

**EINFÜHRUNG
THEOLOGIE**

Klaus Hock

Einführung in die Religionswissenschaft

5. Auflage

WBG 
Wissen verbindet

Klaus Hock

Einführung in die Religionswissenschaft

5. Auflage

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

5., bibliografisch aktualisierte Auflage
© 2014 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
1. Aufl. 2002
Satz: Lichtsatz Michael Glaese GmbH, Hemsbach
Einbandgestaltung: schreiberVIS, Bickenbach
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26410-0

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73851-9
eBook (epub): 978-3-534-73852-6

Inhalt

I. Systematisches Stichwort	7
II. Was ist Religion?	10
III. Religionsgeschichte	22
1. Religionsgeschichte als Fremdbeschreibung	22
2. Zur Geschichte der Religionsgeschichte	24
3. Religionsgeschichte und Sprache	28
4. Die Religionsgeschichte und ihre Quellen	31
a) Geschriebenes und Gesprochenes	31
b) Averbale Quellen	35
c) Dokumentation religiöser Darstellungsebenen	36
d) Religionswissenschaftliche Arbeitsteilung	37
5. Fragen religiösen Wandels	38
a) Ursprung und Entwicklung von Religionen	38
b) Faktoren religiösen Wandels	44
c) Religionsgeschichtliche Stadien und Reaktionsmuster auf religiösen Wandel	49
IV. Systematische und phänomenologische Zugänge	54
1. Historische und Systematische Religionswissenschaft	54
2. Was ist Religionsphänomenologie?	56
3. Zur Entwicklung der religionsphänomenologischen Forschung	58
4. Religionsphänomenologische Neuansätze	67
5. Der religionswissenschaftliche Vergleich	71
6. Religionstypologie	76
V. Religionssoziologische Zugänge	79
1. Geschichte und Richtungen religionssoziologischer Forschung	79
2. Themenbereiche religionssoziologischer Forschung	90
3. Religionssoziologische Typenbildungen	97
a) Typen religiöser Autorität	97
b) Typen religiöser Gruppenbildung	100
c) Religionssoziologische Typologien von Religionen und Gesellschaftssystemen	102
4. Säkularisierung – Fundamentalismus – „New Age“	105
VI. Religionsethnologische Zugänge	110
1. Geschichte und Richtungen religionsethnologischer Forschung	110
2. Die „theoretische Ebene“: Mythen	115
3. Die „praktische Ebene“: Riten	118
4. Religionsethnologische Symbolforschung	125

VII. Religionspsychologische Zugänge	128
1. Was ist Religionspsychologie?	128
2. Zur Geschichte der religionspsychologischen Forschung	129
3. Der Beitrag der Tiefenpsychologie	136
4. Gegenstand, Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie	141
VIII. Weitere Zugänge zu den Religionen	146
1. Religionsgeographie – Religion-Umwelt-Forschung – Geographie der Geisteshaltung	146
a) Geschichte und Gegenstand religionsgeographischer Forschung	146
b) Aufgaben und Methoden religionsgeographischer Forschung	148
2. Religionsästhetik	152
3. Religionsökonomik	154
4. Zukunftsperspektiven	157
IX. Religionsphilosophie – Religionsbegründung – Religionskritik	158
X. Religionswissenschaft und Theologie	162
XI. Wissenschaftsorganisation und Kommunikation: Institutionelle Aspekte akademischer Religionsforschung	171
1. Religionswissenschaft als akademische Disziplin	171
2. Fachorganisationen und Kommunikation	175
XII. Perspektiven religionswissenschaftlicher Forschung	178
1. Wozu nutzt die Religionswissenschaft?	178
2. Themen und Aufgaben religionswissenschaftlicher Forschung	180
3. Die Zukunft der Religionswissenschaft	186
Bibliographie	193
Register	205

I. Systematisches Stichwort

Religionswissenschaft ist die *empirische, historische und systematische Erforschung von Religion und Religionen*. Entsprechend umfasst sie eine Vielzahl von Disziplinen, die unter je spezifischen Fragestellungen Religionen und religiöse Phänomene untersuchen und darstellen.

Herkömmlicherweise wird zwischen *Historischer Religionswissenschaft* und *Systematischer Religionswissenschaft* unterschieden: Die religionsgeschichtliche Forschung ist am geschichtlichen Werden interessiert und konzentriert sich auf die Untersuchung und Beschreibung des Besonderen, oft in Gestalt historischer Längsschnitte; die religionssystematische Forschung richtet demgegenüber ihre Aufmerksamkeit auf das Allgemeine und ist darum bemüht, in Form von Querschnitten Typisches herauszuarbeiten. Beide Zweige sind dabei eng aufeinander bezogen: Die Systematische Religionswissenschaft entwickelt ihre Systematik und ihre Typologien auf der Grundlage des empirischen Materials, das ihr die religionsgeschichtliche Forschung bietet; umgekehrt stellt die systematische Religionsforschung der Historischen Religionswissenschaft die Kriterien und Kategorien bereit, die für ein geordnetes Erfassen der geschichtlichen Vielfalt notwendig sind.

Seit ihrer Emanzipation als eigenständige Disziplin im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hat sich die Religionswissenschaft in mehrere Teildisziplinen ausdifferenziert. Die *Religionsgeschichte* selbst blieb lange Zeit einer strikt philologischen Orientierung verhaftet; dies legte sich schon deshalb nahe, weil sie es vornehmlich mit schriftlichen Texten zumeist außereuropäischer Kulturen oder vergangener Epochen zu tun hatte.

Innerhalb der Systematischen Religionswissenschaft erlangte seit Beginn des 20. Jahrhunderts die *Religionsphänomenologie* so maßgebliche Bedeutung, dass die Termini „Religionsphänomenologie“ und „Systematische Religionswissenschaft“ bisweilen beinahe synonym gebraucht wurden. Ziel der Religionsphänomenologie war es, die verschiedenen religiösen Phänomene systematisch zu ordnen, ihre religiösen Inhalte zu bestimmen und auf diese Weise das „Wesen“ der Religion zu begreifen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die Religionsphänomenologie in ihrer traditionellen Form unter heftige Kritik geraten. Erste zaghafte Neuansätze verzichteten deshalb bewusst auf diese „Wesensschau“ und richteten ihr Augenmerk auf die Frage nach den Intentionen, mit denen die Menschen den Phänomenen einen religiösen, d. h. für sie bindenden und nicht hinterfragbaren Sinn zuschreiben.

Die *Religionssoziologie* beschäftigt sich mit Fragen der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft. Als Bezeichnung für eine wissenschaftliche Disziplin geht sie auf Max Weber zurück und hat sich seither vornehmlich auf die Erforschung von Religionen in modernen, komplexen Gesellschaften konzentriert. Dabei ist sie insbesondere an Fragen wie der nach dem Verhältnis von Religion und gesellschaftlichen Organisationsfor-

men, Religion und Politik, Religion und sozialer Schichtung oder Religion und Familie interessiert; „Säkularisierung“, „Fundamentalismus“ und „Zivilreligion“ gehören z. T. schon seit vielen Jahrzehnten zu den wichtigsten Themen der Religionssoziologie.

Gegenüber der Religionssoziologie hat sich die *Religionsethnologie* vornehmlich auf die Erforschung von Religionen in ehemals schriftlosen Kulturen – genauer: in weniger komplexen Gesellschaften – spezialisiert. Außerdem markiert das Kriterium des „kulturell Fremden“ eine weitere Differenz zwischen beiden Disziplinen, die sich in ihren Methoden kaum voneinander unterscheiden. Auf der theoretischen Ebene ihres Gegenstandsbereichs ist die Religionsethnologie u. a. mit der Analyse von Mythen befasst – den mündlichen Äquivalenten zu den „Heiligen Schriften“ –, auf der Ebene der religiösen Praxis beschäftigt sie sich beispielsweise mit der Untersuchung verschiedener Formen des Rituals; beide Ebenen werden allerdings stets in enger Wechselbeziehung gesehen. Bei ihrem Versuch, kulturell Fremdes wissenschaftlich zu erschließen, hat die Religionsethnologie seit einiger Zeit den Schwerpunkt auf die Erforschung von symbolischen Ausdrucksformen gelegt, über die sie Zugang zum Verständnis religiöser Bedeutungssysteme zu gewinnen hofft.

Die *Religionspsychologie* ist demgegenüber vornehmlich mit der Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Religion befasst. Sie nimmt dabei ihren Ausgang bei der Feststellung, dass Religion – insbesondere auf der Ebene der religiösen Erfahrung und der religiösen Praxis – einen Ort im individuellen Erleben der Menschen hat. Sowohl empirisch arbeitende als auch tiefenpsychologisch orientierte Richtungen haben zur Entwicklung der Disziplin maßgeblich beigetragen; in jüngerer Zeit gewinnt die empirische Religionspsychologie aufgrund ihrer großen Erfahrung mit quantitativen und qualitativen Methoden für die Religionsforschung zunehmend an Bedeutung.

Neben diesen „klassischen“ religionswissenschaftlichen Disziplinen sind noch weitere Forschungsrichtungen zu nennen, die in den letzten Jahrzehnten zur Entwicklung der Religionswissenschaft nicht unerheblich beigetragen haben: Die *Religionsgeographie* beschäftigt sich – häufig auch unter der Bezeichnung „Religion-Umwelt-Forschung“ oder „Geographie der Geisteshaltung“ – mit der Wechselwirkung von Religion und Umwelt, wobei sie sowohl die Prägung der Umwelt durch die Religion (Umweltprägung) als auch die Prägung der Religion durch die Umwelt (Umweltabhängigkeit) untersucht; die *Religionsästhetik* fragt nach dem, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, und versucht die komplexe Beziehung zwischen Religion und Wahrnehmungsprozessen zu analysieren; die *Religionsökonomik* als aufstrebende Subdisziplin der Religionssoziologie wiederum ist an der Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Wirtschaft interessiert, wobei sie sowohl die wirtschaftlichen Bedingungen als auch die ökonomischen Folgen religiösen Handelns in den Blick nimmt.

Religionsbegründung und *Religionskritik* gehören ebenso wie die *Religionsphilosophie* zum *Objektbereich* akademischer Religionsforschung. Ihrem Selbstverständnis als Wissenschaft entsprechend, tritt die Religions-

wissenschaft dabei allerdings ihrem Gegenstand – den Religionen – notwendigerweise „kritisch“ gegenüber. Eine Perspektive der Zusammenarbeit zwischen Religionswissenschaft und Philosophie eröffnet sich im gemeinsamen Bemühen um die Erarbeitung einer formalen Wissenschaftssprache auf der Grundlage klarer methodologischer Standards und Verfahrensweisen.

Besonders strittig ist die Frage nach dem Verhältnis von *Theologie und Religionswissenschaft*. Weder die Synthetisierung in Gestalt einer „theologischen Religionswissenschaft“, noch die Abschottung einer vermeintlich wertfrei-objektiv arbeitenden Religionswissenschaft gegenüber der Theologie sind zukunftsfähige Modelle. Angesichts theologischer Vereinnahmungsstrategien sowie im Blick auf Immunisierungsstrategien von religionswissenschaftlicher Seite gilt es daran festzuhalten, dass die Religionswissenschaft als eigenständige akademische Disziplin mit der Theologie eine ganze Reihe von Berührungspunkten aufweist. Auch im Falle ihrer institutionellen Anbindung an theologische Fakultäten geht die Religionswissenschaft allerdings nicht in der Theologie auf. Gerade die Unterscheidbarkeit von Religionswissenschaft und Theologie eröffnet über ein methodisch kontrolliertes Nebeneinander hinaus die Perspektive auf ein sachlich gebotenes Miteinander.

Im Laufe ihrer jungen Geschichte hat die Religionswissenschaft als akademische Disziplin ihre Position sowohl in den philosophischen und kulturwissenschaftlichen als auch in den theologischen Fakultäten – wenngleich hier im geringeren Maße – festigen können. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie gerade an den deutschen Universitäten nach wie vor in hohem Grade institutionell marginalisiert ist – und das angesichts einer Situation, in der Religion und Religionen in das Zentrum des aktuellen (welt-)politischen Geschehens gerückt sind: Mit Fragen wie der nach den Religionen als Akteuren globaler kultureller Konflikte, nach der Bedeutung sog. Neuer Religiöser Bewegungen oder nach der Dynamik religiöser Faktoren im Kontext von Migration und Integration stehen plötzlich hochbrisante politische Themen auf der religionswissenschaftlichen Tagesordnung. Wo Religion im Zusammenhang mit „kulturellen Konflikten“ ins Zentrum des öffentlichen Interesses tritt, ist die Religionswissenschaft in besonderer Weise ausgewiesen, diese Themen angemessen zu bearbeiten. Schon vor längerem hat sie nämlich einen Perspektivenwechsel vollzogen, der kürzlich auch in anderen akademischen Disziplinen beobachtet wurde: die Wende hin zu kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Indem sie Religion als kulturelles System begreift, positioniert sich die *Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche Disziplin*, deren Forschungsarbeit von nicht unerheblicher gesellschaftlicher Relevanz ist.

II. Was ist Religion?

Die Frage nach dem Religionsbegriff führt unmittelbar in das Herz der Religionswissenschaft und zugleich in eine ihrer bedeutsamsten fachinternen Debatten, die in absehbarer Zeit nicht abgeschlossen sein wird – und wohl auch nicht abgeschlossen werden kann. Fast in jeder Einführung wird auf den Religionspsychologen James Leuba verwiesen, der bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts beinahe fünfzig verschiedene Definitionen von „Religion“ zusammengestellt hatte. Selbstverständlich verwarf er alle und bot statt dessen seine eigene als Alternative an. Inzwischen sind die Versuche, „Religion“ zu definieren, auf eine unüberschaubare Menge angewachsen, und es würde den Umfang dieses Bändchens sprengen, sie alle nur aufzuzählen. Auch wäre es wenig hilfreich, den vielen Definitionen von „Religion“ noch eine weitere hinzuzufügen und die Entscheidung hierfür ausführlich und langatmig zu begründen. Im Folgenden sollen deshalb lediglich einige Grundfragen des Umgangs mit dem Religionsbegriff angesprochen werden, um von da aus eine erste Orientierung im Dschungel der Religionsdefinitionen zu geben.

Eines der Probleme bei der Bestimmung des Religionsbegriffs ist darin zu sehen, dass der Begriff selbst in einem ganz spezifischen kulturellen und historischen Umfeld entstanden ist – er gehört zunächst einmal in die abendländische Geistesgeschichte. Spätestens dann, wenn wir versuchen, den Religionsbegriff als Allgemeinbegriff auf Phänomene in anderen geschichtlichen und kulturellen Zusammenhängen zu übertragen, geraten wir in unerwartete Schwierigkeiten.

Bestimmungen des
Begriffs *religio*

Allerdings wird bereits der Begriff „Religion“ selbst nicht einheitlich verwendet, und sogar seine terminologische Ableitung ist umstritten. Zunächst beschreibt das lateinische *religio*, auf das er zurückgeht, „rücksichtsvolles Tun“ oder „gewissenhaftes Beobachten“. Wenngleich für die Römer im Wort *religio* vornehmlich der Aspekt der rituellen Exaktheit, des richtigen Tuns der religiösen Handlung angelegt ist, kann der Begriff in verschiedene Richtungen erschlossen werden.

Cicero (106–43 v. Chr.) bestimmt *religio* in seiner Abhandlung *De natura deorum* („Über das Wesen der Götter“) als *cultus deorum*, also als „Götterkult“, als „Pflege“ oder „Verehrung“ der Götter, wobei das richtige rituelle Verhalten im Vordergrund steht. Quasi als Gegenbegriff zu *neglegere*, „vernachlässigen“, bezieht sich *relegere*, „sorgsam beachten“, auf den richtigen Handlungsablauf beim Gottesdienst oder genauer: beim „Götterdienst“. Cicero bringt damit das römische Verständnis von „Religion“ zum Ausdruck, dem zufolge es bei der Religion weniger darum geht, richtig zu glauben, als vielmehr darum, die auf die Götter gerichteten Handlungen richtig zu vollziehen – also nicht *Orthodoxie*, sondern *Orthopraxis* kennzeichnet die römische Religion.

Lactantius, ein christlicher Schriftsteller und Redner aus dem 3./4. Jh.

n. Chr., gibt allerdings eine andere Bedeutung an: Er leitet *religio* von *religare* ab – binden, wieder binden, rückbinden, zurückbringen. Später nimmt der große christliche Theologe Augustin (354–430) diese Bestimmung auf und beschreibt die *religio vera*, die „wahre Religion“ als diejenige, die darauf ausgerichtet ist, die Seele, die von Gott getrennt ist bzw. sich von ihm losgerissen hat, wieder mit Gott zu versöhnen und an ihn „zurückzubinden“.

Kürzlich ist als dritte Variante vorgeschlagen worden, *religio* von *rem ligare*, „die Sache anbinden“ – im Sinne von „die Betriebsamkeit ruhen lassen“ – abzuleiten.

Die Debatte über die zutreffende Ableitung des Terminus *religio* macht deutlich, dass die Bestimmung des Religionsbegriffs nicht im Sinne einer objektiven, „gegebenen“ Definition möglich ist, sondern an einen besonderen historisch-kulturellen Kontext gebunden bleibt.

Allerdings spricht eine Reihe von Indizien für die Ableitung des Begriffs *religio* vom *cultus deorum* im Sinne des „richtigen Tuns“: So bezog sich der Gegenbegriff zu *religio*, die *superstitio*, nicht auf einen falschen Glauben (später: „Aberglauben“), sondern auf ein falsches Tun – falsch im Sinne einer inkorrekten oder auch übertriebenen, ohne Legitimation und Autorisierung vollzogenen Handlung. Ein weiteres Indiz für die Richtigkeit dieser Ableitung ist darin zu sehen, dass trotz der durch Augustin vorgenommenen theologischen Schwerpunktverlagerung des Verständnisses von *religio* auch im Christentum zunächst noch der Aspekt der Orthopraxis bewahrt geblieben ist: *Religiosi* sind Mönche und Nonnen, also Ordensleute, und der *status religionis* findet als *status perfectionis* vornehmlich im richtigen kultischen Handeln, nicht im „Geglaubten“ seinen Ausdruck.

Zur Zeit der Reformation ergibt sich eine folgenschwere Akzentverschiebung in der Verwendung des Begriffs *religio*: Zum einen beginnen die Humanisten damit, *religio* mehr und mehr auf das zu beziehen, was der Volksmund als „gemeiner christlicher Glaube“ oder auch als „Bekenntnis“ bezeichnet; mit der Reformation wird „Religion“ dann zu einem Begriff, der eine kritische Funktion wahrnimmt – gegen „Aberglaube“ und „Magie“, aber auch gegen das in den Augen der Reformatoren unrechte kultische Tun der römisch-katholischen Kirche in ihren Gottesdiensten. Zum anderen setzt eine Tendenz zur Verallgemeinerung des Religionsbegriffs ein, die mit der Aufklärung nach und nach zum Durchbruch kommt: Zunächst wird „Religion“ zu etwas, das in konzeptioneller Gestalt als *hinter*, als Begriff *über* der Vielfalt der einzelnen Religionen steht – so bei David Humes (1711–1776) Verständnis von Religion als „*natural religion*“.

Diese Entwicklung findet in der Spätaufklärung ihre Fortsetzung. Religion erscheint als ein ideales Ganzes, das nur in verkürzter und unzulänglicher Gestalt in den Religionen vorhanden ist. Damit tritt der Religionsbegriff zu den realen Religionen in ein doppeltes Spannungsverhältnis: Einerseits richtet er sich religionskritisch gegen die konkreten geschichtlichen Ausformungen der vorhandenen Religionen, indem er die Religion *an sich* zum archimedischen Punkt erklärt, von dem aus die Kritik an den konkreten Gestalten von Religion formuliert werden kann. Andererseits wird die *Religion an sich* der Religionskritik entzogen, da sie in einer sol-

der Wandel des Religionsbegriffs in der abendländischen Geistesgeschichte

die Verallgemeinerung des Religionsbegriffs in der Aufklärung

chen formlosen Gestalt nirgendwo zu greifen ist. In diesem doppelten Spannungsverhältnis von *Religion* und *Religionen* spiegelt sich eine durchgängige Ambivalenz des aufgeklärten Religionsbegriffs, der Religionskritik und Religionsbegründung in sich aufzuheben beansprucht. Die sog. Ringparabel in Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) Schauspiel „Nathan der Weise“ ist hierfür ein besonders schlagendes Beispiel: Einerseits werden die konkreten Religionen – in diesem Fall: Judentum, Christentum und Islam – einer Kritik unterzogen, die sich vornehmlich gegen ihre jeweiligen Überlegenheitsansprüche und Vereinnahmungsversuche richtet. Andererseits gründet sich diese Kritik auf die Vorstellung der einen, wahren Religion *an sich*, die der Menschheit Zukunft und (Über-)Leben eröffnet.

der Religionsbegriff
im Dienst von
Religionskritik und
Religionsbegründung

Gerade in der Anwendung des Allgemeinbegriffs „Religion“ auf die Christentumsgeschichte hat das erwähnte doppelte Spannungsverhältnis von Religionsbegriff und konkreten Religionen im 19. und 20. Jh. immer wieder sowohl zur Begründung einer Christentumskritik als auch zur Untermauerung des christlichen Absolutheitsanspruchs geführt: Einerseits wird mit dem allgemeinen Religionsbegriff der Anspruch des Christentums auf eine übernatürliche, vermeintlich „absolute“ Position jenseits der Geschichte grundsätzlich bestritten, und die christliche Religion kommt mit allen konkreten Religionen auf derselben Stufe und im Rahmen derselben Weltgeschichte zur Darstellung. Andererseits hat der Geschichtsevolutionismus in seiner Kombination mit der Konzeption von „Religion“ als Allgemeinbegriff im Singular dazu geführt, dass sich der Absolutheitsanspruch des Christentums auf neue Weise begründen ließ: durch die Annahme, „die Religion“ durchlaufe einen linearen Entwicklungsprozess und strebe auf diese Weise ihrer Verwirklichung in der Welt entgegen, wobei das Christentum als zivilisierteste und höchst entwickelte Gestalt von Religion diesem Ideal näher stünde als die anderen Menschheitsreligionen.

Seit der Aufklärung haben wir also mit dem Problem zu tun, dass der Religionsbegriff als Begriff der abendländischen Geistesgeschichte einerseits seine Herkunft und seine inhaltlichen Bestimmungen dem spezifischen historisch-kulturellen Kontext Europas verdankt, dass er aber andererseits als Allgemeinbegriff den Anspruch erhebt, auch in anderen historisch-kulturellen Zusammenhängen etwas zu benennen, das dem entspricht, was er im („christlichen“) Abendland beschreibt.

Fehlende
Entsprechungen
zum modernen
Religionsbegriff
im klassischen
Griechenland

Doch die Sache liegt sogar noch komplizierter. Nicht nur in anderen Kulturen, sondern auch in anderen historischen Epochen gibt es zum Begriff „Religion“ keine unmittelbare Entsprechung. Selbst die Wiege der abendländischen Kultur, das klassische Griechenland, kennt keinen Terminus, der unserem Religionsbegriff korrespondiert: *Eusebeia* bezeichnet Ehrfurcht und Scheu, aber die gilt keineswegs nur gegenüber den Göttern, sondern auch gegenüber Menschen – verehrungswürdigen Personen – oder Dingen – bewährten Werten und Normen; *latreía* kann sich zwar auch auf einen kultischen Dienst beziehen, benennt zunächst jedoch ganz allgemein und im profanen Sinne eine Dienstleistung; und *threskéia* beschreibt einen konkreten Vorgang im Sinne einer Gebotserfüllung. Zwar gibt es gemeinsame Schnittmengen zwischen diesen Begriffen und unserem Religionsbegriff, doch geht die Bedeutung der griechischen Termini weit über

das hinaus, was wir als „Religion“ bezeichnen würden. Unser Religionsbegriff grenzt also wichtige Aspekte aus, die nach griechischem Verständnis – zumindest begrifflich – von „Religion“ nicht abzutrennen sind, und wäre somit zu eng, um alle von den griechischen Termini erfassten Bereiche mit einzubeziehen.

Der Sachverhalt wird nicht leichter, wenn wir uns in kulturellen Kontexten außerhalb des Abendlandes auf die Suche nach terminologischen Entsprechungen zu unserem Religionsbegriff begeben.

Im islamischen Bereich gilt das Arabische *dîn* als ein solcher Terminus. Dieser Begriff leitet sich von der semitischen Wurzel *dâna* ab, was ungefähr bedeutet: etwas *entrichten* – nämlich das, was man (Gott) schuldig ist – und birgt somit ganz andere Assoziationen in sich als unser Religionsbegriff. So spricht der Koran etwa vom *yawm ad-dîn* – vom „Tag des Gerichts“. Im arabischen Sprachgebrauch kann *dîn* (Plural: *adyân*) durchaus eine Religion bzw. Religionen in unserem Sinne bezeichnen. Zugleich beschreibt *dîn* allerdings auch wieder mehr als bloß „Religion“, nämlich (von Recht und Ordnung geprägte) Lebensformen, Brauch und Sitte.

Religion als *dîn*?

Im indischen Bereich liegt der Sachverhalt nochmals anders. Hier ist der entsprechende Begriff *dharma*, aus dem Sanskrit, von der Wurzel *dhr* abgeleitet, was so viel wie „tragen“, „halten“ bedeutet.

Religion als *dharma*?

Dharma umfasst eine außerordentlich große Bedeutungs- und Assoziationsbreite, und das Spektrum reicht hier von mythischen Vorstellungen, nach denen die Götter den Kosmos „zusammenhalten“, über die Vorstellung eines kosmischen Ordnungsprinzips oder ein Verständnis von *dharma* als „Gesetz“, bis hin zur Bezeichnung für die Kastenordnung in hinduistischen Traditionen, die mit dieser Verwendung des Begriffs Aspekte des rituellen und sozialen Ordnungssystems in den Vordergrund stellen.

In den Traditionen des Buddhismus wiederum wird der Begriff – im Pali als *dhamma* – auf die Lehre des Buddha bezogen, zum Teil auch auf den sog. „Achtfachen Pfad“ als Konkretisierung dieser Lehre; darin spiegelt sich sogleich das buddhistische Selbstverständnis wider, dass der Buddha keine metaphysischen Wahrheiten und keine „religiösen“ Dogmen verkündet habe, sondern in seiner Lehre lediglich die Ordnung der Dinge, wie sie wirklich ist – den *dharma* –, zum Ausdruck bringe. *Dharma* kann jedoch auch das Lehrsystem anderer Lehrer – oder gar die Lehre und das „Gesetz“ anderer Religionen – bezeichnen. Doch damit nicht genug: *Dharma* beschreibt die Praxis der Lehre bzw. Weltordnung im Sinne ihrer Verwirklichung bis zum *nirvana* – das selbst wiederum mit *dharma* synonym gebraucht werden kann; *dharma* kann als ethische Kategorie aber auch das rechte Verhalten bezeichnen; und schließlich wird es als ontologische, also das Seinsverständnis betreffende Kategorie zur Beschreibung derjenigen Faktoren verwendet, auf denen nach buddhistischem Verständnis die Existenz der Dinge beruht. Auch hier wird deutlich, dass es nur eine vergleichsweise kleine gemeinsame Schnittmenge zwischen unserem Religionsbegriff und der weiten Bedeutungsbreite von *dharma* gibt.

Das Problem setzt sich fort, wenn wir weitere Termini zu unserem Religionsbegriff in Beziehung setzen: Wählen wir aus dem ostasiatischen Bereich den Begriff des *dao* – als „Weg“ oder „Prinzip“, das allem Wirklichen

Religion als *dao*?

zugrunde liegt –, so öffnen sich nochmals ganz neue Perspektiven auf die von uns mit „Religion“ gemeinte Sache; *dao* hat in diesem Zusammenhang nämlich auf der einen Seite eine spezifischere, auf der anderen Seite eine allgemeinere Bedeutung als „Religion“, indem er die Ordnung des Weltganzen bezeichnet, zugleich jedoch die Harmonie widersprüchlicher, zugleich aber zusammenhängender, sich gegenseitig bedingender Prinzipien beschreibt. Versuchen wir, die Vielfalt chinesischer Religionen durch eine Art Sammelbegriff zu bestimmen – durch den Terminus *bai shen*, ca. „Verehrung der Götter“ –, so bewegen wir uns wiederum in einem Bereich, der unserem Religionsverständnis einerseits sehr nahe kommt, andererseits aber lediglich *einen* Aspekt von „Religion“ im chinesischen Kontext in den Blick nimmt.

Gänzlich den Boden unter den Füßen zu verlieren scheinen wir beispielsweise bei afrikanischen oder ozeanischen Religionen, wo wir zu meist nichts finden, was sich als klar unterscheidbarer Teilbereich „Religion“ vom Gesamtkontext der Kultur abhebt – kein Wunder, dass früher Reisende oder Ethnographen, die mit diesen Kulturen konfrontiert waren, entweder meinten, es gäbe dort überhaupt keine Religion, oder zu dem Schluss kamen, dort sei *alles* Religion.

der Religionsbegriff
zwischen Allgemein-
gültigkeit und
Kulturgebundenheit

Was wir auch versuchen: Entweder ist unser Begriff „Religion“ zu eng oder zu weit, um das zu erfassen, was in anderen religiösen und kulturellen Traditionen mit Termini beschrieben wird, die unserem Religionsbegriff zu korrespondieren scheinen. In diesen Termini schwingen zudem unterschiedlich Bedeutungen mit, die nicht unmittelbar dem entsprechen, was wir im Sinn haben, wenn wir an „Religion“ denken. Die Frage ist also: Findet sich in der Vielfalt der Religionen tatsächlich so etwas wie der kleinste gemeinsame Nenner, der berechtigterweise mit dem Begriff „Religion“ als Allgemeinbegriff wiedergegeben werden kann? Oder versperrt die Anwendung eines generellen Religionsbegriffs nicht gerade ein angemessenes Verständnis der Einzel„religion“, da wir in diesem Fall immer schon unsere Wahrnehmung der anderen Religion auf das reduzieren, was unserem Verständnis von „Religion“ entspricht? Jedenfalls gibt es gute Gründe, einen solchen Einwurf ernst zu nehmen. Unabhängig davon, wie wir diese Fragen beantworten, ändert das nichts am Grundproblem: Es bleibt eine letztlich unauflösbare Spannung bestehen, die sich daraus ergibt, dass unser Religionsbegriff einerseits an den historisch-kulturellen Kontext des Abendlandes gebunden bleibt, dass er andererseits aber als Allgemeinbegriff beansprucht, entsprechende Phänomene außerhalb dieses historisch-kulturellen Kontextes, dem er selbst entstammt, angemessen zu erfassen.

Dieses Problem wäre gelöst, wenn es gelänge, das *allen* Religionen *Gemeinsame* zu identifizieren und begrifflich als „Religion“ zu fassen. Diesbezügliche Bemühungen gehen bislang vornehmlich in zwei Richtungen: Einerseits wird versucht, dieses Gemeinsame in bestimmten Inhalten, in einer gemeinsamen „Substanz“ zu suchen (*substanzialistisches*, bisweilen auch *substanzielles* Verständnis); manche Religionsforscher hoffen gar, auf diese Weise das allen Einzelreligionen zugrunde liegende „Wesen“, die „Essenz“ der Religion ausfindig zu machen. Ein anderer Versuch besteht darin, nach dem zu fragen, was die verschiedenen Religionen – unabhän-

gig von ihren unterschiedlichen Inhalten – leisten, welche Strukturen jenseits einzelner, je eigener Gegenstände und inhaltlicher Aspekte ihnen gemeinsam sind, welche Funktionen sie erfüllen (*funktionales* Verständnis, das auch dem *funktionalistischen* zugrunde liegt, von diesem hier aber terminologisch unterschieden werden soll).

Was das substanzialistische Verständnis von „Religion“ betrifft, so werden die Inhalte, die den kleinsten gemeinsamen Nenner der Religionen auszumachen scheinen, verschieden eng oder weit bestimmt.

Substanzialistisches
Religionsverständnis

Aufgrund der Bindung des Religionsbegriffs an die abendländische Kultur- und Geistesgeschichte überrascht es dabei nicht, dass oftmals „Gott“ als konstitutives Grundelement solcher Definitionen genannt wird – bisweilen ganz konkret, manchmal auch in Gestalt eines Abstraktums („Gottheit“) oder im Plural („Götter“).

So hat etwa Günter Lanczkowski Religion definiert als „ein unableitbares Urphänomen, eine Größe *sui generis*, die konstituiert wird durch die existenzielle Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gott einerseits, ... und andererseits den Reaktionen des Menschen, seine 'Richtung auf das Unbedingte'“(12: 33 f.). Mit den Hinweisen auf das Urphänomen Religion sowie auf die Unableitbarkeit und Besonderheit von Religion als Erscheinung ganz eigener Qualität – *sui generis* – bestimmt Lanczkowski Religion als etwas, das allen Menschen gemeinsam ist und darin besteht, dass die Menschen Gott existenziell erfahren und darauf reagieren. Gott wird so zur konstitutiven Größe von Religion, Religion ohne Gott kann es nicht geben.

Mit einer solchen Religionsdefinition steht Lanczkowski nicht alleine. Eine der „klassischen“ Bestimmungen von „Religion“ im Rahmen einer frühen Religionstheorie, die im Rahmen kulturanthropologischer Fragestellungen formuliert worden war und noch ganz unter dem Einfluss des Evolutionismus stand, kann als Vorläufer dieser Definition betrachtet werden: Edward Burnett Tylor (1832–1917) definierte Religion als „Glaube an geistige Wesen“ (133: 383 f.). Diese Definition unterscheidet sich von der Lanczkowskis lediglich dadurch, dass Tylor annimmt, im Frühstadium der religiösen Menschheitsentwicklung habe der Glaube an Geister gestanden, der später durch den Glauben an viele Götter (Polytheismus) bzw. an einen Gott (Monotheismus) abgelöst worden sei; als Allgemeinbegriff für Götter (im Singular oder Plural), Geister oder andere höhere Wesen dient ihm dabei der Terminus „geistige Wesen“ (*spiritual beings*). Auch der Religionssoziologe Milford E. Spiro definiert in dieser Tradition Religion als Institution, die aus einer „kulturell geprägten Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen (*superhuman beings*)“ (zit. nach 23: 21) besteht. Günther Kehr, der sich diesem Verständnis von Religion anschließt, stellt zu Recht fest, dass „alle substanzialistischen Definitionen von Religion in der einen oder anderen Weise auf die Bestimmung zulaufen, dass Religion der Glaube an übernatürliche Wesen sei und somit letztlich Modifikationen der Tylorschen Definitionen sind“ (ebd: 23).

Religion als Glaube
an „höhere Wesen“

Gegen solche Religionsdefinitionen ist wiederholt der Einwand erhoben worden, dass nicht alle Religionen so etwas wie Gott, Götter oder „übernatürliche Wesen“ kennen, wobei u. a. immer wieder auf den frühen Buddhismus verwiesen wird. Andere substanzialistische Religionsdefinitio-

Heiligkeit und
Transzendenz-
erfahrung

nen versuchen, diese Schwierigkeit zu umgehen, indem sie abstraktere Grundgegebenheiten als Inhalt bzw. Gegenstand von Religion bestimmen.

Insbesondere in der Tradition der klassischen Religionsphänomenologie ist, der Begriff des *Heiligen* oder der *Heiligkeit* an diese Stelle gerückt. Nathan Söderblom hat explizit festgestellt, dass Religion auch „ohne bestimmte Auffassung von der Gottheit“ möglich ist, und kommt zu dem Schluss: „*Heiligkeit* ist das bestimmende Wort in der Religion“ (Hervorhebung von mir, K. H.; zit. n. 73: 76). Gleichzeitig definiert Rudolf Otto in seinem gleichnamigen Werk *Das Heilige* als grundlegende Kategorie, mit der „Religion“ erfasst wird. Dieser Traditionsstrang wird vielfach aufgenommen und weitergesponnen: Für Gustav Mensching „ist Religion erlebnishafte Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ (37:15); und Mircea Eliade behauptet zwar, aufgrund der von ihm gewählten Methodik einer morphologischen Darstellung religiöser Phänomene der Verantwortung enthoben zu sein, „Religion“ zu definieren, de facto bezieht er sich jedoch auf die Kategorie des Heiligen, das sich seiner Meinung nach in der Gestaltungsart verschiedener Erscheinungsformen des Heiligen – in der „Modalität“ unterschiedlicher „Hierophanien“ (76: 31 f. u. passim) – manifestiert. Andere substanzialistische Religionsdefinitionen abstrahieren noch stärker und bestimmen *Transzendenz* bzw. die *Transzendenz-erfahrung* als Grundgegebenheit von Religion. Doch es ist fraglich, ob damit tatsächlich das allen substanzialistischen Religionsdefinitionen gemeinsame Problem gelöst werden kann: dass nämlich eine inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs bestimmte „Religionen“ ausschließt. Inwieweit beispielsweise für den frühen Buddhismus, aber auch für den Konfuzianismus oder den Daoismus „Transzendenz“ bzw. „Transzendenz-erfahrung“ konstitutiv ist, bleibt strittig.

funktionales
Religionsverständnis

Solche Schwierigkeiten scheinen denjenigen Definitionen erspart zu bleiben, die auf substanziale Bestimmungen von Religion verzichten. Sie fragen nicht, was Religion *ist*, sondern was sie *tut* bzw. was sie *bewirkt*, also was sie leistet und welche Funktionen sie erfüllt. Damit verbindet sich die Annahme, dass die Religion auf allgemeine und grundlegende menschliche Probleme reagiert, die nicht „technisch“ lösbar sind – auf Grundbedürfnisse, auf Sinnfragen, auf existenzielle Krisen etc. –, und dass ihre Leistung darin besteht, für diese Probleme „Lösungen“ anzubieten. Religion gehört folglich zum Menschsein des Menschen. Fraglich ist jedoch, inwieweit die genannten Probleme „an sich“, also kulturunabhängig auftreten; wenn dies nicht der Fall ist, müssen auch die Antworten darauf, was Religion leistet, je nach kulturellem Kontext äußerst unterschiedlich ausfallen, und wir haben es plötzlich mit einer Vielzahl funktionaler Religionsbestimmungen zu tun.

soziale Integration

Von Bedeutung ist jedoch auch die Frage, welche Leistung von Religion im Blick auf das Ganze der Kultur erwartet wird: In der Perspektive „klassischer“ funktionalistischer Modelle – hier wäre an erster Stelle auf den Hauptvertreter des ethnologischen Funktionalismus, Bronislaw Malinowski (1884–1942), aber auch schon auf den Religionssoziologen Émile Durkheim (1858–1917) zu verweisen – besteht die Hauptfunktion der Religion

in der Integration der Gesellschaft. Damit verbindet sich zumeist ein Harmoniemodell von Kultur: Kultur, so die Annahme, „funktioniere“ in idealer Weise, wenn die verschiedenen Teilbereiche, aus denen sie existiert (Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Religion ...), einander harmonisch ergänzen und aufeinander eingespielt sind. Die besondere Funktion und Leistung der Religion bestünde in diesem Zusammenhang darin, die Menschen in die Gesellschaft zu integrieren und auf diese Weise das harmonische Funktionieren der Gesellschaft zu gewährleisten. Aber trifft dies wirklich zu? Belegen nicht viele Beispiele – gerade aus der jüngsten Religionsgeschichte –, dass Religion auch eine desintegrierende Funktion hat und in dieser Gestalt gerade destabilisierend wirken kann?

Auch funktionale Bestimmungen von Religion haben ihre Grenzen: Je konkreter sie auf bestimmte Kulturen bezogen sind, desto unterschiedlicher werden die Antworten auf die Frage ausfallen, was Religion ist. Ähnlich wie substanzialistische Religionsdefinitionen fallen funktionale Religionsbestimmungen umso allgemeiner aus, je abstrakter die Leistung von „Religion“ bestimmt wird. Ein Beispiel für einen besonders hohen Abstraktionsgrad ist die Religionstheorie des 1998 verstorbenen Religionssoziologen Niklas Luhmann, der die Leistung der Religion in etwa folgendermaßen bestimmt: Die Welt ist kontingent – d.h. sie ist zufällig so, wie sie ist, könnte aber auch anders sein; angesichts dieser Situation der Unsicherheit und Unbestimmtheit überführt die Religion Unbestimmbares in Bestimmbares, indem sie Komplexität reduziert: Sie wählt aus der Unendlichkeit aller Möglichkeiten aus und erzeugt auf diese Weise „Sinn“. Die besondere Leistung der Religion besteht also in ihrer orientierenden Funktion. Religion ist Kontingenzbewältigungspraxis durch Reduktion von Komplexität.

Orientierung
und Sinngebung

Aufgrund ihres hohen Abstraktionsgrades lässt sich Luhmanns Religionsdefinition relativ leicht auf je konkrete, unterschiedliche Religionsformen anwenden. Doch wie die von Luhmann, so sind auch die anderen funktionalen Religionsbestimmungen vielseitiger Kritik unterzogen worden: Sie würden die spezifischen Inhalte und damit auch die „Innensicht“ der Religion völlig ignorieren, die Religion auf bloß Nicht-religiöses reduzieren und durch ihre Frage nach der Leistung bzw. der Funktion von Religion religiöse und nicht-religiöse Elemente völlig austauschbar machen.

Sowohl substanzialistische als auch funktionale Religionsbestimmungen weisen offensichtlich eine Reihe von Problemen auf, die uns deutlich vor Augen führen, dass wir von einer klaren Definition von „Religion“ wohl noch weit entfernt sind.

Aporien
substanzialistischer
und funktionaler
Religionsbestimmungen

Angesichts der Grenzen und Unzulänglichkeiten beider Herangehensweisen ist eine „Kombination der funktionalen und substanzialistischen Methode“ vorgeschlagen worden, um einer Religionsdefinition schrittweise näher zu kommen und die jeweiligen Schwächen der funktionalistischen Bestimmungen durch die Stärken der substanzialistischen aufzuheben und umgekehrt: „Dem Außenaspekt der Religion ist durch die Verknüpfung der religiösen Inhalte und Formen mit dem Problem gesellschaftlicher und individueller Sinnkonstitution Rechnung getragen, dem Innenaspekt der Religion durch die Berücksichtigung ihres Transzendenzbezuges und der Veranschaulichungsformen des Transzendenten“ (186: 190). Doch auch eine

solche Kombination von funktionalen und substanzialistischen Bestimmungen von „Religion“ dürfte uns angesichts der Vielfalt der Selbst- und Fremdbestimmungen von „Religion“ auf absehbare Zeit keinen allgemeinen, alle Religionen umfassenden, über-historischen Begriff von Religion bescheren.

Eine aus dem abendländisch-„christlichen“ Kontext stammende Religionsdefinition wird sich zunächst wohl immer an dem orientieren, was ihr im Rahmen ihrer Kulturgeschichte als „Religion“ bekannt ist. Wie der Zürcher Religionswissenschaftler Fritz Stolz festgestellt hat, formen sich dabei „Erfahrungen mit Christentum, Judentum, Islam und Antike ... zu einem „prototypischen“ Bild von Religion ... Von diesem *prototypisch orientierten Ausgangspunkt* her liegt eine *substanzialistische* Fragestellung nahe, welche das „Wesentliche“ einer Religion in bestimmten Inhalten sucht. Allerdings wird diese Fragestellung mit zunehmender Entfernung vom kulturellen und historischen Umfeld des Prototyps immer problematischer“ (15: 34).

Hinzu kommt, dass sich auch im Kontext substanzialistischer Religionsdefinitionen nicht trennscharf bestimmen lässt, was nun genau „Religion“ ist, und was nicht. Religion als kulturelles Phänomen ist mit anderen Bereichen der Kultur – Wirtschaft, Recht, Kunst, politischer oder sozialer Ordnung etc. – so verschmolzen, dass sie nicht als eigenständige Erscheinung, sondern nur in dieser Verwobenheit in den Blick kommen kann: als Teil der Wirtschaft (z. B. Verbot von Sonntagsarbeit), als Teil des Rechts (z. B. als islamisches Personalstatutsrecht), als Teil der Kunst (z. B. als Gemälde mit religiösen Motiven), als Teil der sozialen oder politischen Ordnung (z. B. als Krönungszeremonie) ... Religion ist also nicht an eindeutigen Inhalten festzumachen, ist nicht in ihrem „Wesen“ zu fassen.

Von daher liegt es in der Tat nahe, auf eine Definition des Religionsbegriffs zu verzichten, wie beispielsweise der Bremer Religionswissenschaftler Hans Kippenberg vorgeschlagen hat. Dies trifft sich mit der auch bei anderen Religionswissenschaftlern zu beobachtenden Neigung, die Frage offen zu lassen bzw. Religion als „offenes Konzept“ zu bestimmen (18: 33). Ein solcher Verzicht auf die Bestimmung des Religionsbegriffs birgt allerdings neue Probleme in sich: Wenn „Religion“ tatsächlich nicht definiert werden kann – würde dies nicht bedeuten, auf Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin ganz zu verzichten und sie in ihre Teildisziplinen – von den Philologien, der Soziologie und der Ethnologie über die Psychologie bis hin zur Orientalistik und anderen kulturwissenschaftlichen Fächern – aufzulösen oder völlig in eine größere Einheit – der Theologie oder der Philosophie – aufgehen zu lassen? Soll an der Eigenständigkeit der Religionsforschung als wissenschaftlicher Disziplin festgehalten werden, müsste also vielleicht nicht unbedingt eine enge Definition, zumindest aber eine annähernde Bestimmung von „Religion“ vorgenommen werden.

In der Tat wurde und wird dies von verschiedener Seite versucht. Nicht selten bemühen sich dabei diesbezügliche Vorschläge um eine Vermittlung von funktionalem und substanzialistischem Religionsverständnis. Jacques Waardenburg etwa bestimmt „Religion auf abstrakter Ebene vor allem als *Orientierung*, Religionen als eine Art *Orientierungssysteme*“ (ebd: 34). Dies hat Vorteile in zwei Richtungen: Einerseits wird der Religionsbegriff

Religion als „offenes
Konzept“

Religion als
Orientierungssystem

nicht zu eng definiert, sondern offen gehalten, so dass auch solche Orientierungssysteme in den Blick genommen werden können, die sich selbst als nicht-religiös einordnen, bei genauerer Prüfung jedoch durchaus religiöse Elemente aufweisen; andererseits wird der Religionsbegriff nicht ins Beliebigste ausgeweitet, sondern beschreibt verwandte Phänomene, die gewisse Merkmale gemeinsam haben. Waardenburg selbst nennt unter anderem Elemente wie „besondere Erfahrungen und Verhaltensweisen, die sich auf religiöse Kräfte und Zusammenhänge beziehen, die dem Leben und der Welt zugrundeliegen sollen ..., für absolut gültig gehaltene Normen und Werte ..., bestimmte jenseitige, unbedingt, ja absolut geltende Bezugspunkte, die sinngesamt wirken ...“ (ebd.: 34f.). Die religiöse Funktion dieser Orientierungssysteme sieht er darin, dass „ihre Sinngesamt auch tatsächlich als objektiv, absolut geltend und somit evident hingenommen wird“ (ebd.: 35). Mit dieser funktionalen Bestimmung wird es möglich, einerseits Veränderung von „Orientierungssystemen“ weg von Religionen und hin zu „rein sozialen Systemen“ zu beobachten sowie andererseits die „religiöse“ Wirkung nicht-religiöser Orientierungssysteme religionswissenschaftlich zu analysieren.

Auch von anderer Seite wurde verschiedentlich versucht, Kriterien zu benennen, die das mit „Religion“ Gemeinte näher bestimmen lassen, ohne es in das Zwangskorsett einer engen Definition zu pressen. Hier wäre unter anderem auf die von Charles Glock und Rodney Stark entwickelten Versuche zu verweisen, verschiedene „Dimensionen“ von Religiosität zu beschreiben: die ideologische Dimension, die ritualistische Dimension, die Dimension der Erfahrung, die intellektuelle Dimension, sowie die handlungspraktische Dimension. Glock selbst hat die von ihm vorgeschlagenen fünf Dimensionen später auf vier reduziert, andere wiederum fanden mehr als fünf Dimensionen: Der 2001 verstorbene britische Religionswissenschaftler Ninian Smart etwa unterscheidet in seinem Standardwerk über die religiöse Erfahrung der Menschheit die rituelle, die mythologische, die Lehr-, die ethische, die soziale und die Erfahrungsdimension; Ursula Boos-Nünning wiederum erweitert die fünf von Glock und Stark genannten Dimensionen um eine sechste – die Bindung an die Gemeinde –, fasst mehrere andere aber in der übergeordneten Kategorie „Allgemeine Religiosität“ zusammen.

Dimensionen von Religion

Diese Beispiele zeigen, dass auch die Bestimmung verschiedener Dimensionen oder Komponenten von „Religion“ äußerst uneinheitlich ist, ja widersprüchlich bleibt. Doch dieser Versuch, eine Reihe von Faktoren zu identifizieren, die es erlauben, das Bedeutungsfeld „Religion“ näher zu erschließen, zeigt uns zweierlei:

Erstens sind die „handelsüblichen“ Definitionen von „Religion“ zumeist dadurch gekennzeichnet, dass sie ihren Gegenstand „eindimensional“ bestimmen. Dabei wird aus der Vielfalt der Faktoren ein bestimmter Aspekt ausgewählt und zur Grundlage der jeweiligen Religionsdefinition erhoben. Religion erscheint dann als „Glaube“, als „Erfahrung“, als „Ethik“, als „Denksystem“, als (rituelle) „Handlung“ usw. Ein solches Vorgehen reduziert „Religion“ also auf einen bestimmten Aspekt, muss sie jedoch zugleich – um die Definition allgemein gültig zu halten – so stark abstrahie-

Komplexität und Pluralität der Bestimmung von „Religion“

ren, dass die konkrete, gelebte Religion hinter der abstrakten Bestimmung kaum noch erkennbar ist. Zugleich verrät die so gewonnene Definition von Religion eine ganze Menge über diejenigen, die sie erstellt haben, ja sie sagt zumeist mehr über die Positionen und Vorlieben der Forschenden aus, als über die Religion selbst.

Diese Beobachtung führt zur zweiten Feststellung: „Religion“ umfasst eine ganze „Familie“ von Komponenten. Der Religionsbegriff muss sich also auf eine Sammlung von verschiedenen Faktoren, Kriterien und Dimensionen beziehen, die – zusammen genommen – einen Rahmen beschreiben, innerhalb dessen die Religionswissenschaft ihren Gegenstand einzeichnen kann. Dieser Rahmen ist allerdings nicht „objektiv gegeben“, sondern durch die Tätigkeit der Religionswissenschaftler „konstruiert“: Sie – die Forschenden – sind es, die aus zusammengehörigen Elementen und Ausdrucksformen ein idealtypisches Raster erstellen, das bestimmt, was als „Religion“ gelten kann.

Religion als
wissenschaftliches
„Konstrukt“

Was also ist „Religion“? Zunächst ein wissenschaftliches Konstrukt, das ein ganzes Bündel von Bestimmungen funktionaler und inhaltlicher Art umfasst, mit dem zusammengehörige Elemente und Ausdrucksformen in einem Raster als Gegenstandsbereich religionswissenschaftlicher (und anderer) Forschung – als „Religion“ – erfasst werden können. Hierzu gehören u. a. Dimensionen der Ethik und des sozialen Handelns (Normen und Werte, Verhaltensmuster, Lebensformen), rituelle Dimensionen (kultische und andere symbolische Handlungen), kognitive und intellektuelle Dimensionen (Lehr- und Glaubenssysteme, Mythologien, Kosmologien etc., also das gesamte „religiöse“ Wissen), sozio-politische und institutionelle Dimensionen (Organisationsformen, Recht, religiöses Expertentum usw.), symbolisch-sinnliche Dimensionen (Zeichen und Symbole, religiöse Kunst, Musik etc.) und Dimensionen der Erfahrung (Berufungs- und Offenbarungserlebnisse, Gefühle mystischer Einheit, Heilungs- und Heilserlebnisse, Gemeinschafts- und Verschmelzungserfahrungen ...).

Mit diesen Bestimmungen wird auf eine eindeutige Definition von „Religion“ verzichtet, der Religionsbegriff bleibt im Sinne Waardenburgs bewusst offen. Dabei tritt dann auch die Frage, ob eher einem substanzialistischen oder einem funktionalen Religionsverständnis der Vorzug zu geben sei, in den Hintergrund, zumal die Möglichkeit erhalten bleibt, zwischen beiden Ansätzen zu vermitteln. Zugleich geraten die Forschenden selbst in den Blick, die in ihrer „konstruierenden“ Tätigkeit die einzelnen Dimensionen des religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereiches verschieden gewichten und bei der Bestimmung von „Religion“ entsprechend unterschiedliche Akzente setzen. In der Religionswissenschaft besteht allerdings ein weitgehender Konsens darüber, dass ein religionswissenschaftliches Verständnis von „Religion“ nicht selbst „religiös“ sein darf, dass also strikt zu unterscheiden ist zwischen religiösem Diskurs – religiösen Aussagen, Handlungsträgern, Symbolen und Kategorien usw. – und religionswissenschaftlicher Konstruktion – der Bestimmung zusammengehöriger Elemente und Ausdrucksformen mit Hilfe eines Rasters formaler Begriffsbildungen auf der Ebene einer „Meta-Sprache“, einer wissenschaftlichen Fachsprache jenseits religiöser Rede.

An dieser Stelle ist jedoch darauf zu achten, dass wir nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. Die Feststellung, dass es sich beim Religionsbegriff um ein wissenschaftliches Konstrukt handelt, besagt nun nicht, dass wir es mit einer bloßen Fiktion zu tun hätten, die in der Realität keine Entsprechung fände. Vielmehr schlägt sich „Religion“ nicht nur in unserer Alltagssprache nieder, sondern findet beispielsweise in Recht und Gesetzgebung als Gegebenheit ihre Beachtung. Religion ist damit mehr als nur Schall und Rauch – sie ist eine soziale Realität, ein spezifischer Kommunikationsprozess, der Wirklichkeiten schafft und durch soziale Handlungen selbst reale Gestalt gewinnt. Wir müssen uns allerdings der Tatsache bewusst sein, dass „Religion“ sowohl hinsichtlich inhaltlicher Bestimmungen als auch im Blick auf ihre Funktionen gegenwärtig einem rapiden Wandel und tiefgreifenden Veränderungen unterworfen ist. Politische Religion, Sport als Religion, Religion in der populären Kultur, Religion und Medien, neue Religiosität, *New Age* usw. wären einige der Schlagworte, die einen solchen Wandel anzeigen. Diese Umbrüche könnten uns nötigen, nach einem neuen Religionsbegriff zu suchen, der die veränderte Situation in angemessener Weise reflektiert.

die Realität
der Religion

III. Religionsgeschichte

Die Religionswissenschaft als akademische Disziplin steht auf zwei Säulen: der *Historischen Religionswissenschaft* oder *Religionsgeschichte*, und der *Systematischen Religionswissenschaft*, auch *Vergleichende Religionswissenschaft* genannt. Diese Unterscheidung geht auf den Religionswissenschaftler Joachim Wach (1898–1955) zurück, der bereits 1924 vorgeschlagen hatte, das Fach entsprechend zu gliedern. Heute wie damals bezieht sich die Unterscheidung dabei auf zwei Teilgebiete der Religionswissenschaft, nicht auf zwei Fächer. Dieser Hinweis ist wichtig, da die Religionswissenschaft als akademische Disziplin unter verschiedenen Namen geführt wird: Wo sie in theologischen Fakultäten angesiedelt ist, heißt sie nicht selten „Religionsgeschichte“. Das bedeutet allerdings nicht, dass dort nur Historische Religionswissenschaft betrieben würde. Hier wie andersorts arbeiten die meisten Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler in beiden Sektoren des Faches.

1. Religionsgeschichte als Fremdbeschreibung

Die Historische Religionswissenschaft zielt darauf, die geschichtlichen Entwicklungen von einzelnen Religionen bzw. innerhalb derselben nachzuzeichnen. Religionsgeschichte ist also zunächst „Arbeiten am Besonderen“ (11: 35), wobei die ganze Vielfalt der Religionen zum Gegenstand des Interesses werden kann: Lehre und Glaubenspraxis, Brauchtum und Organisationsgestalt, die Ausformung von Traditionen innerhalb der Religion wie ihre Beziehung zu anderen Religionen. Dabei bedient sich die Religionsgeschichte der üblichen historisch-kritischen Methoden und sucht die Unterstützung von benachbarten Wissenschaften wie Psychologie, Soziologie, Ethnologie etc. Unter formalen Gesichtspunkten lässt sich die Religionsgeschichte nochmals unterteilen in *Allgemeine*, *Besondere* und *Spezielle Religionsgeschichte*. Die *Allgemeine Religionsgeschichte* ist bemüht, wie schon der Name sagt, die Gesamtheit der Religionen in ihrer historischen Dimension in den Blick zu nehmen und darzustellen. In der *Besonderen Religionsgeschichte* geht es um die Darstellung des historischen Werdens und Wachsens einer Religion, also um die Geschichte beispielsweise des Hinduismus oder des Judentums. Die *Spezielle Religionsgeschichte* wiederum richtet ihren Blick auf die Geschichte einzelner Elemente entweder innerhalb einer bestimmten Religion oder im Zusammenhang einer mehrere Religionen übergreifenden religiösen Tradition. Beispiele für Ersteres wären etwa die historischen Entwicklungen der islamischen Engelslehre oder der buddhistischen Ethik, Beispiele für Letzteres die geschichtlichen Ausprägungen der Gestalt Abrahams in Judentum, Christentum und Islam, oder die unterschiedliche Entfaltung der *karma-*

Allgemeine,
Besondere
und Spezielle
Religionsgeschichte

Vorstellungen in hinduistischen, jainistischen und buddhistischen Traditionen.

So sehr die Religionswissenschaft versuchen sollte, das Selbstverständnis der Angehörigen einer untersuchten Religionsgemeinschaft „von innen her“ nachzuvollziehen, so deutlich muss sie auch darum bemüht sein, zwischen zwei Ebenen strikt zu unterscheiden: zwischen Selbstbeschreibung und Darstellung, zwischen „Glaubenssätzen“ und dem Zitieren dieser Glaubenssätze, zwischen religiösem und religionswissenschaftlichem Diskurs.

Selbstbeschreibung
und
Fremddarstellung

Der Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith hat einmal gefordert: „Es kann kein religionswissenschaftliches Untersuchungsergebnis Gültigkeit besitzen, wenn es nicht von Anhängern der betreffenden Religion anerkannt werden kann“ (66: 87). Eine solche Forderung ist aus verschiedenen Gründen äußerst problematisch. Die größte Schwierigkeit besteht darin, dass dann zwischen religiöser und religionswissenschaftlicher Begrifflichkeit nicht mehr klar unterschieden werden könnte. Religiöse Begriffe würden zu religionswissenschaftlichen *Termini technici* werden und in ihrem neuen Verwendungszusammenhang unerkannt die Wertungen ihres ursprünglichen, religiösen Kontextes einbringen.

Das lässt sich besonders gut am Beispiel negativer Wertungen zeigen: Begriffe wie „Sekte“, „Magie“, „Aberglaube“ usw. sind als religionswissenschaftliche Termini im Grunde nicht zu verwenden, da sie stark von ihrer christlich-theologischen Herkunftsgeschichte geprägt sind, wo sie als apologetische Kampfbegriffe dienten und z. T. noch dienen. Manchmal lässt es sich allerdings nicht vermeiden, dass solche Kategorien auch in die religionswissenschaftliche Terminologie Aufnahme finden – so z. B. „Synkretismus“ oder „Bekehrung“. In diesem Falle ist es umso wichtiger, zwischen ihrem ursprünglichen, theologischen und dem neuen, religionswissenschaftlichen Verwendungszusammenhang zu unterscheiden. Ziel ist es ja, eine religionswissenschaftliche Begrifflichkeit – eine „Metasprache“ – zu entwickeln, die nicht mehr an spezifische religiöse Traditionen rückgebunden ist und in deren Sinne Wertungen vornimmt.

Ähnlich wie der Begriff „Religion“ gehört auch der Terminus „Religionsgeschichte“ in den Horizont der europäischen Geistesgeschichte: Bis ins 17. Jh. hinein bezog er sich alleine auf die jüdisch-christliche Religionsgeschichte; für die Beschreibung von Religionen außerhalb dieser Tradition dienten geographische, kulturgeschichtliche oder andere Kategorien. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde der Begriff dann auch auf außerchristliche Religionen angewandt. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch entwickelte er sich zum *Terminus technicus*, der eine wissenschaftliche Disziplin bezeichnete. Er konkurrierte dabei mit anderen Begriffen wie „Religionswissenschaft“ oder „Vergleichende Religionsforschung“, mit denen er bis in die Gegenwart synonym gebraucht wird. Die Bezeichnung „Religions-Geschichte“ suggeriert dabei, dass es um die Beschreibung von Religionen in der Vergangenheit gehe. Tatsächlich wurde und wird Religionsgeschichte an vielen Universitäten häufig auch in diesem Sinne betrieben – so etwa an Forschungseinrichtungen, die sich mit altorientalischer Religionsgeschichte beschäftigen. Doch „Geschichte“ ist

Teilgebiet der
Religionswissen-
schaft