonen in Anlehnung an Asad die Rolle von Traditionen und die Rückbindung von Praktiken an Traditionen (Salvatore, Armando / Amir-Moazami, Schirin: *Religiöse Diskurstraditionen*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 3 (2002), S. 318 ff. und passim) und erheben es zum Merkmal von Diskurstraditionen, das immanente Ziel zu verfolgen, „Mitglieder der Gemeinschaft zum richtigen Glauben und den damit verbundenen Pflichten aufzufordern und anzuleiten“ (ebd., S. 313).

²⁶ Vgl. auch Ovamir Anjum: „Paying attention to a discursive tradition is not to essentialize certain practices or symbols as being more authentic but to recognize that the authenticity or orthodoxy of these has to be argued for from within the tradition and embraced or rejected according to its own criteria“ (Anjum, Ovamir: *Islam as a Discursive Tradition*, S. 662).

²⁷ Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, S. 74.

Bei der Untersuchung eines Diskurses sind nun vor allem dessen Grenzen interessant. Welche Aussagen und Praktiken werden von den Diskursteilnehmern als in der diskursiven Tradition – also in unserem Fall *im Islam* – stehend anerkannt, und welche nicht? Hier sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Einerseits geht es um Codes, mit denen signalisiert wird, dass ein Akteur sein Handeln überhaupt in den Bezugsrahmen *Islam* stellt und mithin beansprucht, Islam zu (re)produzieren. Der Einsatz solcher Codes und ihre soziale Rezeption zeigen, welche Symbole, Narrative, Praktiken etc. als Bestandteile der diskursiven Tradition gelesen werden und wie Islam identifiziert wird. Jeder, der ein bestimmtes Wissen von diesen Codes hat, kann über deren Aneignung den Anspruch kommunizieren, Islam zu repräsentieren. Auf der zweiten Ebene geht es jedoch darum, wie mit diesen Ansprüchen umgegangen wird, wie sie kontrolliert und reglementiert werden: Wann wird eine entsprechende Legitimation zuerkannt, wie wird sie hergestellt, wann wird sie aberkannt? Wann werden Aussagen – entgegen dem Anspruch, mit dem sie vorgetragen werden – nicht als (authentischer) *Islam* anerkannt, sondern als nicht legitime Zugriffe auf das normative Repertoire sanktioniert?

Foucault spricht hier von „Prozeduren der Kontrolle und Einschränkung des Diskurses“, und zwar im Speziellen von „internen Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben“.²⁸ Hier unterscheidet er verschiedene Prinzipien der „Verknappung“, unter denen zum einen der „Kommentar“ zu nennen ist, der in Bezug auf einen normativen (etwa religiösen oder juristischen) „Text“ geäußert werden kann und der zwar zulässt, „etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde“.²⁹ Ein weiteres Prinzip ist die „Disziplin“, die sich „durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten“ als ein „anonymes System“ definiert.³⁰ Um zu einer Disziplin zu gehören, muss ein Satz bestimmten Bedingungen entsprechen.³¹ Das „Ritual“ definiert „die Qualifikation, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen“, bestimmte Gesten, Verhaltensweisen und Zeichen, die den Diskurs begleiten müssen, sowie die „Wirksamkeit der Worte“.³² Die „Doktrin“ führt nach Foucault eine „zweifache Unterwerfung“ herbei: „die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen“.³³ Bei diesem Prinzip geht es um die Verbindlichkeit von Diskursensembles für Gruppen von Indi-

²⁸ Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, S. 17.

²⁹ Ebd., S. 18 ff.

³⁰ Ebd., S. 22.

³¹ Vgl. ebd., S. 23 ff.

³² Ebd., S. 27.

³³ Ebd., S. 29.

viduen, die darüber Zugehörigkeit definieren.³⁴ Hier wird die Frage des Subjekts berührt, die an späterer Stelle noch eingehender zu diskutieren ist.

Diskursregeln, Autorität und Legitimation

Die somit nur grob umrissenen Überlegungen Foucaults zu den Kontrollprozeduren der Diskurse verweisen auf mögliche Fragestellungen eines diskursiven Ansatzes. Nasr Hamid Abu Zaid argumentierte in seiner „Kritik des religiösen Diskurses“, dass sowohl sogenannte „radikale“ wie „gemäßigte“ islamische Diskurse dieselben Argumentationsmechanismen anwenden. Als grundlegende Elemente, die im religiösen Diskurs nicht „diskutier- oder verhandelbar“ seien, identifiziert er „den Text“ – dessen Bedeutung ja auch Asad herausstellt – und „die Herrschaft“ Gottes.³⁵ In islamischen Internetforen diskutieren häufig junge Laien, die sich religiöses Wissen in Eigenregie aneignen: Autoritätsstrukturen, die an Gender- und Altershierarchien gekoppelt sind, werden einer auf religiösem Wissen beruhenden und von Laien eigenständig kontrollierten Legitimation nachgeordnet. Statt kritiklos dem Imam der lokalen Moschee zu folgen, vergleicht man die Ratschläge unterschiedlicher Gelehrter und handelt selbst aus, welche Argumentation am überzeugendsten oder authentischsten ist. Dies geschieht jedoch keinesfalls beliebig oder anarchisch. Vielmehr weisen an anderem Ort untersuchte Diskussionen zu islamkonformer Ernährung ähnliche Charakteristika auf wie die von Abu Zaid herausgearbeiteten: Die Teilnehmer inszenieren eine unbedingte und ausschließliche Bezugnahme auf einen bestimmten normativen Korpus von Texten und auf als legitimiert geltende Autoritätsstrukturen (wozu auch bestimmte Regeln des Diskurses gehören), wobei diese Bezugnahme Anspruch über sämtliche Bereiche der diskursiv konstruierten Realität erhebt und die gleichzeitige Ablehnung anderer, konkurrierender Bezugsrahmen impliziert, welche ihrerseits als nicht legitim klassifiziert werden.³⁶

Diese Strukturen lassen sich als *fundamentalistisch* beschreiben, was wiederum nicht damit gleichzusetzen ist, die individuellen Akteure als *Fundamentalisten* zu klassifizieren: Der einzelne Diskursteilnehmer kann für sich ganz unterschiedlich oder überhaupt nicht fundamentalistisch eingestellt sein und seine Alltagspraxis je nach sozialem Umfeld weniger oder mehr oder gar nicht fundamentalistisch ausrichten. Innerhalb des spezifischen Diskurses allerdings gelten individuelle Orientierungsmuster als nicht legitimiert und werden sanktioniert. Typische Ermahnungen lauten etwa: „Im Islam gibt es keine ‚Ich finde, Ich glaube, meine Meinung‘

³⁴ Vgl. ebd., S. 28 f.

³⁵ Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, S. 29.

³⁶ Vgl. Schrode, Paula: Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung. Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland. Wer etwa die verbreitete innerislamische Sichtweise in Frage stellt, dass der Islam „eine allumfassende Lebensweise“ sei, positioniert sich am Rand oder außerhalb eines solchen Diskurses.

usw.“ oder „Was haben persönliche Meinungen im Islam verloren?“³⁷ Was jemand als eigene Einschätzung formuliert, wird zurückgewiesen; wer sich nicht ausreichend durch die Befolgung dieser Regeln legitimiert, wird sanktioniert und kann je nach Kontext auch mit Ausschluss bedroht werden. Umgekehrt jedoch steht jedem über die Aneignung religiösen Wissens die Möglichkeit offen, Legitimation zu erlangen. Religiöse Legitimation wird zugänglich und kontrollierbar; der Zugriff auf normative Texte wird demonopolisiert, die Asymmetrien reduzieren sich. Diese Entwicklung ist nicht mit Beliebigkeit und Individualismus gleichzusetzen, sondern Agency und Autorität verlagern sich: Autorität wird einer Person nicht aufgrund bestimmter Statusmerkmale ein für allemal zugeschrieben, sondern muss immer wieder über den Rekurs auf die Tradition hergestellt werden. Die neuen Orthodoxien sind nicht das Monopol bestimmter personeller Instanzen, sondern ihre Anerkennung wird unter Laien in stark reglementierten Diskursen ausgehandelt.³⁸

In diesen Aushandlungsprozessen wiederum können auch Laien Positionen einnehmen, über die sie eine gewisse Autorität erlangen. Aus dem sozial hergestellten Konsens, bestimmte Diskursfundamente als normativ anzuerkennen, erwächst im Sinne Foucaults eine Macht der Diskurse als Träger von jeweils gültigem Wissen. Siegfried Jäger betont, dass Diskurse selbst ein Machtfaktor seien, indem sie geeignet sind, Verhalten und (andere) Diskurse zu induzieren: „Sie tragen damit zur Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft bei.“³⁹ Die Aneignung normativen religiösen Wissens und Argumentierens kann so innerhalb islamischer Kontexte zu einer Form des sozialen Empowerments werden.⁴⁰ Zu diskursiven Praktiken gehören dabei keineswegs nur verbale Äußerungen: Die Konzeptionalisierung von Islam als einer diskursiven Tradition umfasst sämtliche Formen sozialen und kommunikativen Handelns, mit denen Akteure sich auf diese Tradition beziehen und sich zugleich selbst in ihr positionieren, sie neu bestätigen und neu hervorbringen. Der Diskursbegriff ist somit in dem Sinne als performativ zu verstehen, dass zu dem Diskurs sämtliche Praktiken gehören, die daran beteiligt sind, seinen Gegenstand – Islam – zu bilden.⁴¹

Islam wird jedoch nicht nur im Diskurs hervorgebracht, sondern bildet gleichzeitig den sozialen Rahmen für diese produktive Praxis. Die Grenzziehungen

³⁷ Ebd., S. 198-214.

³⁸ Diese Orthodoxien sind keine fixierten Sets von Auslegungen, sondern Systeme diskursiver Regeln und Praktiken. Drei zentrale Merkmale dieser Aushandlungsprozesse sind: Die Argumentationsführung nimmt starken Bezug auf die Tradition religiöser Rechtsfindung (arab. *fiqh*), die einst Domäne religiöser Gelehrter war; der Gültigkeitsanspruch einer Aussage muss sich in letzter Instanz auf religiöse Offenbarungen zurückführen lassen; persönliche Meinungen und subjektive Erfahrungen sind keine gültigen Kriterien für die Bewertung von Handlungen und Aussagen.

³⁹ Jäger, Siegfried: *Diskurs und Wissen*, S. 88.

⁴⁰ Etwa auch für (junge) Frauen, vgl. Salvatore, Armando et al.: *Religiöse Diskurstraditionen*, S. 323 ff.

⁴¹ Vgl. noch einmal Foucaults Verständnis von Diskursen als Praktiken, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault, Michel: *Archäologie*, S. 74).

und Kontrollen über das, was Islam ist, beziehungsweise was zu Islam gemacht wird, lassen sich empirisch beobachten. Das Konzept der *Orthodoxie* dient in diesem Zusammenhang dazu, diskursive Machtbeziehungen und Legitimitätsstrukturen systematisch in den Blick zu nehmen, und steht als metasprachlicher Begriff für das, was sich in einem Diskurs in bestimmten historischen Kontexten jeweils als hegemonial durchsetzt, sowie für die daran beteiligten Strukturen.⁴² Orthodoxien befinden sich daher immer in einem relationalen Verhältnis zu den Heterodoxien: Beide sind keine voneinander getrennten Entitäten – also etwa Personen, Institutionen oder Texte – sondern bilden gemeinsam Diskursmechanismen, die unter anderem mit der Zuweisung sozialer Positionen zu tun haben. Bei Strukturen von Orthodoxie und Heterodoxie handelt es sich um diskursive Universalien, die bei der wissenschaftlichen Konzeptionalisierung einer religiösen Tradition wie dem Islam systematisch zu berücksichtigen sind. In der konkreten Analyse sind jeweils die kontextuellen Bezüge möglichst genau abzustecken und zu bestimmen: Ist die jeweilige Orthodoxie lokal oder translokal gültig? Handelt es sich um einen spezifischen Subdiskurs, ein bestimmtes Milieu usw.? Die hier vorgestellte Konzeptionalisierung von Islam hebt also wesentlich darauf ab, eine Beschreibung von Religion bzw. religiöser Diskurse mit Analysen der Strukturen von Legitimität, Autorität und Macht zu verbinden.⁴³ Interne Heterogenität und Aushandlungsprozesse von Orthodoxie und Heterodoxie werden als diskurskonstituierend betrachtet.

Orthodoxie und soziale Strukturen

Der Ansatz eines diskursiv ausgehandelten Islams wurde nun anhand eines Kontextes erläutert, der von islamischer Schriftgelehrsamkeit geprägt ist und somit in der klassischen Tradition der *‘ulamā’* (arab. „Gelehrte“) steht, zu deren erklärten Aufgaben es gehört, die religiöse Lehre zu kontrollieren und zu verwalten. Er lässt sich jedoch auch dort anwenden, wo Orthodoxie eher als eine implizite Dimension der sozialen Praxis greifbar wird. Nach Asad ist Orthodoxie eine Frage der Macht. Wie bereits argumentiert wurde, ist Macht nicht notwendigerweise an bestimmte Personen oder Institutionen gebunden, sondern kann davon unabhängig neu generiert werden. Ferner können Normen sozial konstruiert werden, ohne von einer offiziellen Autorität gesetzt zu werden. Strukturen von Or-

⁴² Wird *Orthodoxie* demgegenüber in einer unreflektierten Verwendungsweise als fixiertes, quasi autonom existierendes Lehrgebäude verstanden und inhaltlich definiert, werden diese Strukturen verschleiert bzw. naturalisiert. Für eine ausführliche Diskussion siehe Schrode, Paula: *The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Uyghur Religious Practice*, S. 394-433.

⁴³ Legitimität, Autorität und Macht sind durchaus nicht dasselbe und können auch in Konflikt miteinander stehen. Wenn etwa Imame in Deutschland staatlich ausgebildet werden und gegenüber „inoffiziellen“ Geistlichen mit Privilegien ausgestattet sind, so sagt dies nicht notwendigerweise etwas über ihre Legitimität innerhalb des diskursiven Systems aus.

thodoxie können daher subtiler und komplexer sein als ein offenkundiges Machtgefälle, wie es etwa zwischen einer staatlich geförderten und einer politisch unterlegenen religiösen Gruppe besteht.⁴⁴

Unter den Uiguren in Ostturkestan (Xinjiang/Volksrepublik China) spielt der Glauben an Geister, die Einfluss auf das Leben der Menschen haben, eine wichtige Rolle im rituellen Leben. Die Sorge für die Geister der Verstorbenen ist fester Bestandteil eines sozialen Wertekodexes, der mit Muslimsein identifiziert wird. In Krisenzeiten gilt es hingegen, den aus dem Gleichgewicht geratenen Einfluss teils böswilliger Geister wieder unter Kontrolle zu bringen. Hierfür bieten religiöse Spezialisten ihre Dienste als Heiler an. Obwohl diese Dienstleistungen in allen sozialen Schichten und Milieus stark nachgefragt werden, genießen die Heiler einen zwiespältigen Ruf und werden mit dem polemischen Begriff *xurapatliq* (von arab. *ḥurāfa*) in Verbindung gebracht, der für „Aberglaube“, „Häresie“, aber auch für religiöse Rückständigkeit ebenso wie für Fundamentalismus stehen kann.⁴⁵

Ein theologisches Argument, das im Zusammenhang mit geisterbezogenen Heilpraktiken vorgetragen wird, besteht darin, dass mit der Manipulation übernatürlicher Mächte die Allmacht Gottes in Frage gestellt werde.⁴⁶ Die gesellschaftlichen Vorbehalte gründen aber keineswegs allein in theologischen Diskursen, die ohnehin nur in bestimmten Milieus gepflegt werden, sondern sind überall gleichermaßen anzutreffen: Insgesamt scheint es hier eher um das grundsätzliche Spannungsverhältnis zwischen den Interessen eines Individuums und denjenigen des größeren sozialen Umfeldes zu gehen. In der Arbeitsteilung religiöser Spezialisten fallen dem Imam diejenigen Rituale zu, die für die gesamte Gemeinschaft zugänglich sind und den Fortbestand des öffentlichen moralischen Systems sichern, etwa das Freitagsgebet und die Lebenszyklusriten. Heiler dagegen sind für Abweichungen von der Norm zuständig, da sie bei Störungen, Krankheiten und Krisen in Aktion treten: Hierbei geht es in der Regel um das Wohl einzelner Individuen oder Haushalte, also um partikulare Interessen, die beispielsweise ökonomischer Natur sein können. Die Heiler manipulieren also im Auftrag und zugunsten ihrer Klienten Mächte, die ihrerseits außerhalb des moralischen Wertekanon stehen. Wenn die Tätigkeiten von Heilern mit teils scharfer Polemik belegt und in die gesellschaftliche Peripherie verwiesen werden, liegt es somit nahe, die Gründe auf der Ebene sozialer Normen und Praktiken zu vermuten.

Nicht zufällig erscheinen die Heiler in lokalen Diskursen als Individuen, die zu den weniger privilegierten Mitgliedern der Gesellschaft gehören. Die Geschlechterhierarchie der uigurischen Gesellschaft schlägt sich im religiösen Feld

⁴⁴ Derartige Konstellationen standen im Zentrum der früheren soziologischen Literatur, etwa bei Max Weber; vgl. Berlinerblau, Jacques: Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa, in: *History of Religions*, S. 336-340.

⁴⁵ Eigene Feldforschung 2004; siehe auch Schrode, Paula: *The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy*, S. 394-433.

⁴⁶ Vgl. Waite, Edmund: *The Impact of Socialist Rule on a Muslim Minority in China. Islam amongst the Uyghurs of Kashgar*.

nieder, indem die Rolle des Imams wie auch anderswo in der islamischen Welt Männern vorbehalten ist, während die traditionellen Heilpraktiken eine weniger sichtbare Nische bilden, zu der auch Frauen Zugang haben – genau dieser Sachverhalt wird wiederum umgekehrt zur Abwertung ebenjener Praktiken ins Feld geführt. Soziale Hierarchien und Status werden auf diese Weise in die Muster von Orthodoxie und Heterodoxie eingeschrieben und umgekehrt. Die Konstruktion von Orthodoxie und Heterodoxie, die in dem hier vorgeschlagenen Ansatz bewusst nicht von Orthopraxie oder Heteropraxie getrennt wird, geschieht somit nicht nur in ausdifferenzierten und dezidiert religiösen Diskursen wie der islamischen Rechtstradition, sondern ist als organisches und prozesshaftes Produkt sozialer Logiken ständig im Fluss. Aus Kasachstan, wo Riten für die Verstorbenen wie bei den Uiguren eine zentrale Rolle im lokalen Islam spielen, berichtet Pawel Jessa von starken Vorbehalten gegenüber puristischen islamischen da‘wa-Aktivist*innen aus der arabischen Welt und Pakistan, denen teilweise sogar Apostasie vorgeworfen wird. So zitiert Jessa aus einem Interview: „They do not read the Qur’an for the souls of dead Muslims, so how can they dare to call themselves Muslims? How can one refuse a prayer to one’s own mother?“⁴⁷ Eine aus sozialen Werten und Normen abgeleitete Orthodoxie hat hier mehr Gewicht als ein aus der theologischen Tradition entwickeltes argumentatives System.

Der Ansatz im Spiegel des Mehr-Ebenen-Modells

Lassen sich der hier skizzierte Ansatz von Islam als einer diskursiven Tradition und der daran anknüpfende Fokus auf Islam sowie auf die Praktiken seiner Hervorbringung und Aushandlung mit Hilfe des vorgeschlagenen Mehr-Ebenen-Modells (im Folgenden MEM) beschreiben? Das MEM ist der Versuch eines sehr allgemeinen und formalen heuristischen Modells, das dazu dienen soll, unterschiedliche religionswissenschaftliche Forschungszugänge aufeinander zu beziehen (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 11). Als Modell entwirft es eine Unterscheidung dreier sozialer Ebenen, die als eigene Sozialformen von Religion in ihren Beziehungen und Wechselwirkungen zu einem „religiösen Symbolsystem“ Ausgangspunkte für verschiedene Forschungsansätze bilden können. Die Idee hinter dem MEM ist es, die Unterschiede dieser Ansätze klärend zueinander in Bezug setzen zu können. Inwiefern das Modell helfen kann, den hier vorgestellten Ansatz von Islam als einer diskursiven Tradition zu klären und vergleichbar zu machen, ist nun zu überprüfen. Ein erklärtes Ziel von Lehmann und Jödicke ist ferner, mittels des Modells die soziale Dimension von Religion stärker in den Blickpunkt zu rücken bzw. innerhalb bestehender Ansätze deutlicher herauszuarbeiten: Insbesondere soll die soziale Konstruktion von Religion Beach-

⁴⁷ Jessa, Pawel: Religious Renewal in Kazakhstan. Redefining ‘Unofficial Islam’, in: *The Post-socialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, hg. von Chris Hann, S. 179.

tung finden. Dies entspricht dem Anliegen des vorgestellten Ansatzes, der jedoch letztlich am ehesten das fokussiert, was im Modell als „Symbolsystem“ gefasst wird. Zunächst soll er jedoch zu den sozialen Ebenen des MEM in Bezug gesetzt werden. Hier zeigt sich, dass der diskursive Ansatz das Verhältnis zwischen Religion und sozialem Feld grundlegend anders konzipiert, so dass es schwierig erscheint, ihn einer der im MEM vorgeschlagenen Sozialformen zuzuordnen.

Mikro-Ebene

Deutlich wird dies insbesondere bei der Mikro-Ebene. Der diskursive Ansatz geht weniger von einem Individuum oder individueller Religiosität aus als vielmehr von Subjekten, die sich in bestehende Diskurse ein- und diese zugleich fortschreiben. Die Vorstellung von eigenständig agierenden Individuen stark relativierend erklärt Foucault: „Der so begriffene Diskurs ist nicht die majestätisch abgewinkelte Manifestation eines denkenden, erkennenden und es aussprechenden Subjekts: Im Gegenteil handelt es sich um eine Gesamtheit, worin die Verstreuung des Subjekts und seine Diskontinuität mit sich selbst sich bestimmen können. Es ist ein Raum der Äußerlichkeit, in dem sich ein Netz von unterschiedlichen Plätzen entfaltet.“⁴⁸ Wesentlich für Foucaults Verständnis ist die generelle Dissoziation von Autor und Subjekt innerhalb eines Diskurses. Dies sei keineswegs auf literarische Genres begrenzt, in denen ein Autor – also die artikulierende Person – bewusst andere Personen sprechen lässt:

Sie [die Dissoziation, Anm. d. Verf.] ist absolut allgemein, insoweit das Subjekt der Aussage eine determinierte Funktion ist, die aber nicht notwendig bei einer Aussage wie der anderen dieselbe ist; insoweit das Subjekt der Aussage eine determinierte Funktion ist, die aber nicht notwendig bei einer Aussage wie der anderen dieselbe ist; insoweit es eine leere Funktion ist, die bis zu einem bestimmten Punkt von indifferenten Individuen gefüllt werden kann, wenn sie die Aussage formulieren; insoweit ein einziges Individuum nach und nach in einer Folge von Äußerungen verschiedene Positionen und die Rolle verschiedener Subjekte einnehmen kann.⁴⁹

Das Subjekt bestimmter Aussagen ist somit nach Foucault nicht ein sich selbst ausdrückendes Individuum, sondern wird vielmehr durch die Gesamtheit verschiedener Erfordernisse und Möglichkeiten definiert.⁵⁰ Es ist weder substantiell noch funktional mit dem Autor der Formulierung identisch:⁵¹ Es ist „nicht das sprechende Bewußtsein, nicht der Autor der Formulierung, sondern eine Position, die unter bestimmten Bedingungen mit indifferenten Individuen gefüllt werden kann“.⁵²

⁴⁸ Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, S. 82.

⁴⁹ Ebd., S. 136.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 137.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 138.

⁵² Ebd., S. 167.

Diese Ausführungen erscheinen problematisch, wenn sie als generelle Verneinung jedweder individuellen Agency gelesen werden. Hier soll es jedoch lediglich darum gehen, Akteure vor dem Hintergrund eines diskurszentrierten Ansatzes angemessen zu konzeptualisieren. Als „Akteur“ verstehe ich im neutralen Sinne denjenigen, der eine Handlung vollzieht. Von Akteuren als unteilbaren Individuen auszugehen, wird jedoch den sozialen Konstruktionsprozessen und der kommunikativen Dimension eines Diskurses nicht gerecht. Das Subjekt einer Aussage ist innerhalb diskursiver Ansätze gerade nicht als Individuum isolierbar: Es stellt kein Gegenüber sondern vielmehr einen Bestandteil des Diskurses dar, durch den es geformt wird. Dabei geht es mir nicht um eine generelle Aussage darüber, welche Agency den Intentionen einzelner Individuen innerhalb eines diskursiven Feldes zukommt, als vielmehr Stuckrad folgend um die Analyse von Kommunikation, die stets als sozial und diskursiv situiert betrachtet wird. Das Individuum wird somit nicht prinzipiell geleugnet, *Islam* als Untersuchungsgegenstand wird jedoch ausschließlich als ein Produkt intersubjektiver Kommunikation konzeptualisiert. Nicht zuletzt erscheint es fraglich, inwiefern eine solche Kommunikation einen methodischen Zugriff auf das „Individuum“ überhaupt zulässt: Die Akteure, die hierbei ins Spiel kommen, lassen sich nicht ohne weiteres auf der Mikro-Ebene verorten.

Schöllner betont, dass Foucaults Ansatz dennoch Raum lässt, zu einem gewissen Grade von Intentionen des Autors und einer Standpunktwahl auszugehen.⁵³ Zugleich jedoch argumentiert er, dass eine Abschwächung des Subjektbegriffs, die einer Priorisierung der Aussagensysteme und diskursiven Formationen gleichkommt, insbesondere für die Islamforschung gewinnbringend sei: Während das absolute Subjekt eine Fiktion der Moderne sei, lege „die spezifische Art und Vernetzung des arabisch-islamischen Schrifttum[s], ja der gesamten uns zugänglichen Überlieferung“ eine Priorität des Diskurses etwa gegenüber dem Autor nahe.⁵⁴ Die Abschwächung des Subjektbegriffs sollte freilich nicht dazu führen, jegliche Agency letztlich *a priori* konstruierten Entitäten wie „dem Diskurs“ oder „dem arabisch-islamischen Schrifttum“ zuzuschreiben: Empirischer Ansatzpunkt bleibt stets die kommunikative Interaktion sozialer Akteure.

⁵³ Vgl. Schöllner, Marco: *Methode und Wahrheit*, S. 64.

⁵⁴ Ebd., S. 64 f. Schöllner bezieht sich verallgemeinernd auf eine spezifische schriftbasierte islamisch-religiöse Tradition: „Zum anderen ergibt sich die Notwendigkeit der philologischen Methode aus der Tatsache, daß die islamische Kultur, wie man ohne Übertreibung behaupten kann, an der Sprache und an der Schrift ausgerichtet ist wie kaum eine andere Kultur. So gut wie alles, was für die Angehörigen dieser Kultur eine Rolle spielte und spielt, wird mit sprachlichen Mitteln geleistet.“ (Ebd., S. 66) Aus der Perspektive von Forschungsansätzen wie „Material Religion“ oder Religionsästhetik sowie in Hinblick auf populäre religiöse Praktiken erscheint diese Charakterisierung „islamischer Kultur“ freilich etwas verkürzend. Vielmehr erscheint umgekehrt ein weiter gefasster Diskursbegriff, der auch nichtsprachliche Kommunikation umfasst, in islamischen wie auch nicht-islamischen Kontexten angezeigt.

Meso-Ebene

Als Meso-Ebene ließen sich verschiedene Materialisierungen des religiösen Diskurses und bestimmte Dispositive beschreiben, die sich jedoch recht heterogen darstellen und auf unterschiedlichen Ebenen liegen, wie etwa: ein Moscheeverein; ein bestimmtes islamisches Internetforum; ein muslimisches Studierendenetzwerk; die schafitische (respektive hanafitische usw.) Rechtstradition mit ihren Texterzeugnissen, Lehrinstitutionen und ihrer spezifischen Methodik; ein Orden; die Anhängerschaft eines bestimmten Scheichs oder auch der Scheich selbst als Institution. Hier könnten demnach mehr oder weniger stark institutionalisierte soziale Orte oder Kontexte gefasst werden, in denen die diskursive Tradition verhandelt wird und/oder sich materialisiert.⁵⁵ Die Meso-Ebene wäre somit diejenige Ebene, die am spezifischsten und konkretesten mit dem Diskursbegriff in Bezug gesetzt werden kann, wodurch ihr eine privilegierte Rolle im Feld zukommt und sie teilweise bereits im Diskurs aufgeht.

Allerdings ist *Islam* nach der von mir vorgeschlagenen Konzeptualisierung zunächst eine normative Konstruktion der Akteure und keine *Sozialform*. Streng genommen kann innerhalb dieses Ansatzes beispielsweise also keine Aussage der Art „*der Islam* organisiert sich in Deutschland nach dem Vereinsrecht“ gemacht werden, womit freilich nicht gesagt werden soll, dass eine solche Konzeptualisierung generell unzulässig wäre. Mein Ansatz könnte demgegenüber aus dem Blick verlieren, dass Religion nicht nur von religiösen Akteuren konstruiert wird (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 22). Die bei mir angelegte Arbeit der Dekonstruktion bezieht sich jedoch nicht zuletzt auch auf Prozesse, in denen Normen aus anderen Diskursen in den religiösen Diskurs adaptiert und islamisiert werden. Auf einer ganz grundsätzlichen Ebene kann beispielsweise aufgezeigt werden, inwiefern die Objektifizierung von *Islam* überhaupt erst ein Phänomen der Moderne ist.

Makro-Ebene

An dieser Stelle kommt die Makro-Ebene ins Spiel, auf der dem MEM folgend die „anderen Diskursteilnehmer“ anzusiedeln sind. Hierunter würden in unserem Fall Akteure zählen, die – implizit oder explizit – Einfluss auf die islamische Diskurstradition nehmen, ohne sich als islamische Subjekte selbst in diese Tradition einzuschreiben, ohne also im engeren Sinne als Mitglieder einer islamischen Diskursgemeinschaft aufzutreten. Die im MEM vorgeschlagene Makro-Ebene birgt in der Praxis mehr Komplexität, als es zunächst erscheinen mag, und ist

⁵⁵ Neben Foucaults Konzept des Dispositivs (siehe Fußnote 16) wären auch seine „institutionellen Plätze“, von denen aus in einem bestimmten Diskurs legitimerweise gesprochen wird und an denen Aussagen ihre Gültigkeit und Wirksamkeit erhalten, auf dieser Ebene zu verorten (Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, S. 76 ff.).

nicht einfach mit der Unterscheidung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gleichzusetzen. Tatsächlich können „andere Diskursteilnehmer“ nach Lehmann und Jödicke wirkmächtig innerhalb eines religiösen Feldes auftreten. Gesamtgesellschaftliche Debatten über den Islam, die durch islamisch begründete Gewalttaten und soziale Probleme in muslimischen Milieus ausgelöst wurden und in erheblichem Maße von Nichtmuslimen geführt wurden, mündeten beispielsweise in politische Maßnahmen, die direkt in das religiöse Feld eingreifen. Der Aufbau einer universitären islamischen Theologie in Deutschland kann zunächst einmal in weiten Teilen als Projekt „anderer“ Akteure verstanden werden: Die Initiative hierzu lässt sich über die öffentliche Islamdebatte und Institutionen wie die „Deutsche Islam Konferenz“ in wesentlichen Teilen auf einen primär gesellschaftspolitischen und nicht islamisch-religiösen Diskurs zurückverfolgen. Auch befinden einflussreiche „andere“ Akteure nicht selten öffentlichkeitswirksam darüber, was *der Islam* sei bzw. nicht sei: So arbeitete Petra Klug heraus, wie nach dem 11. September 2001 in Bundestagsdebatten in einem apodiktischen Diskurs ein essentialisiertes Bild eines friedlichen *wahren* Islams konstruiert wurde, das sowohl in nichtmuslimische, als auch in muslimische Milieus zurückwirkt.⁵⁶

Wie oben im Zusammenhang mit dem Subjektbegriff erläutert wurde, nehmen allerdings umgekehrt *Muslimen* genauso wie alle anderen gesellschaftlichen Akteure an einer Vielzahl unterschiedlicher Diskurse gleichzeitig teil. Dies ist offenkundig in säkularen und pluralen gesellschaftlichen Kontexten der Fall; hier liegen die unterschiedlichen nicht islamisch gerahmten diskursiven Einbindungen muslimischer Akteure wie auch islambezogener Diskurse auf der Hand. Eine Interpretation des Kopftuchtragens als Ausdruck individueller Selbstbestimmung und freier Entscheidung etwa, wie sie seit einigen Jahren von frommen Musliminnen im öffentlichen Diskurs vertreten wird, ist auch als Reaktion auf den Feminismus und nicht ohne die parallel stattfindende Debatte zur Benachteiligung von Frauen in traditionellen muslimischen Milieus zu verstehen. Das Prinzip gilt aber ebenso in weitgehend geschlossenen fundamentalistischen Milieus, in denen auf andere Diskurse ausschließlich in abgrenzender Weise Bezug genommen wird.⁵⁷ Diskursteilnehmer fungieren somit immer auch als Schnittstellen zwischen verschiedenen Diskursen. Ferner sind muslimische Politiker zu erwähnen, die sich sowohl als *Muslimen* aus religiöser Sicht als auch aus einem integrationspolitischen Interesse heraus an der Aushandlung von Islam beteiligen und beide öffentliche Rollen ineinander übergehen lassen.⁵⁸

Es ist also festzuhalten, dass zum einen kein Akteur einen bestimmten Diskurs in *Reinform* repräsentiert und dass sich ein Diskurs umgekehrt nie deckungsgleich

⁵⁶ Vgl. Klug, Petra: Feindbild Islam? Der Diskurs über *Muslimen* in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September, S. 158 ff.

⁵⁷ Zur hier verwendeten Definition von Fundamentalismus siehe oben.

⁵⁸ Die ehemalige SPD-Bundestagsabgeordnete Dr. Lale Akgün etwa vertritt in öffentlichen Diskussionen häufig beide Positionen gleichzeitig.

in seinen individuellen Trägern materialisiert. Ein diskursiver Ansatz wird dem insofern gerecht, als er, wie bereits erläutert, in gewissem Maße von den Akteuren als Individuen abstrahiert und stattdessen Subjekte als Schnittstellen unterschiedlicher Diskurse ansetzt. Hier sind die Bestimmungen der jeweiligen Subjektpositionen und ihrer Kontexte von größerer Relevanz als die – häufig kaum durchzuführende – Unterscheidung zwischen „anderen“ und *eigentlichen* Akteuren. Noch einen Schritt weiter geht Ricarda Stegmann, indem sie die Kategorie „andere Akteure“ grundsätzlich hinterfragt und darauf verweist, dass die Konstituierung von (islamischen) Identitäten und Andersheit bereits Bestandteil des zu untersuchenden Diskurses sind. Ihrer Argumentation folgend müsste die hier anvisierte Ebene noch viel weiter gefasst werden, da letztlich alles relevant ist, was als Vorlage für die Konstruktion (islamischer) Identitätsmarker dient (Stegmann in diesem Band, S. 211).

„Symbolsystem“ und Konstruktionsprozesse

Die vorangegangene Diskussion zeigt, dass es nicht einfach ist, den diskursiven Ansatz innerhalb des MEM darzustellen. Das Hauptproblem ist dabei, zwischen einer akteurzentrierten Systematik und einer diskurszentrierten Perspektive zu vermitteln: Als ein Metamodell für unterschiedliche religionswissenschaftliche Ansätze scheint das MEM hier an gewisse Grenzen zu stoßen. Eine Differenzierung zwischen *eigentlichen* und „anderen“ Diskursteilnehmern sowie eine Isolierung einzelner Individuen und ihrer Religiosität stellen keine Parameter zur Verfügung, anhand derer sich der diskursive Ansatz ohne weiteres einordnen ließe.

Nun hat das vorgeschlagene MEM freilich nicht den Anspruch, die verschiedenen Zugriffe auf den Gegenstand *Religion* abzubilden, sondern lediglich zu verorten und zu systematisieren. So kann das MEM als ein grobes heuristisches Instrument durchaus zur Verdeutlichung dessen dienen, dass der diskursive Ansatz eben nicht primär an einer der drei sozialen Ebenen ansetzt, sondern an dem, was im Modell als „Symbolsystem“ gefasst wird. Meines Erachtens zeigt sich an dieser Stelle allerdings, dass ein noch so sehr als offen intendiertes Modell von Ansätzen letztlich doch implizit auch ein Modell und somit eine Theorie des Gegenstandes transportiert. So würde die hier angedeutete Skizzierung des diskursiven Ansatzes mithilfe des MEM suggerieren, dass die Ebene der Akteure mehr oder weniger unberücksichtigt bleibt: Dies ist aber keineswegs der Fall, da der Diskurs ja als etwas ausschließlich sozial Konstruiertes verstanden wird und eine Erörterung der Akteure und ihrer Relationen zueinander entlang des Diskursparadigmas unabdingbar ist. Prinzipiell ließen sich durchaus auch verschiedene soziale Ebenen differenzieren, wenngleich eigens und in jedem Forschungskontext spezifisch zu diskutieren wäre, wie diese jeweils sinnvoll zu umreißen wären. Der diskursive Ansatz ist jedoch gerade nicht durch die Fokussierung einer bestimmten Ebene definiert: Im Zentrum steht vielmehr das religiöse Produkt, wobei die im MEM vor-

geschlagene Bezeichnung „religiöses Symbolsystem“ wiederum eine problematische, religionstheoretisch belastete Festlegung darstellt. In dem Modell müsste an dieser Stelle ein offenerer und variabler Platzhalter stehen, der von Fall zu Fall durch spezifischere Konzepte wie „Symbolsystem“, „diskursive Tradition“ oder, etwa bei Werner Schiffauer, „diskursives Feld“ ersetzt würde:

Mit dem Paradigma des Symbolsystems wird das Augenmerk auf die innere Logik und Struktur eines religiösen Gedankengebäudes gelegt. Mit dem Begriff des Diskursfelds wird dagegen die Dynamik des religiösen Denkens betont: Ein Diskursfeld ist eine Arena, in der verschiedene Akteure symbolische Kämpfe austragen. Eine Religionsgemeinschaft wird damit weniger als eine Gruppe konzipiert, die ein Symbolsystem teilt, sondern als ein offenes Netzwerk von sich immer neu gruppierenden Gläubigen, in dem über Deutungen und Bedeutungen gestritten wird.⁵⁹

Auch wenn der Systembegriff aus meiner Sicht in diskursanalytischen Kontexten durchaus seinen Platz haben kann, wird hier doch deutlich, dass „religiöses Symbolsystem“ kein neutraler Platzhalter ist. Ebenso wenig jedoch würde es genügen, „religiöses Symbolsystem“ in einem sonst unveränderten Schema durch „diskursive Tradition“ ersetzbar zu machen, denn es bleibt die Frage, was aus den sozialen Ebenen wird und wie sie zum Diskurs in Beziehung zu setzen sind. In dem von mir skizzierten Ansatz steht der Diskurs nicht als Gegenüber zu den drei Ebenen: Während er soziales Produkt ist, sind die Akteure doch auch zugleich in ihn eingebunden und als Subjekte durch ihn definiert. Im Mittelpunkt stehen sowohl die Konstruktionsprozesse und ihre – stets vorläufigen – Produkte als auch die Rückwirkungen sozialer Konstruktionen auf die Konstrukteure. Um dem Ansatz gerecht werden zu können, müsste eine schematische Darstellung die Konstruktionsprozesse zentral berücksichtigen und den Diskurs als ein komplexes, unregelmäßiges und offenes Interaktionsgeflecht visualisieren, das quer zu allen sozialen Ebenen verläuft und diese durchkreuzt.⁶⁰

Fazit

Es ist ein Charakteristikum eines jeden Modells, in der Anwendung Unzulänglichkeiten zu offenbaren und nicht zuletzt dadurch Erkenntnisse zu generieren. Eine Schwierigkeit bei dem MEM scheint die Spannung – womöglich aber auch das ungeklärte Verhältnis – zwischen intendierter Offenheit und universeller An-

⁵⁹ Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner, S. 320; vgl. auch Stuckrad, Kocku von: *Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action*, S. 266: „From this perspective, discourse conceptualizes representations of social positions that are negotiated among groups in a complex process of identity formation and demarcation. Hence, ‘discourse’ is an ideal type used to make visible continuities, adaptations, and transfers of meanings and positions in a setting of changing power relations.“ (Sowie Stegmann in diesem Band, S. 207)

⁶⁰ Ricarda Stegmann schlägt vor, das MEM unter anderem durch eine historische Dimension zu erweitern (in diesem Band, S. 213).

wendbarkeit einerseits und konzeptuellen Vorentscheidungen andererseits zu sein. Während es heißt, „dass die formale Differenzierung verschiedener Ebenen von Religion ganz unterschiedlich gefüllt werden kann“ (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 21), ist bereits die strukturelle Vorgabe dreier Sozialformen und einer vierten, davon getrennt konzeptualisierten Einheit nicht aus jeder Forschungsperspektive heraus naheliegend und daher womöglich nur begrenzt dazu geeignet, die Vielfalt religionswissenschaftlichen Arbeitens adäquat abzubilden. Noch schwieriger wird es mit Vorschlägen zur inhaltlichen Füllung, die spezifischen Ansätzen entstammen: Von einem „religiösen Symbolsystem“ zu sprechen, ist eine weitreichende und keineswegs unanfechtbare Festlegung. Wie die Diskussion gezeigt hat, wird sich auch eine Konzeptionalisierung der Makro-Ebene als „andere Diskursteilnehmer“ sowie der Mikro-Ebene als individuelle Religiosität mit einigen Ansätzen eher reiben, als sich ohne größere systematische Probleme „einpflügen“ zu lassen (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 12). Entgegen seiner intendierten Offenheit ist das MEM doch einer spezifischen, einem soziologischen Modell entlehnten, Perspektive und impliziten religionstheoretischen Annahmen verpflichtet, die sich in der Anwendung als zu eng erweisen könnten.

Der Versuch, „einen sehr allgemeinen und formalen heuristischen Forschungsrahmen“ (Lehmann und Jödicke in diesem Band, S. 11) zu entwerfen, mag somit noch nicht am Ziel angelangt sein, doch ist es unterwegs bereits gelungen, systematische Diskussionen unterschiedlicher Forschungsstränge anzuregen und religionswissenschaftliche Perspektiven miteinander ins Gespräch zu bringen. Jedes Modell und jedes Konzept stößt unweigerlich auch an Grenzen – gerade an diesen Punkten jedoch treten die Konturen unterschiedlicher Perspektiven deutlich hervor und dienen der klärenden Verständigung und fruchtbaren Kommunikation zwischen verschiedenen Herangehensweisen.

Literatur

- Abu Zaid, Nasr Hamid:* Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt am Main 1996.
- Anjum, Ovamir:* Islam as a Discursive Tradition. Talal Asad and His Interlocutors, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (3) (2007), S. 656-672.
- Asad, Talal:* The Idea of an Anthropology of Islam, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University 1986.
- Bergunder, Michael:* Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19 (1-2) (2011), S. 3-55.
- Berlinerblau, Jacques:* Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa, in: *History of Religions*, 40 (4) (2001), S. 327-351.

- Fitzgerald, Timothy*: The Ideology of Religious Studies, New York 2000.
- Foucault, Michel*: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973.
- Foucault, Michel*: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.
- Foucault, Michel*: Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1992.
- Foucault, Michel*: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main 2007.
- Jäger, Siegfried*: Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 1: Theorien und Methoden, hg. von Rainer Keller et al., Wiesbaden 2006, S. 83-114.
- Jessa, Paweł*: Religious Renewal in Kazakhstan. Redefining 'Unofficial Islam', in: The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe, hg. von Chris Hann, Berlin 2006, S. 169-190.
- King, Richard*: Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East', London 1999.
- Kippenberg, Hans G.*: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in: Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, hg. von Burkhard Gladigow et al., München 1983, S. 9-28.
- Klug, Petra*: Feindbild Islam? Der Diskurs über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September, Marburg 2010.
- Lehmann, Karsten*: „Interdependenzen zwischen Religionsgemeinschaften und internationaler Politik. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu politikwissenschaftlichen Religionskonzeptionen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 17 (1) (2010), S. 75-99.
- Lincoln, Bruce*: Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification, Oxford 1989.
- Lincoln, Bruce*: Theses on Method, in: Method and Theory in the Study of Religion 8 (1996), S. 225-227.
- Masuzawa, Tomoko*: The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago 2005.
- McCutcheon, Russell T.*: Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia, New York 1997.
- Roy, Olivier*: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München 2006.
- Salvatore, Armando; Amir-Moazami, Schirin*: Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, post-kolonialen und europäischen Öffentlichkeiten, Berliner Journal für Soziologie, 12 (3) (2002), S. 309-330.
- Schiffauer, Werner*: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt am Main 2000.

-
- Schöller, Marco*: Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena, Wiesbaden 2000.
- Schrode, Paula*: The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Uyghur Religious Practice, in: Die Welt des Islams, 48 (2008), S. 394-433.
- Schrode, Paula*: Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung. Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland, Würzburg 2010.
- Smith, Jonathan Z.*: Imagining Religion. From Babylon to Jonestown, Chicago 1982.
- Smith, Jonathan Z.*: Religion, Religions, Religious, in: Critical Terms for Religious Studies, hg. von Taylor, Mark C., Chicago 1998, S. 269-284.
- Stuckrad, Kocku von*: Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action, in: Method and Theory in the Study of Religion, 15 (2003), S. 255-271.
- Stuckrad, Kocku von*: Reflections on the Limits of Reflection. An Invitation to the Discursive Study of Religion, in: Method and Theory in the Study of Religion, 22 (2010), S. 156-169.
- Stuckrad, Kocku von*: Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications, in: Method and Theory in the Study of Religion, 25 (2013), S. 5-25.
- Taira, Teemu*: Making space for discursive study in religious studies, in: Religion, 43(1) (2013), S. 26-45.
- Waite, Edmund*: The Impact of Socialist Rule on a Muslim Minority in China: Islam amongst the Uyghurs of Kashgar, Cambridge 2002 (unveröff. Diss.).

Identitätsmarker Islam: Das Mehr-Ebenen-Modell auf dem Prüfstein eines diskurswissenschaftlichen Ansatzes

Ricarda Stegmann

Im vorausgehenden Aufsatz zeigt Paula Schrode theoretische und forschungspraktische Reibungspunkte auf, die in der Zusammenführung von diskursanalytischen Ansätzen mit dem in diesem Sammelband diskutierten Mehr-Ebenen-Modell zu Tage treten. Schrode diskutiert die Relevanz des von den Herausgebern formulierten Mehr-Ebenen-Modells für diskurstheoretisch ausgerichtete Forschungsarbeiten und stellt dabei ein in Fortführung von Überlegungen Talal Asads entwickeltes Verständnis ins Zentrum ihrer Ausführungen – die Erfassung des Islam als einer diskursiven Tradition.

Im vorliegenden Aufsatz wird die Debatte um die Einpassung von diskursbasierter Forschung in das Mehr-Ebenen-Modell fortgeführt. Dazu wird eine weitere theoretische Perspektive präsentiert und in ihrer Stichhaltigkeit für islambezogene Konstellationen in Europa erläutert. Auf diese Weise können Parallelen zu den von Schrode präsentierten Ergebnissen hergestellt und ihre Schlussfolgerungen aus der Sicht eines anderen theoretischen Zugriffs aus dem Bereich der Diskurstheorien erhärtet werden.

Ausgegangen wird von den diskursbezogenen Überlegungen der beiden Politik-Theoretiker Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, die hauptsächlich im anglophonen Sprachraum, zunehmend aber auch in den deutschen Sozialwissenschaften oder der Politologie rezipiert werden.¹ Andreas Nehring und Michael Bergunder haben die theoretischen Prämissen der beiden Autoren zudem in ihre religionswissenschaftliche Forschung integriert und dabei das Potential aufgezeigt, das ihr Diskursverständnis für die Untersuchung von religionswissenschaftlichen Forschungsbereichen wie Religion und Gewalt,² Esoterik³ oder für die methodologische Erfassung des Religionsbegriffs selbst birgt.⁴

Im Folgenden werden die diskurstheoretischen Prämissen von Laclau/Mouffe auf die Analyse islamischer Identitätskonstruktionen in Europa übertragen. In einem ersten Schritt wird die Diskurstheorie der beiden Autoren skizziert und in ihrer Anwendungsmöglichkeit auf islambezogene Religionsforschung diskutiert. Der zweite Schritt besteht aus dem Versuch, diese Perspektive in den heuristischen Rahmen des Mehr-Ebenen-Modells einzupassen. Dabei werden theoretische

¹ Vgl. Nonhoff, Martin: Diskurs, S. 7 f.

² Vgl. Nehring, Andreas: Religion und Gewalt.

³ Vgl. Bergunder, Michael: What is Esotericism?

⁴ Vgl. Bergunder, Michael: Was ist Religion?

sche sowie forschungspraktische Divergenzen herausgestellt, die es erlauben, in ein Fazit zur Pertinenz des Mehr-Ebenen-Modells aus diskurswissenschaftlicher Perspektive überzugehen.

Identitätsmarker und Macht – Diskurstheoretische Konzepte nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe

Laclau/Mouffe gehen von einer diskursiven Strukturiertheit des Sozialen aus. Unter einem Diskurs verstehen sie ebendiese Strukturiertheit in ihrer Gesamtheit.⁵ Sprachliche und nicht-sprachliche Zeichen, Objekte sowie Praktiken haben keine ihnen inhärente Bedeutung, sondern erhalten ihre – innerhalb des Diskurses – sinnstiftende Funktion erst durch die Differenz zu anderen Zeichen und Objekten.⁶ Von besonderer Relevanz, auch für die religionswissenschaftliche Forschung, ist m. E. die Laclausche Theoretisierung der sogenannten *leeren Signifikanten*, die Laclau/Mouffe an anderer Stelle als Knotenpunkte eines Diskurses bezeichnen.⁷ Leere Signifikanten entstehen aus dem Bestreben, Bedeutungen zu fixieren und die soziale Realität zu strukturieren (ebd.). Sie sind Versuche, das ständige Verweisen von Zeichen auf ein Nächstes zu stoppen und so partiell und vorläufig Sinn zu produzieren:⁸

Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren. Wir werden die privilegierten diskursiven Punkte dieser partiellen Fixierung *Knotenpunkte* nennen.⁹

Diese Knotenpunkte entstehen dann, wenn ihm, oder dem leeren Signifikanten, ein Ensemble von Elementen zugeordnet und andere Elemente in ein antagonistentes Außen verwiesen werden. Im Vergleich mit diesem Außen werden die Unterschiede zwischen den Elementen des Innen dann nivelliert, sie werden einander *äquivalent*. Genauso werden die Elemente des Außen innerhalb eines anderen leeren Signifikanten zu Äquivalenten, aus der Perspektive des Innen stellen sie jedoch eine *Differenzkette* dar.¹⁰ Eines dieser Zeichen kann schließlich im Zuge diskursiver Aushandlung privilegiert und in die Position der Repräsentativität

⁵ Vgl. Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 141.

⁶ Vgl. Laclau, Ernesto: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? S. 157-159; Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 142, S. 150-152.

⁷ Vgl. ebd., S. 150; Bergunder, Michael: What is Esotericism? S. 22.

⁸ Die epistemologischen und theoretischen Prämissen, die der Konzeptualisierung von Signifikanten, ihrem ständigen Verweisen auf andere Signifikanten sowie schließlich der vorläufigen Errichtung von Grenzen und folglich von Bedeutung zu Grunde liegen, können im Rahmen dieses Aufsatzes nicht detailliert besprochen werden. Für eine ausführliche Darstellung der diesbezüglichen Ausführungen Laclaus/Mouffes sei auf Laclau, Ernesto et al. verwiesen: Hegemonie und radikale Demokratie; zudem auf Nehring, Andreas: Religion und Gewalt sowie auf Nonhoff, Martin: Diskurs, Radikale Demokratie, Hegemonie.

⁹ Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 150.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 167-169; vgl. auch Bergunder, Michael: What is Esotericism? S. 22.

aller anderen Zeichen einer Äquivalenzkette erhoben werden.¹¹ Dieses Zeichen benennt den Knotenpunkt oder leeren Signifikanten. In den unterschiedlichen Regionen und Gemeinden Deutschlands beispielsweise treten unterschiedlichste Überzeugungen, Verhaltenscodes, politische Ziele und Lebenseinstellungen zu Tage, die unter einen gemeinsamen Nenner zu subsumieren unmöglich scheint. Ein positiv definierter Signifikant „Deutschland“ oder „deutsche Leitkultur“ kann für sich genommen nicht konstruiert werden, sondern entsteht dann, wenn Deutschsein beispielsweise dem Französisch- oder dem Muslimsein gegenüber gestellt wird. Im Gegenüber mit dem Signifikanten „Frankreich“ sind die Unterschiede unter Deutschen nivelliert, Deutsche sind dann Deutsche.

Leere Signifikanten sind also deshalb *leer*, weil sie keine Positivität ausdrücken und ihre Bedeutung *ex negativo* – aus der Abgrenzung und der Oppositionsbildung mit anderen leeren Signifikanten – beziehen.¹² Michael Bergunder hat vorgeschlagen, das Konzept des leeren Signifikanten nach Laclau/Mouffe mit dem des *Identitätsmarkers* nach Stuart Hall zusammen zu denken.¹³ Weil es sich um einen im Vergleich zum leeren Signifikanten sehr viel konkreteren Begriff handelt, der auf die hier interessierenden, religionswissenschaftlich zu erforschenden Konstitutionen von Identitäten verweist, soll diesem Vorschlag gefolgt und mit Bergunder von Identitätsmarkern gesprochen werden, als Synonym zu den leeren Signifikanten nach Laclau/Mouffe.

Was bedeuten diese Überlegungen konkret im Rahmen von religionswissenschaftlichen Untersuchungsbereichen? Wählt man als Forschungsfeld die Identitätskonstruktionen von Muslimen in europäischen Kontexten, so kann man zunächst das Zeichen des „Muslim“ als leeren Signifikanten bzw. als Identitätsmarker identifizieren. Bestimmte Praktiken und Positionen stellen aus der Perspektive muslimischer sowie außermuslimischer Akteure die Referenz zum Identitätsmarker des Muslimseins her. Der Verzicht auf Schweinefleisch und Alkohol, die tägliche Verrichtung des muslimischen Pflichtgebets und der Glaube an die Existenz Allahs sowie Mohammeds als seines Gesandten sind zum Beispiel Elemente, die von einer ausreichenden Anzahl an Akteuren als zusammengehörig (*äquivalent*) definiert und als dem Identitätsmarker des Muslim zugehörig angesehen werden. Ein Akteur, der diese Elemente befürwortet oder praktiziert, identifiziert sich folglich mit dem Identitätsmarker „Islam“. Mit dem Muslimsein können je nach Kontext aber auch andere Charakterisierungen und Positionen innerhalb des Sozialen oder der Gesellschaft verknüpft sein. So kann ein Muslim in öffentlichen Debatten Westeuropas als nicht-säkular, nicht-demokratisch, als in seinem Verhalten unmodern oder als patriarchalisch bestimmt sein; dabei können bestimmte Praktiken und Überzeugungen wie das Tragen des Kopftuchs oder die Forderung nach Geschlechter-

¹¹ Vgl. Laclau, Ernesto: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? S. 162.

¹² Vgl. ebd., S. 161 f.; vgl. Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, S. 49; Bergunder, Michael: What is Esotericism? S. 22.

¹³ Vgl. Bergunder, Michael: What is Esotericism? S. 21.

trennung als für ihn typisch gelten. Auch der Marker „Islam“ besitzt also keinen positiven Kern und das Muslimsein ist nicht durch außerdiskursiv existierende Eigenschaften charakterisiert, sondern erhält seine Bedeutung im Gegenüber mit anderen Identitätsmarkern. Eine Identitätskonstruktion des „Muslim-Seins“ kann ein Akteur erst dann vollziehen, wenn diese in Opposition zu Identitäten wie dem Christ-Sein, dem Hindu-Sein oder auch dem Deutsch- oder Europäisch-Sein gedacht wird. Dass die Elemente, über die ein Akteur sich im Diskurs mit dem Identitätsmarker „Islam“ identifiziert, stark kontextabhängig sind, folgt aus einem weiteren Theorem Laclau/Mouffes: Die Festlegung der antagonistischen Oppositionen ist nicht eindeutig und unverrückbar gegeben, sondern sie vollzieht sich perspektivisch. Identitätsmarker können in verschiedenen Zusammenhängen und aus verschiedenen Akteursperspektiven jeweils in unterschiedliche Antagonismen gestellt werden. Hierdurch ändern sich die (äquivalenten) Elemente, die ihnen zugeordnet und durch die sie definiert werden¹⁴: Innerhalb eines christlichen Vereins beispielsweise wird ein Muslim vermutlich über bestimmte Glaubensinhalte oder Praktiken eingeordnet, die ihn vom Christ-Sein unterscheiden. In aktuellen westeuropäischen Gesellschaften wird er dem als säkular gedachten Europäer jedoch oftmals allgemein als religiöses Subjekt gegenüber gestellt. Elemente, durch die der Identitätsmarker des Muslim dann bestimmt wird, sind andere als die, die ihn in Opposition zum Christen definieren. Nun werden ihm beispielsweise Nichtmodernität und die Verhaftung in Traditionen zugeschrieben, die ihrerseits konkret in patriarchalischen Familienstrukturen, in der Ablehnung von Geschlechtergleichheit oder am Tragen des Kopftuchs festgemacht werden können. Identitätsmarker sind also immer vorläufig und wandelbar, Diskurse instabil und unabgeschlossen. Umgekehrt sind sie jedoch kein beliebiges Spiel des Ringens um Bedeutungen, sondern eine machtvoll organisierte Struktur (die allerdings weder ein Zentrum noch Grenzen besitzt).¹⁵ Macht sieht Laclau in der Ungleichheit begründet, in der sie das Soziale durchdringt und die zur Folge hat, dass nicht jeder Akteur in gleicher Weise verändernd auf Identitätsmarker rekurren kann.¹⁶ Identitätsmarker sind ferner keine abstrakten Ideen, sondern sie manifestieren sich in Handlungen, politischem Entscheiden und Gesetzen, sie bedingen die sozialen und ökonomischen Ressourcen des Einzelnen, sie können Akteure von Rechten ausschließen oder sie politisch marginalisieren.¹⁷ Eindrückliche Beispiele für solche Konstellationen finden sich in kolonialhistorischen Kontexten. Edward Said hat in seinem 1978 erschienenen *Orientalism* die machtpolitischen Konsequenzen heraus gestellt, die europäische Vorstellungen des muslimischen Arabers als irrational, impulsiv und faul seit dem späten 18. Jahrhundert nach sich zogen. Diese und ähnliche Konzeptuali-

¹⁴ Vgl. Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 171.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 184-187.

¹⁶ Vgl. Laclau, Ernesto: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? S. 162.

¹⁷ Vgl. Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 146.

sierungen des Identitätsmarkers „Muslim“ oder „Araber“ sowie seine dichotomische Gegenüberstellung mit dem Identitätsmarker eines modernen, aufgeklärten und rational denkenden „Europäers“ dienten demnach als legitimatorische Basis für die Kolonialisierung Ägyptens und anderer Länder. Unter dem Deckmantel der zivilisatorischen Mission, in der Europäer einer hierzu unfähigen ägyptischen Bevölkerung zu Hilfe eilten und ihnen die Errungenschaften der Moderne brachten, habe sich die ökonomische und soziale Ausbeutung weiter Teile der Gesellschaft vollzogen.¹⁸

In Nordafrika gingen französische Definitionen des Muslims als rückständig und vor allem als tief religiös mit der Errichtung eines dualen Rechtssystems einher, das den säkularen französischen Bürger einer *Justice Française*, den religiösen Algerier jedoch einem sehr viel restriktiveren muslimischen Gesetz unterstellte, wobei Letzteres ebenfalls von französischen Richtern und Beamten definiert und überwacht wurde.¹⁹ Einen direkten und intentionalen Zusammenhang zu postulieren (der Muslim wird als rückständig deklariert, damit man die Modernisierung von außen legitimieren und die Anwendung moderner Gesetze auf den Europäer beschränken kann), würde den komplexen kolonialgeschichtlichen Zusammenhängen zwar kaum gerecht. Auch die Vorstellung, europäische Kolonialbeamte, Orientalisten oder Missionare hätten den Muslim in einem einseitigen Identifikationsprozess konzeptualisiert, wurde bereits vielfach durch diejenige eines wechselseitigen Aushandlungsprozesses korrigiert, wobei auch die kolonialisierte Bevölkerung an der Bedeutungsfixierung des Muslim- sowie des (europäischen) Nicht-Muslim-Seins beteiligt war.²⁰ Die politische Instrumentalisierbarkeit von Identitätsmarkern sowie die Machtstrukturen, die bestimmte Diskurspositionen mit einer viel höheren Definitionsmacht ausstatten als andere, liegen jedoch deutlich auf der Hand.

In einem anderen Ausmaß stellt sich auch im aktuellen Europa die Frage nach den machtpolitischen Konsequenzen, die die Konstruktion des Identitätsmarkers „Islam“ in sich bergen. Auf welche Weise steht „Islam“ der „französischen Nation“ oder der „deutschen Leitkultur“ als unversöhnlicher Gegensatz gegenüber; welche Akteure stellen diesen Antagonismus in Frage? In dem Zusammenhang müssen auch Kategorisierungen durch staatliche und Medienakteure untersucht werden. Wie wird zwischen einer „fundamentalistischen“, „radikalen“ und einer „moderaten“ oder „liberalen“ Version von Islam unterschieden? Welche konkreten Vereine und Gruppierungen werden diesen Versionen zugeordnet? Auf welche Weise manifestieren sich diese Zuordnungen in konkreten politischen und

¹⁸ Vgl. Said, Edward : Orientalism, S. 31-40.

¹⁹ Vgl. Ageron, Charles-Robert: Les Algériens musulmans et la France, Tome I: S. 206-227, Tome II: S. 690-706; Henry, Jean-Robert: L'Islam, S. 240-242.

²⁰ Eine Auflistung einiger Kritiker, die diesen Punkt hervorgehoben haben, findet sich bei Lütt, Jürgen et al.: Die Orientalismus-Debatte im Vergleich, S. 520 f., vgl. außerdem Ahmad, Aijaz: In Theory: Classes, Nations, Literatures, S. 196 f. sowie am Beispiel der Orientalisierung von Hindus: King, Richard: Orientalism and Religion, S. 85 f., S. 187-218.

bisweilen sicherheitspolitischen Entscheidungen oder in der Suche der Staaten nach muslimischen Ansprechpartnern? Welches Potential ergibt sich aus solchen Zuschreibungen für die entsprechenden muslimischen Vereine und in welchen Zusammenhängen rekurren auch Letztere auf die von staatlichen Akteuren verwendeten Identitätsmarker?

Über welche Praktiken identifiziert sich ein Akteur zudem in einem spezifischen Kontext als Anhänger eines malekitischen oder hanafitischen Rechtsschulenislam; welche Überzeugungen, Textinterpretationen und Verhaltensweisen zeichnen ihn vor anderen Muslimen als Salafisten aus und auf welche Elemente rekurriert er, um sich mit dem Identitätsmarker eines mystischen Zugangs zum Islam zu verknüpfen und dies für andere sichtbar zu machen? Wie verhält sich der Marker „Sufismus“ zu dem des „orthodoxen Islam“? In welchen Regionen gelten beide als miteinander kompatibel und wo sowie für wen bilden sie einen Antagonismus?

Neben der Identifizierung und Beschreibung von solchen Identitätsmarkern muss abermals die Frage der Macht gestellt werden. Welche sozio-ökonomischen und politisch-rechtlichen Strukturen haben die Konstitution von Identitätsmarkern ermöglicht und welche machtpolitischen Konsequenzen bergen sie wiederum für bestimmte Akteure? Welche Finanzierungsquellen und Möglichkeiten zur politischen Teilhabe verschließen sich beispielsweise für einen muslimischen Verein, wenn er sich in einer westeuropäischen Gesellschaft als salafistisch deklariert, welche Netzwerke hingegen öffnen sich?

Eine umfassende Analyse dieser Zusammenhänge muss aktuelle nationalstaatliche Kontexte zumeist überschreiten und international wirksame sowie historische Identitätsmarker berücksichtigen. Der Institutionalisierungsprozess des Islam in Frankreich beispielsweise kann m. E. nur dann akkurat erfasst werden, wenn a) kolonialgeschichtliche Praktiken und b) juristische sowie politische Strukturen berücksichtigt werden, die der französische Staat zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche hervorgebracht hat. Die Artikulationen, über die deutsche Jugendliche sich als Salafisten identifizieren und über die sie sich sichtbar von anderen muslimischen Gruppierungen abgrenzen, können in ihrer Entstehung zudem kaum ausschließlich über eine Analyse der deutschen Gesellschaftsstrukturen erfasst werden. Während sicherlich lokale Prägnanzen auszumachen sind, so erweist es sich in jedem Fall als sinnvoll, Identitätsmarker des „salafistischen Islam“ in anderen geographischen Kontexten zu betrachten, die beispielsweise durch global agierende Autoritätsfiguren verbreitet und den Jugendlichen durch ihre Mobilität und vor allem über den Zugang zu modernen Medien bekannt werden. Dass ein Salafist in Deutschland einen Bart und sein Gewand nur bis zu den Knöcheln trägt, *tasbiḥ*²¹ ablehnt und im Gebet

²¹ *Tasbiḥ* ist eine vielerorts geläufige Praxis, während derer mit Hilfe einer Gebetskette (*misbaha*) z.B. das Aussprechen der Namen Allahs oder von Lobsprüchen gezählt wird, die ein Muslim ausspricht. Pro ausgesprochenem Satz oder Wort kann eine Perle der Kette mit dem Daumen weitgeschoben werden.

dem *manbağ* Al-Albanis²² folgt, ist nicht durch seine Auseinandersetzung mit muslimischen „Orthodoxen“ in seiner Umgebung zu erklären, sondern schreibt sich zudem in eine Bewegung ein, der sich „Salafisten“ weltweit zurechnen. Dies gilt gleichermaßen für ihre politischen Einstellungen gegenüber anderen Muslimen, einem islamischen Staat oder der Gesellschaft, in der sie leben. Eine dringliche Forderung für die Analyse islamischer Identitäten besteht folglich darin, lokale und nationale mit internationalen Identitätsmarkern zu vergleichen und ihre jeweiligen Auswirkungen aufeinander zu rekonstruieren. Auf diese Weise kann auch die Reichweite von europäischer und europäisch-nationalstaatlicher Politik stetigen Neubestimmungen unterzogen werden.

Diskurstheorie und Mehr-Ebenen-Modell – Diskussion ihrer Kompatibilität

Im Folgenden soll die Kompatibilität des beschriebenen Ansatzes mit den Prämissen des Mehr-Ebenen-Modells diskutiert werden. Inwiefern kann das soeben vorgeschlagene Vorgehen als Forschung innerhalb des Rahmens bezeichnet werden, den das Mehr-Ebenen-Modell absteckt? Im Zuge einer kritischen Konfrontation der diskurswissenschaftlichen Perspektive mit den Voraussetzungen, die dieses Modell trotz seiner intendierten Offenheit zu machen scheint, ergeben sich verschiedene Reibungspunkte, die sich deutlich mit den von Paula Schrode bestimmten Konfliktstellen decken. Diese Konflikte liegen wohl letztlich, wie auch Schrode erklärt, darin begründet, dass das Soziale in diskurswissenschaftlichen Ansätzen grundsätzlich anders konzeptualisiert wird, als dies – allein durch die Unterscheidung verschiedener Ebenen und ihrer in Bezug-Setzung zu einem Symbolsystem – im Mehr-Ebenen-Modell vorausgesetzt wird.

Das Ziel einer diskurswissenschaftlichen Analyse im Sinne Laclau/Mouffes ist es, wie oben erklärt, die Struktur des Sozialen in seiner Komplexität zu erfassen und dabei sowohl seine Vorläufigkeit, seine ständig erfolgende Unterwanderung und Infragestellung als auch die Mechanismen seiner Reifizierung darzustellen. Besonderes Augenmerk liegt dabei stets auf der Macht, die dieser Strukturierung inhärent ist. Als Knotenpunkte und Ordnungsgerüste des Diskurses sind leere Signifikanten oder Identitätsmarker Orte, in denen sich Macht konzentriert. Religionswissenschaftliche Forschungsarbeiten, die den Ansatz Laclau/Mouffes verfolgen, fokussieren also wie oben angesprochen vor allem die Funktion, die Identitätsmarkern wie „Islam“, „orthodoxem Islam“, „radikalem Islam“, „Sufismus“ o. a. im Diskurs zukommen. Sie müssen ebenfalls die diskursiv gezogenen Grenzen

²² Al-Albani (1914-1999) ist ein islamischer Gelehrter albanischer Herkunft, der für die Definition und Begründung eines neuen autorisierten Hadithkanons bekannt wurde. Auf der Basis dieses Kanons entwickelte er eine neue Gebetsanleitung, die teils von der Praxis der großen Rechtschulen abweicht. Das Gebet nach Al-Albani ist weltweit ein Identitätsmarker für den aktuellen „Salafismus“ geworden (vgl. Lacroix, Stéphane: *L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain*, S. 53-58).

analysieren, mit denen die Zugehörigkeit zu sowie die Exklusion aus bestimmten Identitätsmarkern markiert wird; indem sie schließlich die antagonistischen Gegensatzpaare bestimmen, in die ein Marker gestellt wird, können sie Identitätskonstitutionen und ihre Bedingungen in einem spezifischen Kontext erfassen. Wo jedoch kann eine solche Analyse ansetzen?

a) Institutionen

Ein möglicher Ausgangspunkt für die empirische Untersuchung dieser Mechanismen sind die Formen der Materialisierung von Identitätsmarkern in Praktiken und Institutionen. Weiter oben ist bereits erwähnt worden, dass Diskurse im hier präsentierten Verständnis nicht lediglich aus abstrakten Argumentationsmustern oder Vorstellungen bestehen, als die sie von nicht-diskursiven Elementen trennbar wären.²³ Vielmehr ist die Gesamtheit aller, auch materieller Elemente in sozialen Zusammenhängen diskursiv strukturiert.²⁴ Der Diskurs und vor allem seine Knotenpunkte manifestieren sich dabei auf unterschiedlichen Ebenen: zum einen in klassischen politischen und sozialen Institutionen, in Verfassungen, Gesetzen, Vereinen und Gemeinschaften; zum anderen sind jedoch auch Verhaltenscodes, Kleidungsgewohnheiten, Rituale, Stadt- oder Gebäudestrukturen diskursiv hervorgebracht und als Materialisierungen von Identitätsmarkern beschreibbar.

Dass zentrale Akteure und Einrichtungen in Frankreich französisch-laizistische und islamische Werte einander als inkompatibel gegenübergesetzt haben und dass sie schließlich das Kopftuch für Frauen als Manifestation islamischer Werte betrachtet haben, hat im Jahre 2004 zur Einführung des Schleierverbots in öffentlichen Schulen geführt.²⁵ Gelten das muslimische Kopftuch sowie die Praxis seines Tragens im Diskurs als Materialisierung der Zugehörigkeit zu einem spezifischen Identitätsmarker „Islam“ (der schließlich von gewissen Akteuren als orthodox, von anderen als fundamentalistisch o. ä. definiert werden kann), so kann sein Verbot an gewissen Orten als materielle Manifestation der im Diskurs erzeugten Gegenübersetzung eines Identitätsmarkers „Islam“ mit einem Identitätsmarker „Laizität“ verstanden werden, die muslimische Mädchen machtvoll in eine Entscheidung für das Ablegen des Kopftuches oder für den Wechsel an eine private Schule zwingt.

Diese Orte, an denen sich Identitätsmarker konkretisieren, überlappen sich sicherlich zu einem großen Teil mit den religiösen Organisationen und Institutionen des Mehr-Ebenen-Modells und können dort folglich auf der Meso-Ebene verortet werden. Dabei sollte ein weiter Begriff von „Institution“ zu Grunde gelegt werden. Identitätsmarker wie beispielsweise derjenige eines orthodoxen, eines türkischen, salafistischen oder sufistischen Islam manifestieren sich nicht nur in muslimischen

²³ Vgl. Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 143 f.

²⁴ Vgl. ebd., S. 145 f.

²⁵ Vgl. Pesch, Andreas: Das islamische Kopftuch als Gegenstand der Religionspolitik in Frankreich, S. 55-162.

Vereinen und Moscheengemeinden, sondern auch in einschlägigen Internetforen, Online-Chats, Vortragsreihen, privaten Gebetszirkeln oder Gesprächskreisen; allgemeine Identitätsmarker „Islam“ können sich wie erwähnt in politischen Entscheidungen oder Gesetzen niederschlagen. In diesem Sinne verstanden sind „Institutionen“ Orte hohen Interesses für die diskurstheoretisch ausgerichtete Analyse.

In Bezug auf die Frage, ob die Materialisierungen von Identitätsmarkern in die Meso-Ebene des Mehr-Ebenen-Modells eingepasst werden können, müssen m. E. jedoch folgende Punkte bedacht werden:

1. Die Institutionen sind aus der vorgeschlagenen diskurstheoretischen Perspektive keine Orte, die eigenständig Traditionen definieren, Praktiken vorschreiben und Überzeugungen prägen. Sie gelten vielmehr als diskursiv erzeugte Strukturen, in denen sich die Aushandlung um Identitätsmarker sowie die damit verbundenen Praktiken, Verhaltenscodes und Überzeugungen niederschlagen. Genau genommen sind nicht die Institutionen an sich von Interesse, sondern die Identitätsmarker, die sich in ihnen manifestieren: samt ihrer machtpolitischen Konsequenzen und in ihrer Detailliertheit, das heißt in den Praktiken und Ansichten, die an sie gebunden sind.

2. Diese „Praktiken und Ansichten“ aber sind angesichts des Mehr-Ebenen-Modells vermutlich am ehesten im Symbolsystem zu verorten. Der Begriff des Symbolsystems ist m. E. ein vorbelasteter – setzt doch allein der Symbolbegriff zumeist die mit der hier präsentierten Diskurstheorie inkompatible Vorstellung von einem bedeutungstragenden Zeichen voraus, das auf einen Inhalt verweist. Verwendet man ihn, so müsste deutlich gemacht werden, dass darunter keine statische Struktur, sondern das Ensemble aller diskursiven Praktiken, Verhaltensweisen, Kleidercodes sowie aller sprachlichen und nicht-sprachlichen, tonalen, bildlichen u. a. Elemente verstanden wird, die stets vorläufig und im Wandel begriffen sind. Zudem müsste dieses System als eine komplexe Struktur definiert werden, innerhalb derer Identitätsmarker durch umstrittene, unterschiedliche und gar gegensätzliche Elemente zugleich definiert werden können, weil diese Elemente stets *perspektivisch* zugeordnet werden und aus einer anderen Perspektive ganz anders angeordnet sein können. Schließlich müssten diese jeweiligen perspektivischen Ausgangspunkte selbst in das „Symbolsystem“ eingezeichnet werden, denn sie sind die diesem System inhärenten Ordnungspunkte, ohne die es nicht existiert. Die Ebene der Institutionen steht dann nicht einem Symbolsystem gegenüber, auf das Institutionen zugreifen können. Sie ist vielmehr ein inhärenter Bestandteil dieses Systems.

Die skizzierte Problematik, die im Zuge der Konfrontation des Mehr-Ebenen-Modells mit einer diskursanalytischen Erfassung des Sozialen hervortritt, wird noch deutlicher, wenn man die Konzeptualisierung des Subjekts, der Mikro-Ebene also, betrachtet.

b) Subjekte

Wurde weiter oben vorgeschlagen, die Prozesse der Reifizierung und Transformation des Sozialen über die Analyse von Institutionen und Praktiken zu erfassen, so können sie in einem zweiten Schritt auch an den spezifischen Positionen festgemacht werden, von denen aus Akteure auf Identitätsmarker rekurrieren, um sie zu stabilisieren oder um sie in Frage zu stellen. Mit Ersterem wird untersucht, wie Identitätsmarker sich in Gesetzen, Verfassungen oder gesellschaftlichen Normen manifestieren; Letzteres lenkt den Blick auf die Mechanismen, mit denen Akteure sich im Diskurs situieren und mit denen sie auf die Identitätsmarker rekurrieren, um sie zu bestätigen, abzulehnen oder zu transformieren.

Einige französische Intellektuelle haben seit den späten 1980er Jahren öffentlichkeitswirksam auf einen Identitätsmarker „Islam“ rekurriert, der die Muslime seinen Gesetzen unterwerfe und ihnen das unabhängige Denken verbiete. Insbesondere das Kopftuch versinnbildliche zudem die Unterordnung der Frau unter die Gesetze des Islam und unter den Willen der Männer. Das Tragen des muslimischen Kopftuchs sahen diese Autoren als einen Ausdruck der intellektuellen Unmündigkeit und begründeten mit dieser Auffassung schon damals ihre politische Forderung, die Verschleierung müsse in den französischen Schulen – Orte des unabhängigen Lernens und der Erziehung der Individuen zu mündigen Bürgern – verboten werden.²⁶ Was passiert nun im Diskurs, wenn eine kopftuchtragende Muslimin sich für ein Philosophiestudium einschreibt oder gar publizistisch tätig wird und den Rang einer öffentlichen Intellektuellen einfordert? Wenn eine muslimische Schülerin in Frankreich das Kopftuch trägt und zugleich in einer feministischen Organisation aktiv wird? Inwiefern stellt sie den soeben beschriebenen Identitätsmarker wirksam in Frage, inwieweit verändert sie seine Legitimität in den Augen weiterer Akteure oder inwiefern wirken die Machtstrukturen des Diskurses vielmehr auf ihre Marginalisierung und Entlegitimierung hin?

Diese Beispiele zeigen zwar einen Fokus auf den Akteur an. Zugleich aber interessiert der Akteur nicht an sich und auch nicht als Produktionsstätte von Religiosität. Genau genommen stehen vielmehr die Positionen im Zentrum, die der Akteur einnimmt; ferner die verbalen und nicht-verbalen Artikulationen, auf die er rekurriert, um Identitätsmarker zu bestätigen oder um sie zu unterwandern, um den Diskurs zu verändern oder um ihn zu stabilisieren. In diesem Sinne sprechen auch Laclau/Mouffe in obigem Zitat nicht vom Subjekt, sondern von der *Subjektposition*, die Gegenstand ihrer Analysen ist.

Wann immer wir in diesem Text die Kategorie des „Subjekts“ verwenden, werden wir dies im Sinne von „Subjektpositionen“ innerhalb einer diskursiven Struktur tun.²⁷

²⁶ Vgl. Pesch, Andreas: Das islamische Kopftuch als Gegenstand der Religionspolitik in Frankreich, S. 45; Stegmann, Ricarda: Der partikulare Universalismus der Laizität, S. 89 f.

²⁷ Vgl. Laclau, Ernesto et al.: Hegemonie und radikale Demokratie, S. 153.

Die Negierung eines Subjekts, das Bedeutungen produziert und in Interaktion mit anderen Subjekten soziale Strukturen hervorbringt, ist ein Charakteristikum von diskurstheoretischen Ansätzen, so auch der hier vorgestellten Forschungsperspektive. Der Einzelne sowie seine Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten gelten zumeist als diskursiv hervorgebracht. So betonen auch Laclau/Mouffe:

Subjekte können demgemäß nicht der Ursprung sozialer Verhältnisse sein, nicht einmal in jenem beschränkten Sinn, daß sie mit Fähigkeiten ausgestattet sind, die eine Erfahrung ermöglichen –, weil jegliche „Erfahrung“ von präzisen diskursiven Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängt.²⁸

Die epistemologischen Fragen, die mit der Negation des Subjekts verbunden sind, stehen hier nicht im Zentrum des Interesses; ebensowenig wie diejenige nach der tatsächlichen Handlungsmacht des Einzelnen. Ohne Letztere abstreiten oder verteidigen zu wollen, interessiert an dieser Stelle vielmehr die Frage, inwiefern Subjekte Gegenstand der *vorgeschlagenen diskursanalytischen Perspektive* sein können und auf welche Weise sie folglich in einer solchen konkreten Analyse auftauchen. Laclau/Mouffe erklären hierzu:

Die Diskussion dieser Kategorie [des Subjekts] erfordert es, zwei völlig verschiedene Probleme zu unterscheiden, die in neueren Debatten häufig miteinander verwechselt worden sind: das Problem des diskursiven oder prädiskursiven Charakters der Kategorie des Subjekts und das Problem des Verhältnisses zwischen verschiedenen Subjektpositionen.²⁹

Subjektpositionen sind diskursiv hervorgebracht, ebenso wie die artikulierbaren Elemente, die mit Identitätsmarkern verknüpft werden und die von bestimmten Positionen im Diskurs ausgenutzt werden können, um die Marker (neu) zu definieren. Was analysiert werden muss, ist also die Verteilung dieser Positionen und ihre Wirksamkeit im Diskurs. Sicherlich werden auch in diskursanalytischen Arbeiten einzelne Akteure befragt, beobachtet und in ihren Praktiken und Überzeugungen analysiert. Insofern kann von einem Vorgehen gesprochen werden, das mit jenem anderer Forschungsansätze überlappt, die sich auf der Mikro-Ebene des Mehr-Ebenen-Modells verorten würden. Das „Subjekt“ aber wird nur befragt, um darüber die im Diskurs vorhandenen Diskurspositionen zu rekonstruieren. Streng genommen stehen das „Symbolsystem“ – oder besser „der Diskurs“ – den Subjektpositionen genau so wenig gegenüber wie den Institutionen, und eine abtrennbare Mikro-Ebene kann gar nicht gedacht werden.

Das Subjekt ist außerhalb der diskursiven Strukturen nicht fassbar, und auch innerhalb dieser Strukturen wird es lediglich als Subjektposition greifbar.

Subjektpositionen werden durch sprachliche und nichtsprachliche Praktiken definiert und sind in diesem Sinne ebenso Formen der Materialisierung von Diskursen wie die oben besprochenen Institutionen. Als solche sind auch sie eine Form von strukturierenden Elementen, die direkt in den Diskurs (in das „Sym-

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 152.

bolsystem“) eingezeichnet werden müssten. Anstatt eine Ebene des Individuums zu zeichnen und sie von einer Ebene der Institutionen oder Organisationen zu trennen, würde man Letztere wohl vielmehr als eine kondensierte Form von Materialisierung des Diskurses bezeichnen. Man würde sie in der Beschreibung des Diskurses als größere und wirkmächtigere Manifestationen von Identitätsmarkern markieren, als es die Subjektpositionen sind.

Kann man aus der diskursanalytischen Perspektive heraus zumindest einen empirischen Ansatzpunkt in religiösen Institutionen und einen anderen in einzelnen Subjektpositionen unterscheiden, so stellt sich nun zum Schluss die Frage nach der Makro-Ebene des Mehr-Ebenen-Modells: Kann eine solche im hier vorgestellten Ansatz gedacht werden?

c) Die anderen Akteure

Die Makro-Ebene wird im Mehr-Ebenen-Modell deshalb formuliert, damit religionsprägende Konstellationen außerhalb von individuellen religiösen Akteuren und Organisationen erfasst werden können. Die Herausgeber schlagen vor, hier „andere“, also nicht-religiöse Akteure zu situieren, die in Politik, Wirtschaft oder weiteren Bereichen tätig sind und durch ihr Handeln Religion(en) beeinflussen. Auf diese Weise wird die „soziale Verankerung“ religiöser Akteure und Organisationen in spezifischen soziokulturellen, politischen und ökonomischen Kontexten berücksichtigt – eine Dimension, die die Herausgeber zu Recht für religionswissenschaftliche Arbeiten einfordern.

In Bezug auf die Islamforschung würden demnach muslimische von nicht-muslimischen Akteuren unterschieden, wobei die Funktion Letzterer für die Konstitution des Islam auf der Makro-Ebene verortet würde. In der Terminologie des hier präsentierten diskurstheoretischen Ansatzes würde die Differenzierung zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Akteuren wohl als Unterscheidung zwischen denjenigen Akteurspositionen ausgedrückt, die sich mit einem Identitätsmarker „Islam“ verknüpfen, sowie zwischen solchen, die sich von diesem Marker distanzieren. Letztere sind natürlich auch für jede diskursanalytisch ausgelegte Arbeit von essentieller Bedeutung. Nicht nur innerhalb von muslimischen Vereinen sind Bezugnahmen auf den Identitätsmarker „Islam“ zu finden, die die Bedeutung islamischen Handelns und Glaubens ausgehandeln. Auch durch Positionen von nicht-muslimischen Politikern, z.B. im Rahmen der 2006 von Wolfgang Schäuble ins Leben gerufenen Islamkonferenz oder des 2003 auf Anraten des französischen Innenministeriums gegründeten Muslimrats *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) (an denen jeweils eine Mehrzahl muslimischer Vereine partizipiert haben), werden islamische Identitäten gefestigt oder neu bestimmt.

Die Bedeutung der „anderen Akteure“ für die Konstitution islamischer Identitäten geht im Rahmen der hier besprochenen Diskurstheorie jedoch noch viel

weiter, konstituiert sich Identität wie oben besprochen doch erst dann, wenn ein Identitätsmarker von einem anderen abgegrenzt und ihm antagonistisch gegenüber gestellt wird. Weil das Muslim-Sein nicht mit einer positiven Essenz versehen ist, sondern in der Negation von anderen Markern entsteht, ist ein Identitätsmarker wie oben beschrieben essentiell von oppositiven Identitätsmarkern abhängig, wie beispielsweise dem des „Franzosen“, „Briten“, „Deutschen“, des „Christen“ oder, je nach Kontext, dem des „Hindu“, des „Sikh“ oder des „altarabischen ‚Polytheisten““. Mehr noch, als Marker, der mit Bedeutung versehen ist und Positionierungsmöglichkeiten im Diskurs anbietet, entsteht er erst mit der Genese seines Gegenübers, sowie auch sein Gegenüber erst mit seiner Entstehung Bedeutung erlangt. Überspitzt formuliert kann man also nur Muslim sein, weil man auch etwas anderes sein kann, das sich vom Muslim-Sein abgrenzt; auch *wie* man Muslim ist und *was* ein Muslim ist, wird je nach Kontext dadurch bestimmt, wie man Franzose ist, was Christ-Sein bedeutet oder was Hindus und Sikhs sind.

Bezieht man dies auf die Frage der „anderen Akteure“, deren Analyse auch Lehmann/Jödicke als notwendig erachten, so ist also zu betonen, dass nicht nur diejenigen Aussagen, Stellungnahmen und Entscheidungen von Bedeutung sind, in denen sich diese „anderen Akteure“ explizit auf den Islam beziehen. Vielmehr müssen auch Praktiken und Überzeugungen betrachtet werden, mit Hilfe derer die Bedeutung von ganz anderen Identitätsmarkern ausgehandelt werden und insbesondere, in denen deren Grenzen zum Identitätsmarker „Islam“ festgelegt werden. Wie sich jemand jeweils im 16.-18. Jahrhundert in Nordindien auf den Marker „Sikh“ bezieht, kann beispielsweise ebenso konstitutiv für die Bedeutung des „Muslim-Seins“ sein wie seine spezifisch islambezogenen Aussagen.

In diesem Zusammenhang muss noch einmal betont werden, dass die hier vorgestellte Diskursanalyse *Akteurspositionen* und nicht Akteure erfasst. Eine Unterscheidung zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Akteuren, beziehungsweise zwischen religiösen und anderen Akteuren, ist also nicht deckungsgleich mit der hier vorgenommenen Trennung zwischen Akteurspositionen, die sich auf den Identitätsmarker „Islam“ beziehen, und solchen, die es nicht tun. Diesen Punkt hat auch Paula Schrode deutlich hervorgehoben. Mit Schrode kann auch hier das Beispiel eines muslimischen Politikers angeführt werden, der in gewissen Situationen eine Akteursposition einnehmen kann, in der er sich mit dem Identitätsmarker „Islam“ identifiziert und durch Praktiken sowie Überzeugungen auf ihn rekurriert. In anderen Zusammenhängen, z. B. im Zuge von integrationspolitischen Entscheidungsprozessen, kann er jedoch in gleicher Weise auf andere Marker rekurrieren wie Akteure, die sich nie mit dem Identitätsmarker „Islam“ identifizieren. Erfasst werden muss diese Art des Rekurrierens sowie ihr Einfluss auf den jeweiligen Zusammenhang, in dem sie steht, nicht aber der dahinter stehende Akteur.

Akteurspositionen und solche, die sich explizit von ihnen abgrenzen, gehören konstitutiv zusammen und würden in einer diskursanalytisch angelegten Skizze womöglich nicht auf unterschiedlichen Ebenen dargestellt werden. Sie können

im Arbeitsprozess getrennt voneinander analysiert werden, müssen jedoch schließlich gleichermaßen als materialisierende Elemente in die diskursive Struktur selbst eingetragen werden.

Fazit

Die vorausgehende Diskussion hat gezeigt, dass eine religionswissenschaftliche Forschung, die auf der Diskurstheorie von Laclau/Mouffe basiert, nicht ohne Probleme im Rahmen des Mehr-Ebenen-Modells präsentiert werden kann. Zwar dienen einzelne Personen (im MEM Mikro-Ebene) sowie Institutionen (im MEM Meso-Ebene) auch innerhalb des besprochenen Forschungsansatzes als empirische Ansatzpunkte zur Beschreibung des Diskurses. Zudem sind auch hier diejenigen Akteure von essentieller Bedeutung, die sich explizit vom Islam abgrenzen (im MEM Makro-Ebene). Individuen und Institutionen sind jedoch nur Zugangstüren zum eigentlichen Forschungsinteresse: der Erfassung von Identitätsmarkern, ihrer Verstreuung im Diskurs sowie der Machtstrukturen, die durch sie verlaufen. Diese Perspektive verläuft parallel zum Ansatz von Paula Schrode, die an die Stelle der Identitätsmarker die „diskursive Tradition Islam“ setzt und ebenfalls nicht die Institutionen selbst, sondern diese diskursive Tradition und das normative Regelwerk, auf das sie rekurriert, als ihr Forschungsobjekt betrachtet (Schrode in diesem Band S. 182).

Diese Perspektive erlaubt keine Unterscheidung in eine Ebene der Individuen und in die der Institutionen. Die auf der Makro-Ebene situierten „anderen Akteure“ interessieren ebenfalls nicht an sich, sondern lediglich in ihrem Verweis auf Diskurspositionen, die die Konstitution von Identitätsmarkern beeinflussen. Zudem steht den zu analysierenden Identitätsmarkern kein Symbolsystem gegenüber, auf das sie sich beziehen würden – in gewisser Hinsicht sind sie in Hinblick auf die verschiedenen Elemente des Mehr-Ebenen-Modells am ehesten in diesem Symbolsystem selbst anzusiedeln.

Die vier Komponenten des Modells enthalten also trotz ihrer bewusst offen gehaltenen Ausrichtung bereits Vorentscheide, die aus ihrer Verankerung in soziologischen Theorien resultieren und nicht ohne weiteres mit allen, insbesondere aber nicht mit diskurstheoretischen Prämissen in Einklang zu bringen sind.

Relevant für eine diskursanalytische Forschung und folglich zu ergänzen wären zudem m. E. zwei andere, weiter oben in diesem Aufsatz angesprochene Dimensionen: 1. die historische: Eine Konfrontation aktueller Konstellationen mit vergangenen Diskursmustern kann Aufschluss über Transformationen und Kontinuitäten in Diskursen geben und zudem einer akkurateren Erklärung der aktuellen Situation dienlich sein; 2. die internationale: Der Vergleich regional verschiedener Diskursformationen ist ebenfalls bisweilen essentiell für die Analyse globaler Identitätsmarker, von Diskurspositionen und Aushandlungsprozessen sowie

für die Erfassung der Funktion, die die Einbettung in lokale Kontexte für diese Positionen hat.

Die präsentierten Erkenntnisse sollen das Mehr-Ebenen-Modell nicht vor-schnell ins Abseits manövrieren. Auch wenn es sich nicht als mit jeder theoretischen Perspektive kompatibel erweist, so dient es m. E. dennoch als wertvoller Ansatz, anhand dessen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen religionswissenschaftlichen Zugänge diskutiert und herausgestellt werden können. Als Ausgangspunkt, der Vertreter dieser unterschiedlichen Ansätze miteinander ins Gespräch bringt und dabei verschiedene wissenschaftstheoretische Prämissen hervorzukehren hilft, erfüllt es eine für die Weiterentwicklung religionswissenschaftlicher Forschung eminent wichtige Funktion.

Literatur

- Ageron, Charles-Robert:* Les Algériens musulmans et la France (1871-1919). 2 Tomes, Paris 1968.
- Abmad, Aijaz:* In Theory. Classes, Nations, Literatures, Oxford 1994 [1992].
- Bergunder, Michael:* What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies, in: Method and Theory in the Study of Religion 22 (2010), S. 9-36.
- Bergunder, Michael:* Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 (2011), S. 3-55.
- Henry, Jean-Robert:* L'Islam, in: Traité de droit français des religions, hg. von Mesner, Francis, et al., Paris 2003, S. 239-270.
- King, Richard:* Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East', London 1999.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal:* Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 2000 [1991].
- Laclau, Ernesto:* Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: Mesotes 4 (1994), S. 157-165.
- Lacroix, Stéphane:* L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain, in: Qu'est-ce que le salafisme, hg. von Rougier, Bernard, Paris 2008, S. 45-64.
- Lütt, Jürgen et al.:* Die Orientalismus-Debatte im Vergleich. Verlauf, Kritik, Schwerpunkte im indischen und arabischen Kontext, in: Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften, hg. von Kaelble, Hartmut et al., Frankfurt am Main 1998, S. 511-567.
- Nebring, Andreas:* Religion und Gewalt. Ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung: Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in:

Religion, Politik und Gewalt, hg. von Schweitzer, Friedrich, Gütersloh 2006, S. 809-821.

Nonhoff, Martin: Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie – Einleitung, in: Diskurs. Radikale Demokratie. Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, hg. von Nonhoff, Martin, Bielefeld 2007, S. 7-23.

Pesch, Andreas: Das islamische Kopftuch als Gegenstand der Religionspolitik in Frankreich. Ein Deutungsstreit, seine Akteure, Bedingungen und Folgen, Inauguraldissertation 2011, Online verfügbar: <http://d-nb.info/1011487004/34> (Stand: 01.02.2016).

Said, Edward: Orientalism, London 2003 [1978].

Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt a. M. 2003.

Stegmann, Ricarda: Der partikulare Universalismus der Laizität. Ein französischer Universalitätsanspruch im Umgang mit dem Islam in Frankreich, in: Religiöse Gegenwartskultur. Zwischen Integration und Abgrenzung, hg. von Lewicki, Aleksandra et al., Berlin 2012, S. 85-99.

Schluss

Resümee: Anmerkungen zum Ort der Gegenstands- und Theoriediskussion innerhalb der Religionswissenschaft

Ansgar Jödicke / Karsten Lebmann

Im Vorwort zum vorliegenden Sammelband wurde bereits deutlich gemacht, dass die in diesem Buch zusammengeführten Beiträge in einem spezifischen und durchaus risikoreichen Verfahren entstanden sind. Am Anfang dieses Prozesses stand das von den Herausgebern verfasste und als Eingangstext abgedruckte Hintergrundpapier mit dem Titel ‚Ein heuristisches Mehr-Ebenen-Modell von Religion‘. Die in diesem Hintergrundpapier vorgestellte analytische Differenz zwischen einer Mikro-, Meso- und Makro-Ebene diente als Grundlage für eine Reihe von Reaktionen, in welchen die hier nun versammelten Autorinnen und Autoren ihre eigene Forschungs- und Theoriearbeit mit dem im Hintergrundpapier dargebotenen Modell konfrontierten.

Mit den auf diesem Wege entstandenen Beiträgen wollten (und wollen) die Herausgeber eine Diskussion anregen, welche sich aus der Perspektive unterschiedlicher religionswissenschaftlicher Zugänge mit der Frage nach Einheit und Differenz in der eigenen Disziplin auseinandersetzt. Aus diesem Grunde wurden zu dieser Diskussion Fachvertreterinnen und Fachvertreter aus der Schweiz, Deutschland und Österreich eingeladen, welche zumindest einen signifikanten Teil der *innerdisziplinären* Diskussionen im Fach abbilden¹ und dabei teilweise – und dies nicht zufällig – in eine *interdisziplinäre* Diskussion² eintraten.

Diesem Vorgehen liegt ein ganz spezifisches Fachverständnis zugrunde, welches durch zwei aufeinander aufbauende Überlegungen geprägt ist. Zum einen folgen die Herausgeber Autorinnen und Autoren wie Burkhard Gladigow, Fritz Stolz, Hubert Seiwert, Edith Franke oder Christoph Bochinger in der grundlegenden Überzeugung, dass es sich bei der Religionswissenschaft um einen disziplinären Forschungszusammenhang handelt, welcher primär durch gemeinsame Fragestellungen konstituiert wird. Zum anderen gehen wir davon aus, dass religionswissenschaftliche

¹ Selbstverständlich ist diese Abbildung des Forschungsfeldes fragmentarisch. Es fehlen Forschende mit anderen theoretischen Ansätzen: z. B. Rational Choice, Cognitive Science of Religion. Mehrere Beiträge zur Reflexion über die Einheit der Religionswissenschaft angesichts der Herausforderungen durch die Cognitive Science of Religion finden sich in Franke, Edith et al. (Hg.), Religionswissenschaft.

² Erkennbar sind z. B. eine Orientierung an der Geschichtswissenschaft (Berner; Neef/Eißner; Bornet), an der französischsprachigen Soziologie/Anthropologie (Gauthier), an der soziologischen Systemtheorie (Mohn), an der Diskurstheorie (Schrode, Stegmann).

Forschung in den vergangenen Jahren durch grundlegende Differenzierungsprozesse geprägt ist. Die dadurch entstandene Vielfalt disziplinärer und theoretischer Zugänge verschärft die Frage nach Einheit und Differenz in der Disziplin.³

Vor diesem Hintergrund möchten die Herausgeber im nun folgenden Resümee drei Fragen weiter nachgehen: (a) Inwiefern findet das Mehr-Ebenen-Modell mit seiner Unterscheidung zwischen einer gesellschaftlichen Mikro-, Meso- und Makro-Ebene in konkreten religionswissenschaftlichen Forschungsfragen und -projekten Resonanz? (b) Sofern eine solche Resonanz besteht – inwieweit kann durch die Referenz auf das Mehr-Ebenen-Modell eine Beziehung zwischen verschiedenen theoretischen Ansätzen innerhalb der Religionswissenschaft hergestellt werden? (c) Welche Konsequenzen hat dies für die Frage nach der Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft?

An dieser Stelle gilt es einen Punkt nochmals hervorzuheben: Es war von Beginn an nicht die Absicht der Herausgeber, unter den Teilnehmenden eine Einigung auf das vorgelegte Modell zu erzielen. Ganz im Gegenteil folgte das Prozedere etwa dem Vorbild des Forums für Erwägungskultur („Erwägen, Wissen, Ethik“), in dem es zunächst darum geht, eine möglichst klar umrissene Idee (in diesem Fall das vorgestellte Mehr-Ebenen-Modell) zur Diskussion zu stellen. Aus der Konfrontation des Modells mit den unterschiedlichen Forschungsrichtungen lassen sich dann Konvergenzen und Divergenzen abschätzen, die hier als Abbild einer disziplinären Diskussion verstanden werden. Die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft steht somit in einem nur indirekten Verhältnis zur inhaltlichen Diskussion des Mehr-Ebenen-Modells von Religion.

³ Hier kann auch auf Überlegungen verwiesen werden, die diese Frage hinsichtlich der Einheit weltweiter Religionsforschung stellen. Michael Pye diagnostiziert ebenfalls starke Differenzen, die er jedoch v. a. im Einfluss der unterschiedlichen Kulturen auf die Bildung des Religionsverständnisses sieht. „At the same time I will argue that, in spite of their difference, these are related, or could be related, to a contemporary study of religions that is internationally coherent.“ (Difference and Coherence, S. 77) Die Einheit der Religionsforschung ist für ihn einerseits durch die Unterscheidung von wissenschaftlichen und religiösen Aktivitäten gegeben (ebd., S. 84), andererseits gibt sich Pye optimistisch, dass die gemeinsame Arbeit theoretische Konsistenz erzeugt: „Theoretical coherence is to be expected in the long term.“ (Ebd., S. 94) Vgl. auch das Konzept einer Diskursgemeinschaft „religious studies“ in Alles, Gregory D., Religious Studies, und dazu Jödicke, Ansgar, Standortbestimmung. Nach der hier dokumentierten Tagung (jedoch vor Drucklegung dieses Buches) erschien der Aufsatz von Bochinger, Christoph und Frank, Katharina, Das religionswissenschaftliche Dreieck, der sich ebenfalls mit dem Problem der Einheit und Differenz in der Disziplin beschäftigt. Bochinger und Frank wollen mit ihrem Konzept von Religion eine „Verständigung über den Gegenstandsbereich des Faches“ (346) anregen und ein „Instrument zur Zusammenschau religionswissenschaftlicher Zugänge“ (366) bereitstellen. Zwar soll keine „Super-Theorie der Religion“ (346) entworfen werden, aber dennoch sollen sich „religionswissenschaftliche Ansätze dadurch auszeichnen, dass sie jeweils das gesamte religionswissenschaftliche Dreieck im Blick haben, auch wenn sie sich in ihrer Forschungsfrage auf einen Schenkel oder auf eine Ecke des Dreiecks konzentrieren“. (365) Demgegenüber wollen wir einen weniger optimistischen Diskussionsvorschlag einbringen. Wir vermuten, dass theoriegeleitete Zugänge derart inkompatibel sind, dass Einheit primär an den Differenzen zu einem gegebenen Modell festgemacht werden kann.

In diesem Sinn wird auch das nun folgende Resümee weder versuchen, das Modell als Grundlage religionswissenschaftlichen Arbeitens zu etablieren, noch es zur Rekonstruktion des religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereiches oder zur Konsolidierung des Methodenspektrums heranzuziehen, welches der Religionswissenschaft heute zur Verfügung steht. Erkenntnisgewinn wird vielmehr gerade aus den Differenzen erwartet, die sich zwischen dem Modell und den theoretisch und/oder empirisch elaborierten Zugangsweisen der einzelnen Forschungsprojekte ergeben. Im Hauptteil des Resümees wird zunächst nochmals direkt auf das vorgeschlagene Modell eingegangen, wobei einige inhaltliche Präzisierungen materialiter vorgenommen werden, die zentrale Punkte aus den einzelnen Beiträgen aufgreifen. Darauf aufbauend soll dann erneut die Frage nach der formalen Leistung des Modells im disziplinären Diskurs aufgegriffen werden und somit explizit auf die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft zurückgekommen werden.

1. Zur materialen Präzisierung des Modells

In den Debatten des vorliegenden Bandes wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass vom hier zur Diskussion gestellten Modell ein gewisser Grad an Konsistenz und religionswissenschaftlicher Plausibilität zu fordern sei, um die Anschlussfähigkeit des Modells an einzelne Forschungsprojekte zu gewährleisten. Dabei können die Diskussionen aus der Perspektive der Herausgeber in drei Themen gebündelt werden: (a) der Begriff des „religiösen Symbolsystems“, (b) der sozialwissenschaftliche Referenzrahmen und (c) die Konkretion der drei Ebenen.

1.1 Zum Begriff des „religiösen Symbolsystems“

Für die Herausgeber ist überraschend, wie kontrovers der Begriff des „religiösen Symbolsystems“ in den Beiträgen des Sammelbandes diskutiert wird. Dies ist umso erstaunlicher, als dieser Begriff eingangs nicht im Zentrum der Dreiebenen-Differenzierung stehen sollte. Vielmehr fand er zunächst nur insofern Eingang in das Modell, als er als Arbeitsdefinition herangezogen wurde, um Religion als Gegenstand formal zu identifizieren.⁴

⁴ Dies gilt für den Begriff „religiöses Symbolsystem“. Es trifft unseres Erachtens nicht zu, dass der Begriff „Symbol“ materialiter als das spezifische Merkmal in der Religionsdefinition anzusehen ist. Sowohl Gladigow als auch Geertz verstehen „Religion“ als spezifisches Symbolsysteme unter der Annahme, dass es auch andere Symbolsysteme (z. B. Verkehrszeichen) und selbstverständlich zahlreiche andere Symbole gibt. „Symbol“ ist – klassisch formuliert – das *genus proximum*. Die *differentia specifica* ist in der Definition von Geertz durch den Relativsatz gegeben: „[...] a system of symbols which acts [...]“ (Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System, S. 90). Durch das fehlende Komma vor dem Relativpronomen ist der folgende Relativsatz als definierend zu verstehen, der näher bestimmt, um welche Symbolsysteme es sich bei Religion handelt.

Von den Beitragenden wurde dabei mehrfach der Einwand formuliert, dass eine auf den Symbol-Begriff rekurrierende Religionskonzeption, auf philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen (etwa der Konsistenz von Realitätskonstruktionen) beruhe, die grundsätzlich zu vermeiden seien. Nun ist es in der Wissenschaft nicht ungewöhnlich, dass Fachtermini in verschiedenen Theorien beheimatet sind und somit verschiedene wissenschaftliche Bedeutungen in sich tragen. Hinzu kommen in der Regel Alltagssprachliche Bedeutungen, welche die akademischen Begrifflichkeiten nicht minder beeinflussen. In diesem Sinne ist es üblich und notwendig, in wissenschaftlichen Arbeiten immer wieder terminologische Vorentscheidungen zu treffen und unerwünschte Aspekte begrifflich auszuschließen.

Auch der Religionsbegriff ist in diesem Sinne niemals frei von unterschiedlichen Konnotationen, welche nur schwer zu kontrollieren sind. Insbesondere in den Beiträgen von Schlieter, Schrode und Stegmann wurde betont, dass diese Konnotationen und die damit verbundenen theoretischen Vorentscheidungen stärker methodisch kontrolliert werden müssten, als dies mit Hilfe der hier vorgeschlagenen Referenz auf Gladigows Begriff des religiösen Symbolsystems möglich ist.

Vor dem Hintergrund dieser Einwände gilt es im Blick auf das hier vorgestellte Mehr-Ebenen-Modell zunächst Folgendes festzuhalten: Aus der Perspektive der Herausgeber ist jeder romantisierende Symbolbegriff (wie z. B. bei Goethe, Herder oder Eliade) für die religionswissenschaftliche Arbeit nicht zielführend. Das gleiche gilt auch für eine explizit theologische Verwendung des Symbolbegriffs (wie z. B. bei Paul Tillich), von der sich religionswissenschaftliche Analysen in der Regel abgrenzen. Im Unterschied dazu sehen sich die hier vorgestellten Überlegungen vielmehr in den Traditionen verankert, in denen z. B. die Arbitrarität der Verbindung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnenden kein Problem, sondern den empirischen Normalfall darstellt.⁵ Im Rahmen einer in diesem Sinne *kulturwissenschaftlichen* Symbolanalyse⁶ wird dem Symbolbegriff klassischerweise eine doppelte Funktion zugeschrieben: eine welt-erschließende und eine welt-konstituierende. Geertz unterscheidet hier „*models of*“ und „*models for*“: „It is, in fact, this double aspect which sets true symbols off from other sorts of significative forms.“⁷

In diesem Sinne schließt der im vorgeschlagenen Modell verwendete Symbolbegriff an diejenigen Arbeiten Gladigows an, in denen er sich auf einen im weitesten Sinn anthropologisch-wissenssoziologisch zu nennenden Zugriff beruft.⁸

⁵ Berndt, Frauke: *Symbol/Theorie*, S. 30.

⁶ Kippenberg, Hans G. et al.: *Einführung in die Religionswissenschaft*.

⁷ Geertz, Clifford: *Religion as a Cultural System*, S. 94.

⁸ Die wissenssoziologische Komponente geht zurück auf Berger et al.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Auch wenn der Begriff „Transzendenz“ in den Schriften Luckmanns eine prominente Rolle spielt, soll damit weniger auf eine „wirkliche Wirklichkeit“ – und sicher nicht auf religiöse Transzendenz – rekurriert werden. Vielmehr geht es um ein wissenschaftliches Instrumentarium, mit dem kommunikativ konstruierte Wirklichkeit – von der Verehrung eines Gottes bis hin zur Begrüßung eines Mitmenschen –

Nachdem Gladigow in seinem programmatischen Aufsatz „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“⁹ von Religionen als einem „besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder [sic! AJ/KL] Symbolsystems“ gesprochen hat, schließt er einige Zeilen weiter die Erläuterung an, es ginge der Religionswissenschaft um die „Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellationen und ihrer ‚Bedeutungen‘ [...]“.¹⁰

In Weiterführung der genannten Einwände sind hierbei zwei Punkte von besonderem Interesse: Zum einen wird bei Gladigow nicht streng zwischen „Symbol“ und „Zeichen“ in semiotischer Terminologie unterschieden. Zum anderen scheint es für Gladigow dementsprechend auch keinen großen Unterschied zu machen, ob von einem Symbol- oder einem Deutungssystem die Rede ist. Viel wichtiger ist im Hinblick auf die im vorliegenden Sammelband geführten Diskussionen die von Gladigow angedeutete kommunikative Perspektive, die sich unmittelbar anschließt, wenn er seinen Ansatz als „kommunikationstheoretisch“¹¹ bezeichnet. In diesem Sinne steht das Postulat eines „religiösen Symbolsystems“ nicht im Gegensatz zur Analyse der diskursiven Konstruktion desselben (vgl. die Beiträge von Stegmann und Schrode). Ebenso ist die Pointierung der Religionsanalyse als einer Analyse von Kommunikation (vgl. den Beitrag von Mohn) unserer Meinung nach bereits bei Gladigow vorbereitet.

Der vorgestellte Zugang möchte die Debatten um den Symbolbegriff vielmehr auf einer grundlegenden Ebene herausfordern: Angesichts der zwischen den Autorinnen und Autoren geführten Diskussionen darf der Stellenwert des Symbolbegriffs nicht überschätzt werden. Wenn wir recht sehen, liegt der Unterschied zwischen Befürwortung und Kritik der Verwendung des Begriffs „Symbol“ bei den Autorinnen und Autoren dieses Bandes weniger in einer Sachfrage als in dem Vertrauen, das sie den entsprechenden theoretischen Klarstellungen entgegen bringen.¹² Ob man in dieser Situation lieber auf den Begriff verzichten, bzw. ihn durch andere ersetzen möchte (Schlieter, Bornet, Schrode, Stegmann) oder ob man zu mehr oder weniger umfangreichen Erklärungen greift (Kippenberg, Neef/Eißner, Gauthier, Mohn, Lehmann/Jödicke), kann als unterschiedliche Reaktion auf einen theoretisch hochkomplexen Terminus verstanden werden.

analysiert werden kann. In diesem Sinn kann der Wissenssoziologie eher ein ontologischer Monismus unterstellt werden, der Wirklichkeiten, die verschieden erscheinen (z. B. Natur, soziale Interaktion, gesamtgesellschaftliche Aktion, religiöse Transzendenz), auf eine einzige Wirklichkeitsebene – interpretierte Symbole – zurückführt.

⁹ Gladigow, Burkhard: Gegenstände.

¹⁰ Ebd., S. 33.

¹¹ Ebd.

¹² Ähnliches dürfte auch für den Begriff „System“ gelten (vgl. die Kritik bei Berner). Geertz ersetzt z. B. den Begriff „system of symbols“ relativ problemlos durch „complexes of symbols“ (Religion as a Cultural System, S. 92).

1.2 Zum sozialwissenschaftlichen Referenzrahmen des Modells

Der zweite Diskussionsstrang war durch die bewusst divers gehaltene Gruppe der Diskutanten von Anfang an im Konzept des hier vorliegenden Sammelbandes angelegt: Unter den Bedingungen einer sich hochgradig differenzierenden Religionswissenschaft war zu erwarten, dass die Anknüpfungsfähigkeit an das Modell insbesondere dann in Frage gestellt wird, wenn der soziologische Referenzrahmen für die jeweiligen Analysen als störend oder zumindest einseitig empfunden wird.

Dieser Punkt wurde von den Autorinnen und Autoren des Sammelbandes in zweifacher Art und Weise konkretisiert: (a) Mohn sieht im vorgeschlagenen Fokus auf die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene von Religion einen Reduktionismus und schlägt für die Religionswissenschaft eine Erweiterung im Sinne der Religionsästhetik vor. (b) Der Beitrag von Neef/Eißner führt hingegen in die entgegengesetzte Richtung. Sie sehen insbesondere mit dem Rekurs auf die Makroebene einen Forschungsanspruch verbunden, der eher über genuin religionswissenschaftliches Forschen hinausgeht, und identifizieren die Mikro- und Meso-Ebene als das Zentrum religionswissenschaftlichen Arbeitens.

Insofern kann der Theoriebezug auf die Sozialwissenschaft in verschiedenen Weisen als different von genuin religionswissenschaftlichem Arbeiten wahrgenommen werden. Konsens dürfte jedoch darin bestehen, dass religiöse Symbolsysteme nicht außerhalb der Gesellschaft verortet werden können. Tatsächlich soll mit dem Mehr-Ebenen-Modell zunächst der „soziale Körper von Religion“ betont und in diesem Sinn eine Theoriefähigkeit der Religionswissenschaft in Anknüpfung an die Soziologie eingefordert werden.

Damit ist aber noch nicht auf die zu Recht angesprochene Grundfrage eingegangen, wie dieses Verhältnis von Gesellschaft und Religion zu denken sei. Ganz offensichtlich speist sich das Modell aus einem *soziologischen* Theorieimport.¹³ Die damit verbundenen systematischen Vorgaben sind jedoch unserer Ansicht nach so abstrakt, dass sie auch Ansätze integrieren können, die stärker einen sozialanthropologischen, politikwissenschaftlichen oder z. B. geschichtswissenschaftlichen Zugang suchen. Die zugespitzte These lautet – hier lässt sich an mehrere Wellen der Kritik an *sui generis*-Konzeptionen von Religion anknüpfen¹⁴ –, dass sich Religion nur im Kontext von Gesellschaft religionswissenschaftlich behandeln lässt. Mit der Differenzierung in drei Ebenen schlagen wir somit vor, ein Element der Gesellschaftsanalyse in die Religionswissenschaft zu importieren,

¹³ Vgl. Luhmann, Niklas: *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*.

¹⁴ Die *sui generis*-Diskussionen dauern an seit es Religionswissenschaft gibt. Jüngst nahm hier McCutcheon (Manufacturing Religion) eine extreme Position ein, indem er jede *sui generis*-Bestimmung aus wissenschaftlicher Sicht ablehnte. In seiner Analyse wird zumindest deutlich, dass *sui generis*-Bestimmungen immer gegen (positiv oder negativ gewertete) Alternativen konstruiert sind. Bei McCutcheon ist diese v. a. eine naturalistische (oder materialistische) Religionsforschung. In unserem Verständnis ist eine *sui generis*-Bestimmung von Religion vor allem dann problematisch, wenn „Religion“ getrennt von ihren sozio-historischen Bezügen untersucht werden soll.

ohne dass damit eine Entscheidung für eine spezifische Religionssoziologie gefallen ist.

1.3 Zur Konkretion der drei Ebenen des Modells

Besonderes Augenmerk wollen die Herausgeber nun auf die Diskussionsstränge lenken, welche sich direkt auf den Vorschlag beziehen, in die theoretischen Debatten der Religionswissenschaft ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion als Referenzpunkt einzuführen. Dabei kann in der Zusammensicht der unterschiedlichen Beiträge zunächst bestätigt werden, dass die drei Ebenen auf ganz unterschiedliche Art und Weise verstanden und kritisiert werden können.

Die stärkste Kritik wurde von Schrode und Stegmann aus der Perspektive der Diskurstheorie formuliert. In ihren jeweiligen Beiträgen argumentierten beide Autorinnen, dass der Begriff des Diskurses auf eine Art und Weise gefasst werden müsse, welche quer zu den drei Ebenen verlaufe. Diese Lesart der Diskurstheorie fokussiert auf die Macht der Diskurse, angesichts der die Bedeutung der drei Ebenen verschwindet.

Aber auch die anderen Autorinnen und Autoren des Sammelbandes haben in Bezug auf die Ebenendifferenz unterschiedliche Vorbehalte angemeldet:

- a) Dabei bestand interessanterweise in Bezug auf die Konstruktion der Mikro-Ebene kaum Diskussionsbedarf. Die stärkste Anfrage wurde hier von Mohn formuliert, welcher in Kritik klassischer Handlungsmodelle die Position stark gemacht hat, dass die Mikro-Ebene als Ebene der Interaktionen verstanden werden müsse – und nicht als Ebene der Individuen.
- b) Auch die Meso-Ebene wurde in den Beiträgen weitgehend im Sinne der Herausgeber als (im weitesten Sinne) „Organisationsebene“ verstanden. Dabei wurde aber Diskussionsbedarf in Bezug auf die weitere Füllung dieses Bereichs angemeldet. Speziell Gauthier betonte, dass auf dieser Ebene „historische Traditionen“ zu verorten seien, Schrode hingegen schlägt den Begriff des Diskurses vor, um die Meso-Ebene zu füllen.
- c) Die spannendsten Diskussionen entstanden schließlich in Bezug auf die Makroebene. Die Herausgeber dachten hier vor allem an diskursive, gesellschaftliche Aushandlungen aller Art, in denen sich das gesamtgesellschaftliche Verständnis von Religion durch vielfältige Akteure, Ereignisse oder Handlungen konstituiert. Stegmann betont in ihrem Beitrag, dass hier auch andere Identitätskonstruktionen (wie z. B. „Nation“) berücksichtigt werden müssten, während Neef/Eißner eine Anknüpfungsmöglichkeit zu einer „Religionsgeschichte der *longue durée*“ sehen.

Angesichts dieser Debatten soll an diesem Punkt zunächst nochmals an den primär heuristischen Anspruch des Modelles erinnert werden: In der hier vorgestellten Fassung bleibt das Modell in Bezug auf die Definition der drei Ebenen zunächst bewusst abstrakt. Wie eingangs bereits hervorgehoben, sollte an keinem

Punkt der Eindruck vermittelt werden, dass sich in einem Modell alle religionswissenschaftlichen Zugänge abbilden lassen. Vielmehr haben die Debatten in diesem Band deutlich gemacht, inwiefern sich manche Theorien leichter an ein solches Modell anschließen (z. B. die Beiträge von Berner, Bornet und Neef/Eißner), und ihm andere ferner stehen.

Über diese „defensive“ Einschätzung hinausgehend, lässt sich jedoch gerade in dieser Beobachtung die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft stellen. Die Beiträge zu diesem Sammelband haben deutlich gemacht, inwieweit an den genannten Stellen weiterer Diskussionsbedarf herrscht. Dabei kann das Argument noch zwei Schritte weiter geführt werden:

Zum einen kann an dieser Stelle auf die Beobachtungen von Kippenberg verwiesen werden, dessen Beitrag deutlich macht, dass die drei Ebenen auch in der fachinternen Entwicklung verschiedenster Ansätze eine wichtige Rolle spielen. Die drei Ebenen des vorgeschlagenen Modells lassen sich in diesem Sinne als ein Raster der Wissenschaftsgeschichte kulturwissenschaftlicher Religionswissenschaft auffassen. In verschiedenen Phasen der Forschungsgeschichte wurde das Verhältnis zwischen Individuum (Subjekt), Vergemeinschaftung und Gesellschaft unterschiedlich bestimmt und diente damit als Stimulus für methodologische und theoretische Klärungen oder generierte neue Forschungsfelder. Zum anderen kann auf der Basis der genannten Einwände dahingehend argumentiert werden, dass eine Präzisierung der Ebenen für die Funktionalität des Modells nicht entscheidend ist, so lange anerkannt wird, dass überhaupt verschiedene Ebenen unterscheidbar bzw. plausibel konstruierbar sind.¹⁵ Für eine heuristische Funktion im Hinblick auf einzelne Forschungsprojekte reicht es offensichtlich aus.

Mit diesem letzten Punkt ist nun die Brücke zum zweiten Abschnitt dieses Resümeees geschlagen, welcher auf die Frage nach der Leistung des Modells in Bezug auf die Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft zurückkommen wird. Die bisherigen punktuellen Reaktionen auf die Diskussion des Modells dienen dazu, die Anknüpfungsmöglichkeiten einzelner Forschungsansätze an das Modell zu erhöhen. Nun soll darüberhinausgehend angedeutet werden, wie über diese individuellen Auseinandersetzungen mit einem vorgeschlagenen Modell eine Diskussion um die Identität der Religionswissenschaft stimuliert werden kann.

¹⁵ Hier sei auch nochmals darauf hingewiesen, dass wir in den Thesen des Eingangspapiers die Vermutung geäußert haben, dass sich aus diesen Differenzen auch manche Veränderung und Dynamik in der Religionsgeschichte erklären ließe – eine These, die in den Beiträgen weniger aufgegriffen wurde. Vgl. aber den Beitrag von Mohn, S. 138 in diesem Band.

2. *Zur formalen Leistung des Modells im Hinblick auf Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft*

Um diesen abschließenden Argumentationsschritt herauszuarbeiten, ist es zunächst hilfreich, das bisher Erreichte nochmals systematisch zusammen zu fassen. Die vielfältigen in diesem Sammelband zusammengeführten Aufsätze sollten zum einen gezeigt haben, in welchem Maße die über den Bezug auf die sogenannte „Kulturwissenschaftliche Wende“ generierte Einheit der Religionswissenschaft brüchig geworden ist. Die Religionswissenschaft hat einen solchen Grad an Differenzierung erreicht, dass der bloße Rekurs auf „Kulturwissenschaft“ nicht mehr ausreichen kann, um Einheit herzustellen. Zum anderen sind die Herausgeber davon überzeugt, dass die hier versammelten Beiträge in ihrer Gesamtheit ein Beispiel für einen produktiven Modus religionswissenschaftlichen Arbeitens andeuten, welcher dazu beitragen kann, auf einer materialen sowie einer formalen Ebene Einheit zu generieren:

- a) Materialiter hat die im vorliegenden Sammelband geführte Auseinandersetzung um das Mehr-Ebenen-Modell unserer Meinung nach gezeigt, wie fruchtbar ein expliziter Gesellschaftsbezug für die religionswissenschaftliche Arbeit sein kann. Forschung, die „auch ohne Einbezug der gesellschaftlichen Grundlagen [...] relevante Ergebnisse zu Tage“ fördert (Schlieter in diesem Band S. 78), wurde dazu angeregt, nachträglich einen Gesellschaftsbezug herzustellen. Dabei liefert der Sammelband ganz unterschiedliche Beispiele, die das Potential dieser ‚Zumutung‘ deutlich machen – um nur zwei zu nennen: Der Beitrag von Mohn hat gezeigt, wie dies z. B. in der Religionsästhetik möglich ist, wenn sie die Grundkategorie der Kommunikation entsprechend deutet.¹⁶ Die Beiträge aus der Perspektive der Diskurstheorie machen deutlich, wie der Verweis auf die Ebenendifferenzierung eine Selbstreflexion über die diskurstheoretische Anknüpfung an die Gesellschaftsanalyse ermöglicht.
- b) Darüber hinaus lässt sich ein formaler Ansatzpunkt für weitere Diskussionen identifizieren: Auf dieser Ebene sehen die Herausgeber das Potential der hier zusammengefassten Beiträge primär darin, dass verschiedene definatorische, theoretische und methodologische Zugänge der Religionswissenschaft kritisch miteinander ins Gespräch gebracht werden konnten und somit einen Beitrag zur Diskussion um die konkrete Einheit der Religionswissenschaft leisten. Auch hierzu sollen zunächst nur zwei Beispiele angeführt werden: Gerade die Auseinandersetzung mit der Diskurstheorie hat deutlich gemacht, wie fruchtbar eine Diskussion sein kann, die hervorhebt, in welcher Hinsicht Differenzen zwischen unterschiedlichen theoretischen Prämissen bestehen. Weniger kontrovers – wenn auch nicht weniger bedeutsam – scheinen dagegen die Ge-

¹⁶ Vor eine ähnliche Herausforderung durch das Modell würde auch die Religionstheorie der Cognitive Science of Religion gestellt.

sprache mit den stärker historisch arbeitenden Kolleginnen und Kollegen, welche auf die Probleme in kulturvergleichenden Studien hingewiesen haben.

Auf dieser Grundlage wollen die Herausgeber nun den letztgenannten Punkt, die formalen Leistungen der hier geführten Diskussion, für die Debatte über die Religionswissenschaft als Disziplin stark machen. Über den bloßen Verweis auf die heuristische Funktion des Modells hinaus soll die Frage gestellt werden, welche Leistungen Theorien und Modelle innerhalb eines disziplinären Diskurses eigentlich erfüllen. Es soll hier der Vorschlag unterbreitet werden, dass ein heuristisch-aposteriorischer Theorieabgleich, wie im Fall der Diskussion über das Mehr-Ebenen-Modell, eine bestimmte Art der Einheit von theoretisch inhomogenen Studien vorstellbar macht. Er rückt damit in die Nähe des klassischen Bemühens um eine religionswissenschaftliche Systematik.

Dieses Argument erfordert zunächst einen kurzen Verweis auf den klassischen religionswissenschaftlichen Begriff der Systematik: Eine ganze Reihe klassischer religionswissenschaftlicher Ansätze, von Friedrich Max Müller über Joachim Wach bis zu Eric J. Sharp und Klaus Hock, hat die Einheit der Religionswissenschaft an die Entwicklung einer umfassenden Systematik geknüpft.¹⁷ Auf der Basis zunehmender begrifflicher Differenzierung strebten und streben diese Autoren danach, ein möglichst umfassendes Kategoriensystem zu entwickeln und die darin enthaltenen Kategorien so genau als möglich zu bestimmen und funktional aufeinander zu beziehen.

Gerade die Vielfalt der theoretischen Zugänge in der gegenwärtigen Religionswissenschaft macht es jedoch extrem unwahrscheinlich, dass ein solches Kategoriensystem entwickelt werden könnte, bzw. dass ein Modell wie das hier vorgestellte (auch ein verbessertes) auf allgemeine Zustimmung hoffen dürfte.¹⁸ Wissenschaftstheoretisch muss hier zwischen positivistischen und konstruktivistischen Positionen unterschieden werden, wobei positivistische Ansätze (Paul Lazarsfeld oder Robert K. Merton) eine vorrangige Aufgabe in der Konstruktion eines gemeinsamen Gegenstandsbereichs sehen. Konstruktivistisch orientierte Ansätze (Alfred Schütz oder Berger/Luckmann) weisen dagegen eher darauf hin, dass der Gegenstandsbereich durch erkenntnisleitende Fragen erst konstruiert wird.¹⁹

¹⁷ Einen Überblick zu diesen Debatten liefern: Gladigow, Burkhard: Vergleich und Interesse; Hock, Klaus: Einführung, S. 54-78.

¹⁸ Der Beitrag von Jürgen Mohn nimmt hier eine Zwischenstellung ein. Einerseits kann das von Mohn vorgeschlagene, leicht veränderte Modell als sein eigener Theorieansatz verstanden werden, der in seinem Beitrag differenziert mit dem Modell des Hintergrundpapiers abgeglichen wird. Andererseits kann er auch als Verbesserung des Modells („Akzentverschiebung“) verstanden werden. Ein solches revidiertes Modell müsste dann aber die gleiche Leistung für eine Vielzahl von Forschungsprojekten erfüllen. Ob sich religionswissenschaftliche Forscherinnen und Forscher mit einem in Mohns Sinn konkretisierten Modell verständigen können, darf zukünftigen Diskussionen überlassen bleiben.

¹⁹ Horyna, Bretislav: Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Zinser, Hartmut (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft.

Die Herausgeber wollen nun dahingehend argumentieren, dass die in diesem Sammelband zusammengeführten Beiträge in ihrer Gesamtheit ein praktisches Beispiel für eine neue Art systematischen Arbeitens in der Religionswissenschaft liefern. Statt der Arbeit an einer kontinuierlichen Konkretisierung und Verbesserung einer vergleichsweise starren Systematik sehen wir das Potential für systematische Debatten im Rekurs auf sehr viel abstraktere theoretische Modelle. Die hier vorgelegten Diskussionen um das Mehr-Ebenen-Modell liefern ein konkretes Beispiel für diese Form der Auseinandersetzung um die Grundlagen religionswissenschaftlicher Forschung.

Konkreter formuliert: Wir schlagen vor, mit einem solchen Vorgehen die alte Funktionsstelle der Systematik neu zu besetzen und für innerdisziplinäre Theoriedebatten zu nutzen, indem das dazu verwendete Modell (sowie die darin verwendeten Kategorien) bewusst abstrakt gefasst werden. Ein derart abstraktes Modell muss mehr als nur eine heuristische Funktion erfüllen, aber es wird kaum einen inhaltlichen Beitrag zu einzelnen Forschungen leisten. Vielmehr ist es ein Ansatzpunkt für die Theoriearbeit innerhalb der Disziplin. Indem das Modell die innerdisziplinäre Diskussion stimuliert, stellt es einen anderen „Typ“ von Theorie²⁰ dar, als er in konkreten Forschungsarbeiten verwendet wird. Dieser Typ hat seinen Ort *nach* den Forschungsarbeiten und entspricht dem in diesem Band vorgeschlagenen Vorgehen – einem aposteriorischen Abgleichen der eigenen Theorieentscheidungen mit dem Modell.²¹

Indem Einzelarbeiten mit unterschiedlichen theoretischen Hintergründen nachträglich miteinander in Bezug gesetzt werden, ist das Konzept etwa mit den Überlegungen Oliver Freiberger vereinbar, wenn er die Einheit der Religionswissenschaft (bzw. der Buddhist Studies) weniger als epistemologisches denn als gesellschaftliches Produkt ansieht, über das dann entschieden wird, wenn z. B. Lehrstühle besetzt (bzw. zunächst benannt) werden.²² Das Ziel der Diskussion wäre dann nicht eine eigene religionswissenschaftliche Methode oder Epistemologie²³, sondern die Möglichkeit der Einheit der Disziplin in Zeiten forciert

²⁰ Hier geben sich Anknüpfungsmöglichkeiten zu dem von Anne Koch vorgeschlagenen hybriden Modell religionswissenschaftlicher Theoriebildung, die auf einer anderen Ebene mit der „Anwendung geborgter Modelle“ arbeitet: Koch, Anne: *Watchtower*, S. 10. Die von ihr angebotene „Metaperspektive des *watchtower* ist keine neue Zentralperspektive“ (S. 11) aber eine methodologische Position der „Übersichtlichkeit über Wissenskulturen“. (S. 10)

²¹ Innerhalb einer Disziplin ist es eher wahrscheinlich, dass Gegenstandsbestimmungen aposteriori ausgehandelt werden. Darauf hat schon Max Weber hingewiesen, als er in seinem programmatischen Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* von einer Definition „allenfalls am Schlusse einer Erörterung“ sprach (Weber, Max: *Religiöse Gemeinschaften*, S. 121). Bekanntlich hat Weber dann aber am Schluss (sofern sich von einem Schluss seiner Arbeiten sprechen lässt) keine formale Religionsdefinition notiert. Wir dürfen deshalb davon ausgehen, dass er in der zitierten Stelle darauf hinweist, dass es auch noch andere „Orte“ für eine Gegenstandsbestimmung gebe als am Anfang einer Analyse.

²² Freiberger, Oliver: *The disciplines of Buddhist Studie*. Ebenso ders.: *Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs*.

²³ Vgl. Horyna, Bretislav: *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft*.

Differenz zu antizipieren. Letztlich geht es dabei um die Bereitschaft, die Nähe oder Ferne von Zugängen auszuloten und miteinander ins Gespräch zu kommen. Der Bezug auf ein abstraktes Mehr-Ebenen-Modell ist in diesem Sinne ein Versuch, diese Bereitschaft auf eine konkrete und explizite Grundlage zu stellen und somit zur Einheit der Religionswissenschaft beizutragen.

Literatur

- Alles, Gregory D.* (Hg.): *Religious Studies. A Global View*, London 2008.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas*: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, New York 1966.
- Berndt, Frauke*: *Symbol/Theorie*, in: *Aktualität des Symbols*, hg. von Berndt, Frauke et al. (Rombach Wissenschaft: Reihe Litterae, 121), Freiburg i. Brsg. 2005, S. 7-30.
- Bochinger, Christoph; Frank, Katharina: *Das religionswissenschaftliche Dreieck*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23/2 (2013), S. 343-370.
- Franke, Edith; Maske, Verena* (Hg.): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaft und Kognitionsforschung. Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert*. Marburg 2014. <http://archiv.ub.uni-marburg.de/es/2014/0002/pdf/mob02-online.pdf> (21.01.2016)
- Freiberger, Oliver*: *The disciplines of Buddhist Studies – Notes on religious commitment as boundary-marker*, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30 (2007 / 2009), S. 299-318.
- Freiberger, Oliver*: *Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21 (2013), S. 1-28.
- Geertz, Clifford*: *Religion as a Cultural System [1966]*, in: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, hg. von Geertz, Clifford, New York 1973, S. 87-125.
- Gladigow, Burkhard*: *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 1*, hg. von Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard; Laubscher, Matthias, Stuttgart 1988, S. 26-40.
- Gladigow, Burkhard*: *Vergleich und Interesse*, in: *Gladigow, Burkhard, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2005, S. 51-61.
- Hock, Klaus*: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.
- Horyna, Bretislav*: *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie (Religionswissenschaft heute)*, Stuttgart 2011.
- Jödicke, Ansgar*: *Standortbestimmung Religionswissenschaft. Zentrifugale Tendenzen in den Neuerscheinungen 2007-2009 (Sammelrezension)*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 103 (2009), S. 237-246.
- Kippenberg, Hans G.; Stuckrad, Kocku von*: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003.

-
- Koch, Anne*: Zu diesem Band. Religionswissenschaft auf den watchtower! In: Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hg. von Koch, Anne, Marburg 2007, S. 7-14.
- Luhmann, Niklas*: Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: Soziologische Aufklärung, Band 2, hg. von Luhmann, Niklas, Opladen 1975, S. 9-20.
- McCutcheon, Russell T.*: Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia, Oxford 1997.
- Pye, Michael*: Difference and Coherence in the Worldwide Study of Religions, in: The future of the study of religion. Proceedings of Congress 2000, hg. von Jakelic, Slavica und Pearson, Lori, Leiden et al. 2004, S. 77-95.
- Weber, Max*: Religiöse Gemeinschaften (Max Weber Gesamtausgabe, Band I/22-2), Tübingen 2005 [1921/22].
- Zinser, Hartmut*: Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn et al. 2010.

Autorenverzeichnis

Ulrich Berner, Prof. Dr. theol., Studium der Religionswissenschaft, Theologie und Philosophie in Göttingen/Deutschland. Promotion im Fach Allgemeine Religionsgeschichte in Göttingen, Habilitation für Allgemeine Religionsgeschichte in Göttingen. Nach Lehrtätigkeit an den Universitäten Hamburg, Bonn und Bremen, von 1986 bis 2013 Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth/Deutschland; affiliated senior fellow an der Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS). Arbeitsschwerpunkte: Europäische Religionsgeschichte, Afrikanisches Christentum. Kontakt: ulrich.berner@uni-bayreuth.de

Philippe Bornet, Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft, Indologie und Judaistik in Lausanne / Schweiz, Tübingen / Deutschland und Chicago / USA. Promotion im Fach Religionswissenschaft in Lausanne / Schweiz. Seit 2012 Lehr- und Forschungsrat in der Section de langues et civilisations d'Asie du Sud an der Universität Lausanne / Schweiz. Arbeitsschwerpunkte: Theorie und Methodik der vergleichenden Religionswissenschaft, Religion und Orientalismus, Religion in Südasien, Christliche Mission in Indien. Kontakt: philippe.bornet@unil.ch

Daniel Eißner, Dr. phil., Studium der Politikwissenschaft, Anglistik und Religionswissenschaft in Leipzig. Promotion im Fach Religionswissenschaft in Halle und Leipzig. Arbeitsschwerpunkte: Pietismus, Nonkonformismus, Bildungsgeschichte, Feuerbestattung, Religion in Afrika. Kontakt: daniel.eiszner@gmx.de

François Gauthier, Prof. Dr. phil., has studied in religious studies, sociology and anthropology of religion in Montréal / Canada, and social sciences in Rennes / France. PhD in Religious Studies in Montréal / Canada. He was professor of Social, Cultural, Political and Religious Practices at the Religious Studies Department of Université du Québec à Montréal (UQAM) / Canada (2009-2012). Since 2013, he is Associate Professor for Sociology of Religion in the Department of Social Sciences at the University of Fribourg / Switzerland. His fields of interest are religion and consumerism / neoliberalism, religion and politics, religion in the public sphere, religion and culture, globalization, and qualitative research methods. E-mail: francois.gauthier@unifr.ch

Ansgar Jödicke, Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft, Philosophie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in München / Deutschland und Zürich / Schweiz. Promotion im Fach Religionswissenschaft mit Schwerpunkt qualitative Sozialforschung in Zürich / Schweiz. Seit 2006 Lehr- und Forschungsrat im Departement für Sozialwissenschaften an der Universität Fribourg / Schweiz. Arbeitsschwerpunkte: Religion und Politik, Religion und Öffentlichkeit, Religion und Schule, qualitative Sozialforschung, Europa, Südkaukasus. Kontakt: ansgar.joedicke@unifr.ch

Hans G. Kippenberg, Prof. Dr., Studium der Allgemeiner Religionsgeschichte in Göttingen, Habilitation in Berlin. Er war von 1977-89 Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Groningen, Niederlande und von 1989 bis 2004 Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Theorie und Geschichte der Religionen an der Universität Bremen. 1990/1 war er Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin; 1994 Fellow am Institute for Advanced Study, Princeton und 1995 am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Von 1998 bis 2008 war er Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Von 2008 bis 2015 unterrichtete er Comparative Religious Studies an der Jacobs University, Bremen. Arbeitsgebiete: Vorderasiatische und europäische Religionsgeschichte, Geschichte der Religionswissenschaft, Religionssoziologie Max Webers, aktuelle religiöse Gewalt. Kontakt: kippen@uni-bremen.de

Karsten Lehmann, Dr. rer. soc., Studium der Religionswissenschaft, Soziologie und Neueren Geschichte in Tübingen / Deutschland und Lancaster / England. Promotion im Fach Soziologie in Tübingen / Deutschland und Habilitation im Fach Religionswissenschaft in Bayreuth / Deutschland. 2012/2013 Vertretungsprofessur in Freiburg/Schweiz. Seit 2013 Head of Social Sciences and Statistics am International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID) in Wien / Österreich. Arbeitsschwerpunkte: Religion und (internationale) Politik, Neue religiöse Bewegungen in Europa, Religionen im öffentlichen Raum, Globalisierungstheorie, Säkularisierungstheorie, empirische Sozialforschung. Kontakt: karsten.b.lehmann@t-online.de

Jürgen Mohn, Prof. Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft, Psychologie, Kunstgeschichte und Philosophie in Marburg und Bonn, Promotion über Mythostheorien an der Universität Bonn, Habilitation über Zeitkonstruktionen in der Religionstheorie, im Christentum und im Buddhismus an der LMU München 2003; 2003-2006 Professur für Theorie und Methodik der Religionswissenschaft an der LMU München; seit 2006 Ordinarius für Religionswissenschaft an der Universität Basel. Seit 2012 Forschungsdekan und Gleichstellungsbeauftragter der Theologischen Fakultät. Arbeitsschwerpunkte: Religionstheorie, Religionsästhetik, Religionsnarratologie, Buddhismusrezeption im Westen, Europäische Religionsgeschichte, Wissenschaftsgeschichte, Mythos, Zeit- und Geschichte, Religion im Comic. Kontakt: juergen.mohn@unibas.ch

Katharina Neef, Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft, Altorientalistik und Niederlandistik in Leipzig. Promotion im Fach Religionswissenschaft in Leipzig. Arbeitsschwerpunkte: Neue religiöse Bewegungen, Religion und Politik, europäische Religionsgeschichte, Non-Religion, Dissidenz/Nonkonformismus, Theoriengeschichte der Religionswissenschaft. Kontakt: neef@uni-leipzig.de

Jens Schlieter, Prof. Dr. phil., Studium der Philosophie, Religionswissenschaft und Tibetologie/Buddhismuskunde in Bonn und Wien. Promotion in der Philo-

sophie; Habilitation in der Religionswissenschaft. Seit 2008 Professor für systematische Religionswissenschaft an der Universität Bern / Schweiz. Arbeitsschwerpunkte: Religionstheorie; Bioethik der religiösen Traditionen, insbesondere des Buddhismus; Ideengeschichte des indischen und tibetischen Buddhismus. Kontakt: jens.schlieter@relwi.unibe.ch

Paula Schrode, Prof. Dr. phil., Studium der Turkologie, Religionswissenschaft und Ethnologie in Tübingen und Berlin / Deutschland und Ürümqi / China. Promotion im Fach Islamwissenschaft in Heidelberg / Deutschland. Seit 2013 Professur für Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Islamische Gegenwartskulturen in Bayreuth / Deutschland. Arbeitsschwerpunkte: Islam und religiöse Entwicklungen in Deutschland, der Türkei und Zentralasien, Religionsethnologie, Anthropology of Islam. Kontakt: paula.schrode@uni-bayreuth.de

Ricarda Stegmann, Dr. phil., Studium der Religionswissenschaft, Romanistik in Heidelberg / Deutschland und Clermont-Ferrand / Frankreich. Promotion im Fach Religionswissenschaft in Heidelberg / Deutschland. Seit 2011 Lektorin im Departement für Sozialwissenschaften an der Universität Fribourg / Schweiz. Arbeitsschwerpunkte: Islamische Identitätskonstruktionen in Europa, Transformation von islamischem Recht und Scharia-Diskursen, Religionsgeschichte Nordafrikas und der arabischen Halbinsel, Postkoloniale Studien, Diskursanalyse. Kontakt: ricarda.stegmann@unifr.ch

DISKURS RELIGION
BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE
UND RELIGIÖSEN ZEITGESCHICHTE

ISSN 2198-2414

Herausgegeben von
Ulrike Brunotte und Jürgen Mohn

1 | Luiselli, Maria Michela –
Mohn, Jürgen –
Gripentrog, Stephanie (Hrsg.)
Kult und Bild. Die bildliche Dimension
des Kultes im Alten Orient, in der
Antike und in der Neuzeit
2013. 245 S. 63 Abb. Fb. € 39,00
ISBN 978-3-89913-957-0

2 | Brahier, Gabriela –
Johannsen, Dirk (Hrsg.)
Konstruktionsgeschichten.
Narrationsbezogene Ansätze
in der Religionsforschung
2013. 428 S. 14 Abb. Fb. € 58,00
ISBN 978-3-89913-945-7

3 | Brunotte, Ulrike
Dämonen des Wissens. Gender,
Performativität und materielle Kultur
im Werk von Jane Ellen Harrison
2013. 288 S. 14 Abb. Fb. € 42,00
ISBN 978-3-89913-960-0

4 | Egeler, Matthias
Perspektiven aus dem Reich der Toten.
Gedanken zu einem etruskischen
Felsengrab, der Religionsästhetik und
der historischen Religionswissenschaft
2014. 206 S. 33 Abb., 2 Tab. Kt. € 34,00
ISBN 978-3-95650-051-0

5 | Kühler, Anne – Hafner, Felix –
Mohn, Jürgen (Hrsg.)
Interdependenzen von Recht
und Religion
2014. 197 S. Fb. € 32,00
ISBN 978-3-95650-068-8

6 | Hermann, Adrian –
Mohn, Jürgen (Hrsg.)
Orte der europäischen
Religionsgeschichte
2015. 528 S. mehr. Abb. Fb. € 75,00
ISBN 978-3-95650-077-0

7 | Brunotte, Ulrike
Helden des Todes. Studien zur Religion,
Ästhetik und Politik moderner
Männlichkeit
2015. 230 S. Fb. € 35,00
ISBN 978-3-95650-087-9

8 | Trein, Lorenz
Begriffener Islam. Zur diskursiven
Formation eines Kollektivsingulars und
zum Islamdiskurs einer europäischen
Wissenschafts- und Religionsgeschichte
2015. 197 S. Fb. € 32,00
ISBN 978-3-95650-132-6

9 | Bigalke, Bernadett
Lebensreform und Esoterik um 1900.
Die Leipziger alternativ-religiöse Szene
am Beispiel der *Internationalen
Theosophischen Verbrüderung*
2016. 579 S. Fb. € 75,00
ISBN 978-3-95650-143-2

10 | Lehmann, Karsten –
Jödicke, Ansgar (Hrsg.)
Einheit und Differenz in der
Religionswissenschaft.
Standortbestimmungen mit Hilfe eines
Mehr-Ebenen-Modells von Religion
2016. 233 S. Fb. € 39,00
ISBN 978-3-95650-142-5