

## **Was ist „Religion“?**

### **Eine Einführung in unser wissenschaftliches Reden über Religion**

Joachim Heil

#### **Zusammenfassung**

Der Artikel gibt eine Einführung in unser wissenschaftliches Reden über Religion. Es wird deutlich, vor welche Schwierigkeiten sich die Wissenschaften im Hinblick auf die Bestimmung eines alle Religionen umfassenden, über-historischen Begriffs von Religion gestellt sehen. Denn funktionalistische und substanzialistische Religionstheorien greifen bei der Bestimmung von Religion entweder zu kurz oder zu weit, um daraus einen wissenschaftlich allgemein anerkannten Begriff von Religion in der modernen Kultur gewinnen zu können. Entsprechend erweist es sich als äußerst schwierig, sich wissenschaftlich mit einem Untersuchungsobjekt zu befassen, das sich nicht definieren und entsprechend auch nicht klar abgrenzen lässt. Doch gibt es in der Religionswissenschaft gegenwärtig Versuche, einen allgemein anerkannten wissenschaftlichen Zugang zu Religion und Religionen zu gewährleisten, indem Religion als „offenes Konzept“ bestimmt wird, das ein ganzes Bündel von Bestimmungen funktionaler und inhaltlicher Art umfasst.

#### **Schlüsselwörter**

Ethnologie, Phänomenologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Soziologie, Theologie

#### **Abstract**

##### **What is „religion“? – An introduction to the way scholars talk about „religion“**

The article shows the way scholars talk about religion. Trying to define a comprehensive, meta-historical definition of religion the difficulties become obvious scientific scholars be faced with. Many of scholarly and academic attempts to define or to describe religion can be classified into one of two types: functional or dependence causing matter. Even though both types can be valid none of them seem to cause or achieve a comprehensive definition of religion in coeval culture accepted by all applied sciences. The contemporary Study of Religions is trying to avoid the problems connected to functional or dependence causing matter theories by defining religion as an “open concept” which includes a bundle of functional and dependence causing matter provisions.

#### **Keywords**

Ethnology, Phenomenology, Philosophy of Religions, Psychology of Religion, Study of Religions, Sociology, Theology

### **1 Einleitung: Problemstellung und Fragestellung**

Sucht man in wissenschaftlichen Handbüchern nach einer geeigneten Definition des Begriffes ‚Religion‘, so wird man weniger auf Begriffs-Erklärungen, als vielmehr auf begriffliche Festlegungen geführt. Dabei wird

schnell deutlich, dass sich ‚Religion‘ gegenüber einer wissenschaftlich eindeutigen begrifflichen Vereinnahmung verweigert.

Die Gründe für das Fehlen einer wissenschaftlich allgemein anerkannten Definition des Begriffs ‚Religion‘ sind vielschichtig. Sie reichen von der Vielfalt der historisch gewordenen Formen der Religion und sonstigen insbesondere gemäß der Neustil-Phänomenologie als ‚religiös‘ anzusprechenden Phänomenen des popkulturellen Raumes über die Vorverständnisse von ‚Religion‘, die in jeden Definitionsversuch einfließen, bis hin zu den unterschiedlichen Perspektiven, von denen aus Religion beschrieben wird.

Darüber hinaus wird der Begriff ‚Religion‘, dessen Wortherkunft nicht eindeutig zu bestimmen ist (s.u. Kapitel 2.2), in (Religions-)Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft (einschließlich Religionssoziologie, Religionsphänomenologie und Religionspsychologie) in teilweise erheblich voneinander divergierenden Bezügen und Kontexten verwendet, wobei auch die Grenzen zu verwandten Feldern, wie etwa in praktischer Hinsicht zu Weltanschauung oder Moral, meist fließend und nicht eindeutig zu bestimmen sind.

Letztlich führen die oben genannten Gründe zu der tieferliegenden Problematik, dass sich nicht problemlos entscheiden lässt, was nun eigentlich genau der wissenschaftlich zu untersuchende Gegenstand ‚Religion‘ überhaupt ist und anhand welcher Phänomene er untersucht werden kann. ‚Religion‘ als solche bekundet sich damit auf den ersten Blick zunächst als ein wissenschaftliches Postulat oder Desiderat.

Insofern ist es nicht nur schwierig, sondern vielmehr unmöglich, vom Standpunkt einer Einzelwissenschaft aus – etwa der Philosophie oder der Psychologie – einen positiven Begriff von ‚Religion‘ in der modernen Kultur gewinnen zu können, wie es andererseits aber auch unkritisch erscheinen sollte, bestimmte begriffliche Festlegungen unreflektiert zu übernehmen und Begriffe nach theologischen oder in weitestem Sinne empirischen Vorgaben unkritisch deuten zu wollen. Dementsprechend erscheint es ratsam, sich zunächst einmal – an dieser Stelle zumindest in Grundzügen – Klarheit darüber zu verschaffen, welche Probleme der Religionsbegriff im wissenschaftlichen Diskurs aufwirft und welche Lösungen angeboten werden. Denn nicht zuletzt ist es äußerst schwierig, sich wissenschaftlich mit einem Untersuchungsobjekt zu befassen, das sich nicht definieren und entsprechend auch nicht klar abgrenzen lässt. Insofern sollte die uns leitende Frage lauten: Wie reden wir in den wissenschaftlichen Theorien über Religion und Religionen?

## **2 Auf der Suche nach einer wissenschaftlichen Definition von ‚Religion‘**

### **2.1 Religion als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung**

Auch wenn es gegenwärtig an einer allgemein anerkannten Definition des Begriffs ‚Religion‘ mangelt, heißt dies ja nicht, dass ‚Religion‘ eine bloße Fiktion sei, der in der Realität nichts entsprechen würde. ‚Religion‘ schlägt sich nicht nur in unserer Alltagssprache nieder und scheint das Alltagsverständnis vieler Menschen zutiefst zu bestimmen, sondern findet darüber hinaus auch in Recht und Gesetzgebung als Gegebenheit ihre Beachtung.

Beispiele hierfür bieten insbesondere die religionsrechtlichen Konflikte und Auseinandersetzungen um religiöse Symbole. Für den evangelischen Systematiker und Ethiker Friedrich Wilhelm Graf ergibt sich in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, „alte normative Fragen nach der Unterscheidung von humaner Religion und barbarisierenden Glaubensmächten“ neu zu stellen (Graf 2007, 67). Denn gerade im zivilgesellschaftlich-

politischen Raum zeige sich, „dass überkommene Mechanismen der institutionellen Differenzierung von politischer und religiöser Ordnung den konfliktreichen Pluralisierungsschüben im religiösen Feld nicht mehr gerecht werden“ (Graf 2007, 54).

Religion ist also durchaus „eine soziale Realität, ein spezifischer Kommunikationsprozess, der Wirklichkeiten schafft und durch soziale Handlungen selbst reale Gestalt gewinnt“ (Hock 2008, 21). Religion gehört zu den „Kulturgütern“ (RGG, IV, 1930, Sp. 1862) und „ist, was immer sie sonst sein mag, menschliche Lebensform“ (Brunner 1927, 6).

Erst aber als reale Gestalt gewordener Ausdruck kann Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden. Denn „rein als tatsächliche Erscheinung genommen, ist ... die Religion ein der Betrachtung und darum auch der wissenschaftlichen Feststellung unterbreiteter Gegenstand, dessen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten aufgezeigt und beschrieben werden können, abgesehen davon, ob Gott und das Jenseits ... als objektiv erkennbar angesehen werden oder nicht“ (RGG, IV, 1930, Sp. 1878).

Hier werden wir auf die bemerkenswerte Tatsache geführt, dass Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und Beschreibung werden kann, unabhängig davon, ob den im als ‚religiös‘ interpretierten Verhalten intendierten ‚Gegenständen‘ – insbesondere ‚Gott‘ – Wirklichkeit zukommt oder nicht.

Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion bildet also die Religion als kulturelle Erscheinung bzw. als ein im Umkreis des menschlichen Geistes vorkommendes Phänomen.

Auch wenn in den verschiedenen empirisch orientierten Wissenschaften, die sich mit dem Untersuchungsobjekt ‚Religion‘ befassen, keineswegs übersehen wird, dass religiöses Tun den Charakter der Intentionalität trägt, der Mensch also in der Religion nach Übermenschlichem strebt, so gilt doch die Aufmerksamkeit primär der Untersuchung des religiösen Verhaltens und der Frage nach subjektiven Sinndeutungen innerhalb eines gegebenen zeitlichen und räumlichen Kontextes; eine Fragestellung, an der nicht zuletzt auch die moderne Religionspsychologie ansetzt. Die Auseinandersetzung mit den ‚Gegenständen‘ der Religion scheint man dagegen lieber weitgehend den Theologen zu überlassen.

Nimmt man in diesem Zusammenhang den Namen ‚Theologie‘ rein von seiner etymologischen Deutung als „Begriff“ oder „Lehre von der Gottheit“ (vgl. Augustinus, de civ. Dei. VIII, 1) und entwickelt ein sehr dezidiert theologisches Verständnis von ‚Theologie‘ im Sinne von ‚Gottesgelehrsamkeit‘, so hat es die Theologie in der Tat primär mit dem zu tun und hebt von dem an, worauf sich das religiöse Verhalten richtet: mit Gott.

Auf ein solch enges Verständnis von Theologie will sich die moderne christliche Theologie von ihrem Selbstverständnis her allerdings nur noch selten eingeschränkt sehen.

„Der Theologie geht es ... weniger um Gottes Wesen, Eigenschaften und Handeln als um die Vorstellungen, die Menschen über Gott entwickelt haben und noch machen. Das Gottesbild der Glaubenden ist Gegenstand der Theologie, und alles, was daraus folgt: das Denken und Handeln der einzelnen Christen und der Kirche in ihrer Gesamtheit in Geschichte und Gegenwart“ (Jung 2004, 77).

Da in der Theologie allerdings die Reflexion eines Inhaltes einer Religion unter der Voraussetzung der Anerkennung der heiligen Schriften, der Traditionen und der Äußerungen von Autoritäten einer bestimmten Reli-

gion als Erkenntnisquelle geschieht, wird die logische Abhängigkeit theologischer Begründungen und Geltungsansprüche von bestimmten religiösen Überzeugungen deutlich.

Ohne aus dem Blick zu verlieren, dass Theologie und Religionswissenschaft sich nicht ineinander überführen oder vollständig voneinander trennen lassen, sondern vielmehr durchaus Berührungspunkte aufweisen, schlägt Fritz Stolz (1988) hinsichtlich der verschiedenen Zugangsweisen zur Thematik ‚Religion‘ die Unterscheidung zwischen einem „Durchdenken der Religion ‚von innen““ (in Theologie, Missionstheologie, Dialogtheologie und Theologie der Religionen) und einem „Durchdenken der Religion ‚von außen““ (der Religionswissenschaft) vor, wobei diese ‚Binnenperspektive‘ der Theologen keineswegs gegen die Wissenschaftlichkeit ihrer Bemühungen spricht (vgl. Jung 2004, 76–78).

Als Kernproblem der modernen Religionsphilosophie betrachtet dagegen W. Löffler die Frage, „welche Argumente [es] für und wider die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen ... gibt“ und „welche Art von Erklärungen Religionen eigentlich anbieten, was eine ‚religiöse Weltanschauung‘ ist und welchen Sinn Argumente in diesem Zusammenhang überhaupt haben“ (Löffler 2006, 27–28).

Auch wenn die Religionsphilosophie insbesondere hinsichtlich ihres Auftretens doch historisch immer an die Existenz bestimmter Religionen – insbesondere an das Christentum – gekoppelt war, so fordert W. Löffler doch, dass die Religionsphilosophie „von ihren Begründungen und Geltungsansprüchen her ... *logisch unabhängig* von bestimmten religiösen Überzeugungen sein sollte“ wie auch dasjenige, „was als Prämisse in religionsphilosophische Überlegungen eingeht, ... idealer Weise für Menschen beliebiger weltanschaulicher Prägung akzeptabel sein [sollte], unabhängig insbesondere von der Anerkennung bestimmter religiöser Schriften, Traditionen, Äußerungen von Autoritäten etc. als Erkenntnisquelle“ (Löffler 2006, 34).

Zwar weist auch Bernhard Welte von Seiten der christlichen Religionsphilosophie darauf hin, „daß die Religion – wie sehr sie auch aus eigenem Ursprung leben mag ...– sich doch vollzieht als ein *menschliches Geschehen* und als eine *Form des menschlichen Lebens und Daseins*“ (Welte 1978, 22). „Aber“, so B. Welte, „immer ist es so, daß innerhalb der religiösen Daseinsweise des Menschen Gott oder das Göttliche die primäre und fundierte Größe des ganzen Verhaltens ist“ (Welte 1978, 29). Entsprechend sei aus christlicher Perspektive „in der Religionsphilosophie, wiewohl oder vielmehr gerade weil es sich um den Menschen, nämlich um die religiöse Daseinsweise des Menschen, handelt, von mehr zu reden als nur vom Menschen. Es ist sogar *zuerst* vom Anderen des Menschen, vom Göttlichen, zu sprechen“ (Welte 1978, 29–30).

B. Welte geht es dabei, nicht zuletzt im Anschluss an Thomas von Aquin, wesentlich um „Religion als Beziehung zu Gott“ (Welte 1978, 28), wobei er immer wieder darauf hinweist, dass der Glaube an Gott seinen Ausgang nicht beim Menschen nimmt, sondern fundierend für den Glauben vielmehr Gott sei. (vgl. hierzu auch Lenz 1994).

Die Frage ist nun allerdings, vor welche Probleme im Hinblick auf einen positiven Begriff von ‚Religion‘ in der modernen Kultur sich eine philosophische Reflexion gestellt sieht, der es um mehr geht, als das ‚bloße Faktum Religion‘.

Die etymologischen Deutungen des Begriffs ‚Religion‘ im Sinne von ‚religio‘ führen auf diese Problematik hin.

## 2.2 Etymologische Annäherung an den Begriff ‚Religion‘

Thomas von Aquin führt in einem seiner Hauptwerke, der *Summa theologiae*, drei Bedeutungen von ‚religio‘ an, deren erste ‚religio‘ von ‚relegere‘ (‚wieder durchgehen‘) herleitet:

„*Religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus*“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Gemäß dieser antiken Etymologie ist im Anschluss an Cicero (De natura deorum, II 28, 72) der ‚religiosus‘ derjenige, der immer wieder vornimmt und immer wieder durchgeht, was zur Verehrung des Göttlichen gehört. Dabei geht es allerdings nicht um die individuelle Gottesverehrung oder um einen persönlichen Glauben an einen Gott, sondern – dem römischen Rechtsbewusstsein entsprechend – um die beharrliche Beobachtung und gewissenhafte Beachtung der kultischen Verpflichtungen.

Diese ältere Etymologie wird unter dem Einfluss des Christentums unzureichend, insofern nun neben die kultische Beziehung zu Gott die als wesentlicher geltende personale Beziehung des Menschen zu ihm tritt. Die unter christlichem Einfluss sich einstellende Akzentverschiebung drückt sich in der Herleitung des Wortes ‚religio‘ von ‚re-eligere‘ (‚wieder wählen‘) aus:

„*Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei*“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Indem wir uns gemäß dieser Etymologie – die Thomas von Aquin auf Augustinus (de civ. Dei. X, 3)<sup>1</sup> zurückführt – für Gott, den wir vernachlässigt und verloren haben, nicht bloß entscheiden, sondern *wieder-entscheiden* müssen, erweist sich Religion als Wiederherstellung des ursprünglichen Gottesverhältnisses.<sup>2</sup>

In einer dritten Deutung wird ‚religio‘ von ‚religare‘ (‚rück-binden‘) hergeleitet:

„*Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., religet nos religio uni omnipotenti Deo*“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Auch hier beruft sich Thomas von Aquin auf Augustinus (de vera rel. 55, 111), für den sich der durch die Sünde von Gott losgerissene Mensch in der *wahren Religion* durch Wiederversöhnung *zurück*-bindet.

Nun können allerdings für den katholischen Theologen Hans Zirker die angeführten etymologischen Deutungen – ganz abgesehen davon, ob diese zutreffen oder nicht – die Bedeutung von ‚Religion‘ nicht ausmachen, bestenfalls assoziativ erhellen, da sie auf spezifische kulturelle Verwurzelungen des Wortes und das Problem seiner äquivalenten Übertragbarkeit in andere Sprachen und religiöse Kontexte verweisen.<sup>3</sup>

In ähnlicher Weise argumentiert W. Löffler von religionsphilosophischer Seite aus, wenn er darauf hinweist, dass das Wort ‚religio‘ in seiner etymologischen Deutung einen Bereich des Religiösen bezeichnet, „der vom sonstigen Denken und Handeln der Menschen sowie von sonstigen sozialen Ordnungen relativ abgrenzbar ist“ (Löffler 2006, 11). Diese ‚Abtrennbarkeit‘ prägt nicht zuletzt bis heute unser westliches Denken, „obwohl in vielen anderen Sprachen nicht einmal ein Wort für einen solchen abgrenzbaren Bereich des Religiösen exi-

stiert“ (ebd.).<sup>4</sup> Je stärker also eine Kultur religiös geprägt ist, „umso schwerer ist die Abgrenzung von ‚Religion‘ (in unserem abendländischen Sinne) und sonstigen Bestandteilen der Kultur möglich“ (Löffler 2006, 11).

Auch dass sich das Christentum als ‚Religion‘ bezeichnen konnte wurde ihm entsprechend der etymologischen Akzentverschiebung in sekundärer Begrifflichkeit nur möglich, „indem es die ‚wahre Religion‘ von der ‚falschen‘ unterschied, sie mit dem eigenen Glauben identifizierte und damit den Anschein einer Verallgemeinerung des Begriffs verhinderte“ (Zirker 1999/2004, 1).

Zwar erkennt der Existenzphilosoph W. Weischedel hinter den drei gegebenen Deutungen – der beharrlichen Sorgfalt im kultischen Dienst, der wieder-holenden Wahl des Verlorenen, der Rückbindung – die Gemeinsamkeit: „daß der Begriff der Religion vom Tun des Menschen her gedacht ist“ (Weischedel, 1971–1972/1998, 9). Der bis in die Gegenwart anhaltende Streit um eine zutreffende Ableitung des Begriffs ‚religio‘ zeigt allerdings, „dass die Bestimmung des Religionsbegriffs nicht im Sinne einer objektiven, ‚gegebenen‘ Definition möglich ist, sondern an einen besonderen historisch-kulturellen Kontext gebunden bleibt“ (Hock 2008, 11).

### 2.3 ‚Religion‘ als ‚Hinordnung auf Gott‘

Auch Thomas von Aquin entscheidet sich allerdings letztlich für keine der drei angeführten Deutungen, sondern weist darauf hin, dass die Religion eine *Hinordnung* des Menschen *auf Gott* (*ordinem ad deum*) mit sich bringt:

„Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum“ (Summa theologiae, II. II. q. 81 a. 1 c).

Entsprechend diesem Hinweis reicht es auch für W. Weischedel aus existenzphilosophischer Perspektive – ähnlich wie für B. Welte aus christlicher Sicht – ganz allgemein nicht hin, bei der Untersuchung religiösen Verhaltens als eines subjektiven Vorganges stehen zu bleiben. Eine solche Untersuchung kann „zwar interessante Ausblicke auf die Art verschaffen, wie Menschen sich auf Gott richten; aber sie verstellt, wenn man bei ihr beharrt, die Möglichkeit, nach Wahrheit und Wirklichkeit des in solchem Verhalten Intendierten auch nur zu fragen“ (Weischedel 1971–1972/1998, 11).<sup>5</sup>

Dabei sieht sich allerdings eine „Philosophische Theologie als Reden von Gott“, soll ihr Begriff nicht rein formal bleiben, bereits im Rahmen der abendländischen Tradition nicht nur einer Wirrnis unterschiedlicher, oftmals einander entgegengesetzter Begriffsbestimmungen des Gebrauchs des Wortes ‚Gott‘ gegenüber, sondern einer ebenso vielfältigen Verwendung des Ausdrucks ‚Theologie‘.

Dass jegliche Versuche, das ‚Wesen‘ der Theologie zu fassen, in eine unüberschaubare Mannigfaltigkeit von Begriffsbestimmungen führt, hängt für W. Weischedel zum einen daran, dass ‚Theologie‘ „als ein Tun des Menschen ein geschichtliches Phänomen ist und daher in eins mit den Wandlungen des Menschen sich ihrerseits wandelt, zum anderen, daß ihr Gegenstand, Gott, offenbar ... keine eindeutige, ein für allemal gültige Umgrenzung duldet, sondern je nach der Weise, in der er erfahren wird, eine je begriffliche Auslegung fordert“ (Weischedel, 1971–1972/1998, 12). Dieser Problematik, die dahin führt, dass sich die Theologie – wie im Übrigen auch die Philosophie – vor die Notwendigkeit gestellt sieht, ihre ‚Gegenstände‘, und damit einhergehend auch sich selbst ständig neu bestimmen und hermeneutisch neu einholen zu müssen, entkommt man auch dann nicht, wenn man sich auf jene theologischen Gehalte beschränkt, die ohne Glaubenzustimmung,

allein durch Anwendung der allgemeinen menschlichen Vernunft einsehbar sind, man also ‚Philosophische Theologie‘ im weiteren Sinn betreibt.<sup>6</sup>

Abgesehen von diesen Schwierigkeiten, vor der sich nicht nur eine ‚Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus‘ (Salaquarda 1971) gestellt sieht, gibt Hans Zirker (1999/2004) ganz allgemein zu bedenken, wie problematisch der Religionsbegriff ohnehin wird, wenn er sich an der letzten Bezugsgröße religiöser Akte auszurichten versucht. Zum einen ließe sich gar nicht behaupten, dass Religion schlechthin eine *Hinordnung auf Gott* bzw. *Beziehung des Menschen zu Gott* sei, „falls man dem Selbstverständnis der Religionen gerecht werden will“. Zum anderen erscheinen zwar – gegenüber dem Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ – ‚das Absolute‘, ‚die Transzendenz‘, ‚das Unendliche‘, ‚der letzte Grund‘, ‚das Heilige‘ in ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit eher geeignete Elemente eines allgemeinen Religionsbegriffs. (Zum Begriff des ‚Heiligen‘ s.u. Kapitel 3.1.2) „Doch wird dieser bei solch vagem Ansatz durch jede weitere phänomenologische Bestimmung in seinem Bedeutungsinhalt und -umfang wieder eingeschränkt“ (Zirker 1999/2004, 2).

Noch fragwürdiger erscheint es, „Religion‘ als ‚Ergriffensein von unbedingtem Sinn und Wert‘ oder vom ‚Geheimnis des Lebens‘ zu verstehen, weil dann entgegen bewährtem Sprachgebrauch selbst Positionen der ausdrücklichen Ablehnung von Religion unter diesen Begriff subsumiert werden können“ (ebd.).

Bei der Suche nach einer allgemeinen Definition von ‚Religion‘ sieht man sich also unweigerlich dem Problem gegenüber, dass unser Begriff ‚Religion‘ entweder zu eng oder zu weit sein wird, um das zu erfassen, was in anderen religiösen und kulturellen Kontexten mit Begriffen beschrieben wird, die unserem Religionsbegriff (möglicherweise eben nur vermeintlich) zu korrespondieren scheinen.<sup>7</sup> Diese Aporie begründet sich darin, dass unser Begriff von ‚Religion‘ an die abendländische Kultur- und Geistesgeschichte verwiesen bleibt, wir aber gleichzeitig bemüht sind, mit diesem Begriff – als einem Allgemeinbegriff – auch entsprechende Phänomene außerhalb unseres historisch-kulturellen Kontextes in angemessener Weise zu erfassen. Doch gibt es Versuche, das Untersuchungsobjekt ‚Religion‘ klar abzugrenzen, das allen Religionen ‚Gemeinsame‘ zu identifizieren und begrifflich als ‚Religion‘ zu bestimmen.

### **3 Substantialistische und funktionalistische Ansätze einer Definition von ‚Religion‘**

Im Hinblick auf eine Definition von ‚Religion‘ geht das wissenschaftliche Verständnis vornehmlich in zwei Richtungen: in die Richtung einer Definition von ‚Religion‘ im Sinne eines substantialistischen bzw. substantiellen (oder gar essentialistischen) Verständnisses und in die Richtung einer Definition im Sinne eines funktionalistischen bzw. funktionalen Verständnisses von ‚Religion‘. Wobei anzumerken ist, dass eine solche Einteilung in ‚funktionalistische‘ und ‚substantialistische‘ Definitionen zur Orientierung zwar theoretisch gerechtfertigt ist, ihr angesichts der Vielfalt dessen, was Religion genannt wird, allerdings eine „primär heuristische Bedeutung“ (Figl 2003, 75) zukommt.<sup>8</sup>

#### **3.1 Substantialistische Ansätze**

##### **3.1.1 Religion als Glaube an ‚Gott‘, ‚Götter‘ und ‚übernatürliche Wesen‘**

Substantialistische Ansätze sind weitgehend darum bemüht, das ‚Gemeinsame‘ der ‚Religion‘ in bestimmten Inhalten bzw. in einer gemeinsamen ‚Substanz‘ aufzufinden.

So definiert der erste Lehrstuhlinhaber für Anthropologie an einer britischen Universität Edward Burnett Tylor (1832–1917) bereits Ende des 19. Jahrhunderts ‚Religion‘ als „Glaube an geistige Wesen“ (Tylor 1871/1873,

Bd. 1, 418). (Zu Tylors Religions-Theorie s.u. Kapitel 4.1) Ebenfalls in dieser Tradition stehend, bestimmt der Religionssoziologe Milford E. Spiro fast hundert Jahre nach Tylor Religion noch „as ‚an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings‘“ (Spiro 1966, 96). Auch der Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski entscheidet sich im Rahmen seiner Definition von Religion für die Annahme einer wesentlich personal gefassten Gottesvorstellung: „Religion ist ein unableitbares Urphänomen, eine Größe *sui generis*, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestationen der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner *Richtung auf das Unbedingte*“ (Lanczkowski 1980, 33f.).

Hinsichtlich substanzialistischer Religionsdefinitionen wurde immer wieder die Kritik vorgebracht, dass nicht alle Religionen so etwas wie ‚Gott‘, ‚göttliche‘ oder ‚übernatürliche Wesen‘ kennen, wobei meist auf den frühen Buddhismus verwiesen wird.<sup>9</sup>

Andere substanzialistische Ansätze suchen diese Schwierigkeit zu vermeiden, indem sie eine abstraktere, unbestimmtere Grundgegebenheit als Inhalt bzw. als das „Wesen“ von Religion bestimmen. Ein prominentes Beispiel hierfür bietet der Begriff ‚des Heiligen‘.<sup>10</sup>

### 3.1.2 Das Heilige als grundlegende Kategorie von ‚Religion‘

Taucht der Begriff des ‚sacré‘ erstmals 1898 in dem Aufsatz *De la Définition des phénomènes religieux* des Soziologen und Ethnologen Émile Durkheim (1858–1917) auf, so beginnt Nathan Söderblom (1866–1931) seinen Artikel zu ‚Holiness‘ in der *Encyclopedia of Religions and Ethics*:

„Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of god“ (Söderblom 1913, 731).

Fast zeitgleich definiert der evangelische Theologe, Religionswissenschaftler und Phänomenologe Rudolf Otto (1869–1937) entgegen biologistischen und evolutionistischen Entwicklungstheorien ‚das Heilige‘ als grundlegende Kategorie, mit der der geistige Grund von Religion erfasst wird, wobei er das ‚Numinose‘ als den zentralen Gegenstand und eigentlichen Inhalt des Heiligen bestimmt. (Zu Ottos Ansatz s.u. Kapitel 4.3)

Auf die Frage, was Religion sei, antwortet der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Gustav Mensching noch Mitte des 20. Jahrhunderts in enger Anlehnung an R. Otto, Religion sei, entgegen sozialwissenschaftlich-funktionalistischen Erklärungen, etwas *sui generis*, eine *Erfahrung des Heiligen*:

„Religion ist die erlebnishafte Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ (Mensching 1954/2002, 191; vgl. RGG, V, 1961, Sp. 961).

An dem Versuch, ‚das Heilige‘ zum zentralen Begriff der Religionsdefinition zu erheben, wurde vielfach Kritik geübt; nicht zuletzt, da der Begriff seit seinem erstmaligen Auftauchen bei Émile Durkheim über Rudolf Otto bis hin zu seiner Verwendung in den Schriften des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade (1954/1998; 1957/2008) unterschiedliche sprachliche Bedeutungen besitzt. Entsprechend kommt der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert zu dem Ergebnis, dass bis „heute weitgehend unklar ist, was gemeint ist, wenn wir vom Heiligen, Heiligkeit oder Sakralität reden ... Wer Religion durch das Heilige definiert, so könnte man einwenden, tut nichts anderes als eine Unbekannte durch eine andere zu ersetzen“ (Seiwert 2002, 246).



Nicht zuletzt aufgrund der Komplexität der mit dem Begriff ‚des Heiligen‘ verbundenen theoretischen und methodischen Probleme bleibt es strittig, ob substanzialistische Religionsdefinitionen die Pluralität der religiösen Konzepte in anderen Kulturen (und in der Gegenwart) erfassen können (vgl. Hock 2008, 16).

Die Probleme substanzialistischer Ansätze scheinen sich allerdings umgehen zu lassen, wenn nicht gefragt wird, was Religion ist, sondern, welche Funktionen sie erfüllt. Insofern gilt es gemäß den funktionalistischen Ansätzen, die verschiedenen Religionen auf gemeinsame Strukturen und Funktionen hin zu untersuchen.

### 3.2 Funktionalistische Ansätze

Im Zusammenhang ‚klassischer‘ funktionalistischer Modelle ist zunächst der Hauptvertreter des ethnologischen Funktionalismus Bronislaw Malinowski (1884–1942) zu nennen, der neben Max Weber (1864–1929) und Émile Durkheim meist als Begründer der Religionssoziologie genannt wird.

Beschreibt Sigmund Freud in seiner Schrift *Die Zukunft einer Illusion* von 1927 Religion als kollektiv-zwangsgeneigt praktizierte Form der Flucht aus der Wirklichkeit und als entbehrliche Illusion und Ausdruck von Infantilität, so enthält sich Malinowski solcher vorschnellen Wertungen. Für Malinowski (1931/1979) wird Religion nicht aus Spekulation und Illusion heraus geboren,

„but rather out of the real tragedies of human life, out of the conflict between human plans and realities ... The existence of strong personal attachments and the fact of death, which of all human events is the most upsetting and disorganizing to man's calculations, are perhaps the main sources of religious belief.“

Für Malinowski ist Religion notwendig, um die niederschmetternde, lähmende Vorahnung von Tod, Unheil und Schicksal zu überwinden, darin liegt für Malinowski aus sozialanthropologischer Perspektive die Funktion von Religion.

Gegen wertend-funktionalistische Ansätze, wie sie insbesondere bei Marx und Freud zu finden sind, opponiert gegenwärtig der Philosoph, Theologe und Soziologe Hermann Lübbe. Diese und ähnliche Theorien hätten sich sowohl der Thematisierung der Unverfügbarkeit unserer Lebensvoraussetzungen selbst verweigert als auch der Unvermeidlichkeit, dass Menschen sich zum Faktum der Unverfügbarkeit von Lebensvoraussetzungen verhalten müssen. Religion sei eben nicht ein Vermeinen oder Tun ‚stattdessen‘, sondern „lebensnotwendige Kultur der Anerkennung der Unverfügbarkeiten des Lebens einschließlich der Unverfügbarkeit des Lebens selbst“ (Lübbe 2005, 67). In diesem Verhalten wird in enger Anlehnung an den Theologen Friedrich Schleiermacher vergegenwärtigt, „dass wir in keiner Lebenslage der Bedingungen unseres Daseins mächtig sind“ (Lübbe 2005, 70). Hier wird nicht die Vorahnung des Todes *überwunden*, sondern das Unüberwindbare in seiner Anerkennung als solches zu bewältigen gesucht.

Auch gegen H. Lübbes Verständnis von Religion wird allerdings die Kritik vorgebracht, es fasse den Gegenstandsbereich von Religion zu weit und weise jeder reflexiven Lebensform religiöse Qualität zu (vgl. Kött 2003); ein Vorwurf, der uns auch hinsichtlich der Religionstheorie des Soziologen Niklas Luhmann wieder begegnen wird.

Weiterhin ist es Émile Durkheim, der Religion in seinem 1912 publizierten Hauptwerk *The Elementary Forms of the Religious Life* in funktionaler Hinsicht definiert, wobei er seinen Ansatz aus *De la Définition des phénomènes religieux* aufnimmt:

„A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them“ (Durkheim 1912/1915, 47).

Gegen Theorien, die die Funktion von Religion als verbindendes Element für gesellschaftlichen Zusammenhalt und gesellschaftliche Identität bestimmen, wurden und werden wiederum vielfältige kritische Einwände vorgebracht. So fragt etwa K. Hock: „Belegen nicht viele Beispiele – gerade aus der jüngsten Religionsgeschichte –, dass Religion auch eine desintegrierende Funktion hat und in dieser Gestalt gerade destabilisierend wirken kann?“ (Hock 2008, 17).

Bei funktionalen Bestimmungen geht es allerdings nicht nur um die Herausstellung der stabilisierenden Funktion der Religion für Gesellschaft und Kultur, sondern gleichermaßen um die Orientierungsfunktion der Religion für das Individuum. Ein Beispiel hierfür liefert die Religionstheorie der Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann, die von einer gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit ausgehen, in der der Einzelne einer zur bloßen Privatsache gewordenen ‚unsichtbaren Religion‘ (Luckmann 1967/1991) nur mehr als Käufer gegenübertritt. In diesem Zusammenhang ist auch die Religionstheorie von Niklas Luhmann (1927–1998) zu nennen, dem Begründer der soziologischen Systemtheorie, der sich von den soziologischen Religionstheorien Durkheims, Webers und Simmels distanzieren wird. (Zur „Funktion der Religion“ bei Luhmann s.u. Kapitel 4.4)

Funktionalistische Ansätze insgesamt werden allerdings hinsichtlich der Bestimmung eines alle Religionen umfassenden, über-historischen Begriffs von Religion der Kritik unterzogen, die ganz allgemein darin besteht, „sie würden die spezifischen Inhalte und damit auch die ‚Innenansicht‘ der Religion völlig ignorieren, die Religion auf bloß Nicht-religiöses reduzieren und durch ihre Fragen der Leistung bzw. der Funktion von Religion religiöse und nicht religiöse Elemente völlig austauschbar machen“ (Hock 2008, 17).

Im Folgenden sollen – ausgehend von der Zeit, in der sich die Religionswissenschaft zu etablieren begann bis in die Gegenwart – exemplarisch vier ‚klassische‘ Religionstheorien genauer vorgestellt werden, um dann abschließend zu der Frage überzugehen, wie es den Wissenschaften trotz des Mangels einer allgemeingültigen Definition dennoch gelingt, das Phänomen ‚Religion‘ genauer in den Blick zu nehmen.

## **4 Religionstheorien im Kontext**

### **4.1 Edward Burnett Tylor (1832–1917): ‚Religion‘ als „Glaube an geistige Wesen“**

Neben dem Sprachforscher Friedrich Max Müller (1823–1900) und dem klassischen Philologen James George Frazer (1854–1941) zählt der Ethnologe Edward Burnett Tylor zu jenen ‚Pionieren‘ der Religionswissenschaft, die dem Studium der Religionen die stärksten Impulse gaben. Als Tylor sich in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit den Religionen von Stammesgesellschaften zu beschäftigen begann, tat er dies in einer Zeit, in der von theologischer Seite mit apologetischer Intention die These vorgetragen wurde, alle ‚wild- den‘ Völker hätten sich von einer einst höheren Kulturstufe zu ihrem gegenwärtigen Zustand zurückentwickelt.

In Absetzung zu dieser These vertritt Tylor ein den Lehren Charles Darwins und der ‚Verzeitlichung der Naturwissenschaft‘<sup>11</sup> (Lepénies 1976) verpflichtetes, am technischen und ökonomischen Fortschritt Europas

orientiertes Evolutionsmodell progressiver Stufen sozialer Organisation: von den ‚Wilden‘ (Jäger und Sammler) über die ‚Barbaren‘ (Viehzüchter und Ackerbauern) hin zu den ‚Zivilisierten‘ Europas. Denn es zeige sich, dass „die Geschichte der niedrigeren wie der höhern Rassen nicht die Geschichte einer beständigen Degeneration ..., sondern einer Bewegung sei, welche trotz häufigen Stillständen und Rückfällen im Ganzen doch vorwärts gegangen ist“ (Tylor 1865/1866, 244). Letztlich sprechen für Tylor insbesondere die Funde prähistorischer Archäologie eindeutig gegen die These, dass am Anfang der Menschengeschichte eine von Gott gegebene Hochkultur gestanden hätte.

Um sein Evolutionsmodell zu begründen, wendet Tylor sich simultan zwei Bereichen zu: der Kultur von Stammesgeschichten und dem Aberglauben in modernen Gesellschaften.

Auf der Grundlage seiner ‚Theorie der *Survivals*‘ oder ‚Überlebsel in der Cultur‘ (vgl. Kohl 2004, 50–56) glaubt Tylor, das Vorkommen von bestimmten Kulturzügen, die zwar eigentlich einer ‚niederen Kulturstufe‘ angehörten, dennoch aber auch in ‚höher entwickelten‘ Nationen zu finden sind, erklären zu können.

So sucht Tylor unter anderem den Sinn der weltweit verbreiteten Segenswünsche beim Niesen dadurch zu verstehen, indem er sie mit den entsprechenden Niesformeln der Zulu, der Polynesier oder der mittelamerikanischen Indianer vergleicht. Dabei lassen sich für ihn die Segenswünsche als Beschwörungsformeln deuten, die in engem Zusammenhang mit magischen Vorstellungen, Geister- und Ahnenglauben stehen. Im Rahmen des beschränkten Weltbildes des frühen Menschen, seiner primitiven Lebensweise und Gesellschaftsformen hatten bestimmte Vorstellungen, Handlungsweisen und Gebräuche also durchaus ihren Sinn, wobei auch der moderne Mensch an ihnen weiter festhält, obwohl sie innerhalb seines fortgeschrittenen wissenschaftlichen Weltbildes keinen Sinn mehr erkennen lassen.

Insbesondere im modernen Okkultismus, Spiritismus und namentlich im katholischen Heiligenkult erlebt die ‚Philosophie des Wilden‘ für Tylor in den europäischen Gesellschaften eine Wiederkehr. Hieran lasse sich erkennen, „in wie nahe und direkten Zusammenhang die moderne Cultur und der Zustand der rohesten Wilden stehen können“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 159).

Auch wenn die Kultur von Stammesgeschichten und der Aberglaube in modernen Gesellschaften „aus heutiger Sicht wenig oder gar nichts miteinander zu tun haben“ (Kippenberg u. Stuckrad 2003, 63), so führt für den Ethnologen Karl-Heinz Kohl die ‚Theorie der *Survivals*‘ dennoch auf Tylors grundlegende und entscheidende Annahme einer „universale[n] Einheit des menschlichen Geistes“ (Kohl 2004, 52):

„Es ist unsinnig anzunehmen, die Gesetze des Geistes seien in Australien andere als in England, andere zur Zeit der Höhlenbewohner als zur Zeit der Erbauer eiserner Häuser gewesen, wie anzunehmen, die Gesetze für die chemischen Verbindungen seien zur Zeit der Kohleablagerungen so und so gewesen, jetzt dagegen anders“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 158).

Die Annahme der ‚universalen Einheit des menschlichen Geistes‘ besagt also, dass der Mensch, auch wenn ihm in den Frühzeiten durch die äußeren Umstände hinsichtlich der Erweiterung seines Wissens Grenzen gesetzt waren, doch immer schon durch rationales und logisches Denken ausgezeichnet gewesen sei, der Urmensch sich vom modernen Menschen also im Hinblick auf die Qualität des Denkens kaum unterschieden habe. Diese Annahme liegt auch Tylors ‚Theorie des Animismus‘ als „Lehre von geistigen Wesen“ zugrunde,

die nicht nur für „Stämme von sehr niedrigem Range hinsichtlich der Civilisation“ charakteristisch sei, sondern auch „die Grundlage der Philosophie der Religion“ darstelle; „von der der Wilden bis hinauf zu den civilisirten Menschen“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 419f.).

Tylor definiert Religion entsprechend als „Glaube an geistige Wesen“ (Tylor 1871/1873, Bd. 1, 418)<sup>12</sup> und sucht, ausgehend von seiner Theorie des Animismus, sowohl den Ursprung als auch die Entwicklung der Religion zu erklären. Dabei wendet er ein Verfahren an, das K.-H. Kohl (2004, 52) im Anschluss an Edward E. Evans-Pritchard (1981, 58) als „Introspektions-Psychologie“ bezeichnet.<sup>13</sup>

Traumerleben, Trancezustände, Visionen und Halluzinationen wie auch die Erfahrung des Todes stehen für Tylor am Anfang aller Religion. Insbesondere aus der Erfahrung von Zuständen, in denen eine Loslösung vom eigenen Körper als möglich erscheint, habe der Primitive „den durchaus logischen Schluß“ (Kohl 2004, 52) auf eine immaterielle Substanz gezogen, die zwar einerseits als Lebensprinzip an den Leib gebunden bleibe, andererseits aber nach dem Tode weiterlebt wie die schattenhaften Abbilder von Verstorbenen in bestimmten Traumerfahrungen. Aus diesem Zusammenhang heraus entstand für Tylor die dem eigentlichen Geisterglauben entwicklungsgeschichtlich vorausgehende Vorstellung einer menschlichen Geist-Seele, die zunächst auf die belebte, später auch auf die unbelebte Natur übertragen wurde, bis sich schließlich der Glaube an Geister (als die bewirkenden Ursachen aller Erscheinungen) zum umfassenden weltanschaulichen System entwickelte.

In letzter Konsequenz erweist sich in Tylors Evolutionsmodell die Entwicklung des religiösen Denkens vom Geisterglauben des ‚Primitiven‘ über den Polytheismus bis hin zum Monotheismus als „eine logische Fortführung der Schlüsse, die schon dem ‚niedrigen‘ Animismus zugrunde gelegen haben“ (Kohl 2004, 54). Dann aber liegt der Schluss nahe, dass auch die Gottesvorstellung der christlich-jüdischen Überlieferung nichts anderes ist, „als ein Produkt des menschlichen Geistes“, wobei sogar zu erwarten wäre, dass auch diese Vorstellung „in absehbarer Zeit zu den Überbleibseln früherer Kulturstufen zählen wird“ (Kohl 2004, 54–55).

Tylors Evolutionsmodell, innerhalb dessen sich die Entwicklung und der Fortschritt menschlichen Wissens als eine Funktion der Zeit darstellt, gelingt es allerdings nicht, hinreichend zu erklären, weshalb die zeitgenössischen ‚Wilden‘ auf früheren Entwicklungsstufen stehengeblieben sind. Diesem Defizit ist auch der Umstand geschuldet, dass Tylor sich in seinem Spätwerk *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization* genötigt sah, die Theorie von der universellen Einheit des menschlichen Geistes aufzugeben und sich für die Erklärung der Ungleichzeitigkeit kultureller Entwicklungen den zeitgenössischen Rassentheorien anzuschließen. „Es sollte erst Neoevolutionisten und Kulturökologen des 20. Jahrhunderts gelingen, durch eine stärkere Berücksichtigung der Umweltfaktoren einen möglichen Ausweg aus diesem Dilemma aufzuzeigen“ (Kohl 2004 55–56; zu Neoevolutionismus und Kulturökologie: Kohl 2000, 156–163).

Man mag nun gegen den Evolutionismus und speziell gegen Tylors Evolutionsmodell wie auch gegen die theologische Degenerationstheorie den berechtigten Einwand vorbringen, sie seien bloß „theoretische Konstruktionen zur Selbsteinschätzung des europäischen Geistes und seiner imperialistischen Ausrichtung um die Jahrhundertwende ..., wobei sowohl die optimistische als auch die pessimistische Seite ihre Bewertung ausschließlich an der europäischen Kultur festmachen und sie damit zum Wertmaßstab für Kultur schlechthin wird“ (Grätzel 1999, 79). Dabei erweist sich die ‚primitive Gesellschaft‘ in den anthropologischen Theorien des 19. Jahrhunderts letztlich als nichts anderes, als die eigene Gesellschaft „seen in a distorting mirror“ (Kuper 1988, 5).

Entscheidender im Hinblick auf die Problematik eines allgemeinen Religionsbegriffs ist allerdings die Einsicht, dass sich der ‚Glaube an geistige Wesen‘ nicht zum spezifischen Ausgangspunkt religiöser Geisteshaltung und insofern auch nicht zur Grundlage eines allgemeinen Religionsbegriffs hochstilisieren lässt. Gerade weil gegenwärtig nicht bestritten wird, dass Formen des Geisterglaubens vielleicht sogar in allen Kulturen existieren, spricht gerade „seine globale Verbreitung innerhalb wie auch außerhalb ausgeformter religiöser Systeme ... dagegen, ihn als eine einheitliche und ursprüngliche religiöse Geisteshaltung anzusehen“ (Kohl 2004, 59).

An Tylors Thesen wurde allerdings schon zu seinen Lebzeiten Kritik geübt; insbesondere von dem damals international anerkannten Philosophen, Ethnologen und Religionswissenschaftler Robert Ranulph Marett.

#### **4.2 Robert Ranulph Marett (1866–1943): Das Gefühl der ‚Ehrfurcht‘ und die Frage nach der ‚Funktion‘ von ‚Religion‘**

Ebenfalls an Darwin orientiert, einer naturalistischen und evolutionistischen Anthropologie verpflichtet und den Fortschritt der mentalen Evolution des Menschen vertretend, wendet sich Marett in seinem erstmals 1900 veröffentlichten Artikel *Pre-Animistic Religion* gegen die mit Tylors Animismustheorie verbundene – von Tylor allerdings selbst eingestandene – Überbewertung der intellektuellen Seite der Religion. Dabei kommt Marett zu der Überzeugung, dass die *Beseelung* keine elementare, sondern eine bereits ausgearbeitete intellektualistische Konzeption und insofern selbst ein Produkt des Evolutionsprozesses gewesen sein muss (vgl. Kippenberg u. Riesebrodt 2001, 5–6). Die elementare Religion kann also nicht auf rationalen Überlegungen beruhen, sondern sei vielmehr zunächst eine „primär emotionale Reaktion“ (Riesebrodt 2004, 176):

„The savage ... does not reason out his religion, but dances it out instead“ (Marett 1914, 175–180).

Nicht die kognitiven, rationalen Dimensionen von Religion, wie Mythos und Dogma, stehen bei Marett im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses, sondern dem Ritual als Praxis wird der Vorrang eingeräumt, wobei sich der Aufstieg des Geistes vom Gefühl zur Reflexion erst durch den Fortschritt der mentalen Evolution des Menschen eingestellt habe.

Gegen die Psychologie Tylors, die die emotionale Seite außer Acht lässt, setzt Marett seine von einer „funktionalen Dreiteilung des menschlichen Geistes in Gefühl, Denken und Handeln“ (Riesebrodt 2004, 176) ausgehende (evolutions-) psychologische Theorie.<sup>14</sup>

Marett bestreitet nicht, dass Animismus *einen*, allerdings nur sekundären Grundzug elementarer Religion darstelle. Doch die Theorie des Animismus lasse dabei insbesondere elementar-religiöse Phänomene außer Acht, wie beispielsweise die Ehrfurcht vor Tieren, Steinen oder Blut, die zwar für mächtig und belebt, nicht aber für beseelt und von Geistern bewohnt gehalten werden, wie sie auch die Ehrfurcht vor unpersönlichen Kräften wie Gewittern oder Erdbeben nicht berücksichtige. Gerade von zentraler Bedeutung für die Herausbildung religiösen Empfindens sei aber das Erlebnis einer unpersönlichen Macht, die ein Gefühl der Ehrfurcht (basic feeling of Awe) auslöse, „which drives a man ... into personal relations with the Supernatural“ (Marett 1914, 15).

Allerdings hat bei Marett die religiöse Erfahrung – wie weiter unten noch zu zeigen sein wird – einen anderen Sinn als bei Rudolf Otto, wie auch Marettts Begriff der ‚Ehrfurcht‘ nicht mit Ottos ‚tremendum et fascinatum‘

gleichgesetzt werden kann. Das religiöse Gefühl der ‚Ehrfurcht‘ kann für Marett durchaus auch künstlich erzeugt werden, etwa durch den Klang des ‚bull-roarer‘. Nicht ein Gefühl ist also gemäß Marett spezifisch religiös, „sondern religiös kann nur das Objekt sein, auf das sich ein Gefühl bezieht“ (Riesebrodt 2004, 184).

Marett unterscheidet in seinen religionstheoretischen Überlegungen zwei unterschiedliche Dimensionen menschlicher Erfahrung: das Alltägliche, Vertraute, Normale, Vorhersehbare, Kontrollierbare und das Außeralltägliche, Unbekannte, Gefährliche, Lebensbedrohliche, Unerwartete – die Krisenerfahrung.

„Hunger, sickness and war are examples of crisis. Birth and death are crisis ... Now what, in terms of mind, does crisis mean? It means that one is at one’s wits’ end; ... that we are projected into the world of the unknown. And in that world of the unknown we must miserably abide, until, somehow, confidence is restored“ (Marett 1912, 211).

Den Ausgangspunkt der Religionsgeschichte und das bleibende Strukturmoment jenseits aller Differenzierungen bildet für Marett also ein „amorphes Erlebnis von Unsicherheit“ (Kippenberg u. Riesebrodt 2001, 6).

Das Wesen bzw. der Kern von Religion spricht sich für Marett in der Formel *mana-tabu* aus, wobei sich die außeralltägliche Erfahrung oder Begegnung mit einer übermenschlichen Macht in dem Begriff *mana* ausdrückt, während *tabu* den Aspekt von Furcht und Kontaktvermeidung aufgrund der Gefahr beschreibt.<sup>15</sup>

Genau hier liegen für ihn die Grundlagen von Religion und – in enger Anlehnung an die Sozialpsychologie von William McDougall<sup>16</sup> – ihre psychologische Funktion:

„Psychologically regarded, then, the function of religion is to restore men’s confidence when it is shaken by crisis ... Religion is the facing of the unknown. It is the courage in it that brings comfort“ (Marett 1912, 211–212).

Die Funktion von Religion ist emotionale Krisenbewältigung und die Herstellung bzw. die Wiederherstellung des Selbst- und Weltvertrauens.

„We must go on, however, to consider religion sociologically. A religion is the effort to face crisis, so far as that effort is organized by society in some peculiar way. A religion is congregational – that is to say, serves the ends of a number of persons simultaneously. It is traditional – that is to say, has served the ends of successive generations of persons. Therefore inevitably it has standardized a method. It involves a routine, a ritual. Also it involves some sort of conventional doctrine, which is, as it were, the inner side of the ritual – its lining“ (Marett 1912, 212).

Die Bewältigung solcher Krisensituationen ist gemäß Marett nicht der Gestaltung des Individuums überlassen, sondern die existenzielle Situation wie auch deren Bewältigung „ist immer schon eine kulturell und sozial geformte“ (Riesebrodt 2004, 181). Im Rahmen der Konventionalisierung und Traditionalisierung werden erfolgreiche Praktiken der Kommunikation mit den übernatürlichen Mächten fixiert, stereotypisiert und routinisiert und somit zum Ritual, wobei bestimmte Individuen in solchen Ritualen eine herausragende Funktion erlangen, da es ihnen gelingt, sich den ansonsten tödlichen Mächten auszusetzen. Zumindest in ‚primitiven‘ Gesellschaften beruht also nach Marett politische Herrschaft auf dem Glauben an den Besitz übermenschliche Kräfte solcher herausragender Individuen.

Marett's Denken ist dabei grundlegend von der Überzeugung getragen, die westliche Zivilisation stelle den Höhepunkt der evolutionären Entwicklung dar, wobei sich im Verlauf der religiösen Evolution eine weitgehende Ethisierung von Religion vollziehe, die sich mit zunehmender Reflexion und Individualisierung herausbilde. Hier liegt wohl auch einer der Gründe, weshalb Marett in der zeitgenössischen Religionswissenschaft kaum mehr Beachtung findet. Dennoch stellen seine anthropologischen und religionsethnologischen Überlegungen „einen wichtigen Markstein im Übergang vom Evolutionismus zum Funktionalismus sowie von einer intellektualistischen Individualpsychologie zu einer mehr affektiv orientierten Sozialpsychologie dar“ (Riesebrodt 2004, 172).

Auch für H. G. Kippenberg und K. v. Stuckrad besitzt Marett's Religionsbegriff hinsichtlich der weiteren Entwicklung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion zu Beginn des 20. Jahrhunderts paradigmatische Bedeutung.

„Dieses neue Paradigma von Religion, als ‚Präanimismus‘ oder ‚Dynamismus‘ bekannt, sollte sich in kürzester Zeit bei Émile Durkheim, Max Weber u.a. durchsetzen, bei Wissenschaftlern also, die die Erklärungsrichtung umdrehten. Nicht Religion musste erklärt werden, sondern Grundbestandteile der modernen Zivilisationen hatten eine Genealogie, die in die Religionsgeschichte zurückreichten“ (Kippenberg u. Stuckrad 2003, 30).

In der Folge des Streits um die Begründung von Geschichtswissenschaft standen sich allerdings zwei rivalisierende Schulen der Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts gegenüber: Auf der einen Seite die sich mit Fragen der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft beschäftigende Religionssoziologie, als deren Begründer É. Durkheim in Frankreich und M. Weber in Deutschland gelten, auf der anderen Seite die gegen Evolutionismus und Reduktionismus gerichtete Tradition der Religionswissenschaft, die nicht zuletzt auf Rudolf Ottos Bestreben zurückgeht, die Quelle von Religion nicht evolutionistisch, biologistisch oder historisch zu verorten, sondern zu jener Erfahrung vorzudringen, die weder den rationalen, metaphysischen oder moralischen, sondern den ‚irrationalen‘ geistigen Grund von Religion bildet.

Otto wendet sich gegen die Verstandeskultur seiner Zeit, die „‚Religion‘ als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten [versucht]“, und setzt dagegen die nicht kritiklos gebliebene Vorstellung, Religion begründe sich vielmehr in „einem Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“, wobei es auch für den Religionswissenschaftler gelte, dieses eigentümlich religiöse Gefühl nachzuempfinden, wenn er wirklich Religionskunde betreiben will (Otto 1917/2004, 8).<sup>17</sup>

#### **4.3 Rudolf Otto (1869–1937): ‚Religion‘ als ‚Erfahrung des Numinosen‘**

Ottos Versuch, den geistigen Grund von Religion zu identifizieren und seine Implikationen darzulegen, führt ihn insbesondere auf die Arbeiten des Philosophen und protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

In seinen Reden *Über die Religion* von 1799 wendet sich Schleiermacher gegen das aufklärerische Bestreben, Religion auf moralisch-vernünftige Lehren zu beschränken, wobei sich dieses aufklärerische Unternehmen auf den Grundsatz stützt, dass Religion nur wahr sei, wenn sie vernünftig ist, und sie ist vernünftig, wenn ihr ethische Prinzipien zugrunde liegen.

Während beispielsweise für Kant (1724–1804) und die ausgehende Aufklärung „Religion ... (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote [ist]“ (RGV, VI 153, vgl. auch MS VI 443),<sup>18</sup> will Schleiermacher die Religion für die aufgehende Romantik vom (metaphysischen) Erkennen wie auch von der moralisch-gebietenden Vernunft getrennt wissen. Vielmehr sei „ihr Wesen ... weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (Schleiermacher 1799/1970, 29).

Entsprechend wird auch Otto das ‚Numinose‘ als das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes und ... *minus* seines rationalen Momentes überhaupt“ (Otto 1917/2004, 6) bestimmen.

Schleiermacher, für den sich Religion notwendigerweise immer nur in individuellen Variationen manifestiert, wendet sich damit keineswegs gegen die Forderungen der moralischen Vernunft, sondern gegen die aufklärerische Unterstellung, Moral lasse sich als ein in säkularisierter Kultur verfügbares Äquivalent der Religion auffassen und fragt nach dem „Gemeinsamen aller so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden“ (Schleiermacher 1830–1831/1999, 23). Dieses „sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit“ entdeckt Schleiermacher im „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“.

Bei diesen Ergebnis bleibt Schleiermacher allerdings nicht stehen, sondern erkennt in der transzendentalen Betrachtungsweise: „Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich“ (Schleiermacher 1830–1831/1999, 28). Die ‚unbedingte Freiheit‘ bildet damit – gleichsam als ‚Prinzip der Schöpfung‘ – die Bedingung der Möglichkeit jeglicher ‚religiösen Befindlichkeit‘.

Otto wird allerdings der Schleiermacherschen Analyse kritisch gegenüber treten und sich der Fries’schen Analyse des religiösen Gefühls zuwenden (vgl. Alles 2004, 201–202), wobei er mit Jakob Friedrich Fries (1773–1843) Kants transzendentallogische Theorie der Erkenntnis psychologisch-anthropologisch zu deuten sucht. Denn in seiner *Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft* geht es J. F. Fries nicht länger darum, im Sinne Kants die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung bzw. Erkenntnis aufzuzeigen, sondern darum, die besonderen Weisen der Erkenntnis auszulegen, die es in jeder endlichen Vernunft gibt und die deshalb *a priori* gelten müssen.<sup>19</sup>

Otto greift Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit zwar auf, wendet sich aber gegen die subjektive Komponente in diesem Verhältnis und sucht, die Beziehung des Subjekts zu seinen nichtindividuellen Herkunfts- und des Heilsgründen auf eine ‚objektive‘ Größe zu stützen.

Um die begriffliche Unschärfe und die Analogien zu überwinden, die mit dem Begriff des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit verbunden sind, spricht Otto vom „*Kreaturgefühl* – das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist“ (Otto 1917/2004, 10).

Nicht die schlechthinnige Abhängigkeit Schleiermachers, die gegenüber dem Übermächtigen empfunden wird, und bereits das Ergebnis einer transzendentalen Reflexion darstellt, ist für Otto das Primäre, sondern das Versinken und Ertragen der eigenen Nichtigkeit gegenüber dieser konkreten Erfahrung. Der Einzelne, soweit er sich seiner Existenz bewusst werden kann, erfährt sich hierbei in dem Grundverhältnis, das er zu seinem Ursprung hat.



Wiederum im Gegensatz zur gegenstandslosen schlechthinnigen Abhängigkeit Schleiermachers stellt Otto die Bewusstwerdung der eigenen Nichtigkeit in den Zusammenhang mit einem unsagbar übermächtigen ‚Objekt‘, – dem „Numinosen“. Das Numinose bildet die Grundlage des Kreaturgefühls und stellt ein Verhältnis einer „schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)“ seiner“ her (Otto 1917/2004, 12), welches die einzelne bewusste Kreatur gegenüber ihrem Ursprung hat.

Da das objektive, außer mir gefühlte Numinose für uns schlechthin nicht verstehbar ist, bleibt es *mysterium*.

„Weil ich hier auf ein überhaupt ‚Ganz anderes‘ stoße das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle“ (Otto 1917/2004, 32–33).

Dieses *mysterium* ist übermächtiges *tremendum* und *fascinans* zugleich, veranlasst physiologische Reaktionen und umfasst auch das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, geht aber weit über dieses Gefühl hinaus und ist nicht in transzendentaler Reflexion einholbar.

Entsprechend wirft Otto Schleiermacher vor, er habe durch seine Bestimmung des Kreaturgefühls nicht im Sinne der „Geschöpflichkeit“, sondern der kausalen „Geschaffenheit“ (Otto 1917/2004, 23), doch letztlich eine rationale Anbindung des ‚Ganz anderen‘ an die Vernunft und durch die Form des Abhängigkeitsgefühls den eigentlichen Inhalt des religiösen Gefühls selbst zu bestimmen gesucht. Das aber ist für Otto völlig gegen den seelischen Tatbestand.

„Das ‚Kreatur-gefühl‘ ist vielmehr selbst erst subjektives Begleitmoment und Wirkung ... eines anderen Gefühlsmomentes (nämlich der ‚Scheu‘), welches selber zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das *numinose* Objekt“ (Otto 1917/2004, 11).

Nur wo das numen als Präsenz erlebt oder wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, kann für Otto das Kreaturgefühl als Reflex im Gemüte entstehen:

„Das ist eine so klare Erfahrungstatsache dass sie sich auch dem Psychologen bei der Zergliederung des religiösen Erlebnisses als erste aufdrängen muss“ (Otto 1917/2004, 11).

Hatte doch schon der Philosoph und Psychologe William James (1842–1910), auch wenn ihm letztlich aufgrund seiner empirischen und pragmatischen Grundhaltung der Weg zur Anerkennung von Erkenntnisanlagen und Ideengrundlagen im Geiste verbaut blieb, dieser Tatsache Rechnung getragen, wenn es bei ihm heißt:

„Es ist, als gäbe es im menschlichen Bewusstsein ein Empfinden von Realität, ein Gefühl von objektiver Gegenwart, von ‚da ist etwas‘ – eine Wahrnehmung, die tiefer und allgemeiner reicht als irgendeiner der besonderen ‚Sinne‘, denen die gängige Psychologie das ursprüngliche Entdecken realer Existenz zuspricht“ (James 1902/1997, 89).

Wie aber, so fragt der Religionswissenschaftler Gregory D. Alles im Anschluss an den Theologen Friedrich Feigl, „sollen wir einen Gott, der ‚ganz anders‘, also unerfahrbar ist, erfahren?“ (Alles 2004, 210). Und was für eine Beziehung kann das Numinose „zu unseren Begriffen und Moralprinzipien, zu positiver Religion überhaupt, haben“? (Alles 2004, 205).

Otto beruft sich hinsichtlich dieses Problems auf die „Gefühls-gesellung“ (Otto 1917/2004, 60) und Kants Lehre des Schematismus:

„Das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere ... rationalen Begriffe, ergibt uns die satte und volle Komplex-Kategorie des Heiligen selbst im Vollsinn“ (Otto 1917/2004, 61).

Otto behauptet also, dass uns numinose Erfahrungen ständig an Begriffe und Prinzipien – wie ‚Übermacht‘ oder ‚Güte‘ – *erinnern*. „Solche Begriffe und Prinzipien beschreiben das Numinose nicht genau, aber sie verbinden das Numinose mit unserem Denken und unserer Tätigkeit (Alles 2004, 205–206), wobei gemäß Otto das Heilige als Folge von Schematisierung in seiner vollen Komplexität als eine Wertkategorie a priori entsteht.

Die mit dem Ansatz Ottos verbundene Problematik wird deutlich, wenn die eigentliche Intention der Erkenntnislehre Kants dagegengesetzt wird: Kant geht es in seiner Erkenntnislehre letztlich nicht um das Zustandekommen von Erfahrung, sondern um die Analyse der Erfahrung mit der Zielsetzung, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung bzw. Erkenntnis aufzufinden, wobei diese ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ nicht als Strukturen der Erkenntnisvermögen zu verstehen sind, sondern als (erkenntnistheoretische) Voraussetzungen, ohne die Erfahrung bzw. Erkenntnis nicht begreiflich gemacht werden könnte. Diese Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung findet Kant in den apriorischen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und den Begriffen des reinen Verstandes (Kategorien). Jeder Begriff hat nun gemäß Kant ein ‚Schema‘, d.h. ein Verfahren, sich durch eine allgemeine, stellvertretende Vorstellung den Inhalt des Begriffs allgemein-anschaulich zu verwirklichen. Da die Kategorien reine Begriffe des Verstandes sind, haben sie ein ‚transzendentes‘ Schema (ein „Produkt der Einbildungskraft“ KRV B 179), das die Erfahrungserkenntnis bedingt. Durch dieses Schema werden die reinen Verstandesbegriffe allererst als Kategorien realisiert, erhalten also vermittels dieses Schemas eine unmittelbare Beziehung auf das anschaulich Gegebene, werden dabei aber gleichzeitig auf ihre Bedeutung als bloße Form von Gegenständen möglicher Erfahrung und Anschauung restringiert bzw. eingeschränkt.

Entsprechend bemerkt G. D. Alles im Hinblick auf Ottos Ansatz: „Otto [stellt] im Grunde den Kantianismus auf den Kopf. Er fängt mit Erfahrungen an, Kant endet bei ihnen. Nach Kant ist die Erfahrung möglich, nur weil Kategorien *a priori* unsere Anschauungen schematisieren. Nach Otto ist die Wertkategorie des Heiligen aus einer Schematisierung von Erfahrungen durch Begriffe und Prinzipien gewonnen. Otto behauptet aber, daß das Heilige eine Kategorie *a priori* sei“ (Alles 2004, 206).

So umstritten Ottos Ansatz auch sein mag – auch Gustav Mensching, Joachim Wach u.a. werden in der Hermeneutik Wilhelm Diltheys und der Phänomenologie Edmund Husserls eine bessere Grundlage für die Religionswissenschaft erblicken, als in Ottos Fries’schem Kantianismus –, so zeigt sich doch dahinter ein „apologetisches Motiv“: „Otto will die religiöse Erfahrung als *sui generis* und als etwas in seinem eigenen Bereich Gültiges bewahren“ (Alles 2004, 206) und „das Heilige als Kategorie a priori ... allem Sensualismus und allem Evolutionismus gegenüber in aller Strenge ... behaupten“ (Otto 1917/2004, 137).

#### **4.4 Niklas Luhmann (1927–1998): ‚Die Funktion der Religion‘**

Luhmann weiß um die Probleme bei der begrifflichen Abgrenzung, und er kennt auch die Problematik, dass Religionsdefinitionen entweder zu kurz oder zu weit greifen: Die phänomenologische Begriffssuche –

Luhmann verweist insbesondere auf R. Otto – will ‚Religion‘ von innen heraus verstehen und sucht Religion dadurch zu bestimmen, dass sie beschreibt, „wie Sinngehalte als Religion, und das heißt dann: als ‚heilig‘ erscheinen“ (Luhmann 2000, 11).

„Das Heilige“ aber ist für Luhmann „die Erscheinungsform eines Paradoxes“, und darum auf der Ebene der Theorie nicht zu bestimmen: „Die Paradoxie des Heiligen ist Ende und Anfang der Analyse in einem“ (Luhmann 2000, 12, vgl. Kühneweg 2000).

Die phänomenologischen Analysen aber gehen gerade „von der Möglichkeit eines direkten Zugriffs auf ‚die Sache selbst‘ aus, wählen also eine Zugriffsweise, die sich nicht durch gesellschaftliche Bedingungen relativieren lässt“, wobei sich die Schwierigkeit eröffnet, „von da aus zu einer Berücksichtigung der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit von Religion zu kommen. (Husserls auf das Bewußtsein bezogene Zeitanalysen reichen dafür nicht aus.)“ (Luhmann 2000, 12).

Wenn Ontologie und Religionsphänomenologie „zu religionsnah“ operieren und damit die notwendige wissenschaftliche Distanziertheit vermissen lassen, so operiert der Analytiker für Luhmann dagegen „zu religionsfern“ (Luhmann 2000, 7). Denn die begriffliche Bestimmung geht dabei in der Regel so vor, dass sie zunächst den Begriff der Religion von empirisch begrenztem Material abstrahiert. „Wird weiteres empirisches Material herangezogen, das die bisherige Begriffsbildung in Frage stellt, steckt der Analytiker in dem Dilemma, entweder begrifflich nachzubessern, oder das empirische Material, das in der alltäglichen Kommunikation als religiös qualifiziert wird, nicht unter den wissenschaftlichen Begriff der Religion zu subsumieren“ (Kött 2003, 122).

Auch der frühe Luhmann sah sich der Kritik gegenüber, den Gegenstandsbereich der Religion zu weit zu fassen (vgl. Kött 2003). Luhmann gesteht selbst ein:

„Eine im ganzen unbefriedigend verlaufende Diskussion über die ‚Funktion der Religion‘ hat gezeigt, ... daß die Ausdifferenzierung eines gesellschaftlichen Funktionssystems nur möglich ist, wenn die Funktion durch eine Unterscheidung, durch einen für sie spezifischen binären Code interpretiert werden kann ... Somit müssen wir zunächst fragen: hat die Religion einen eigenen Code, und wenn ja, was wissen wir über die historische Semantik dieser Codierung und über die Rolle, die der Gottesbegriff in diesem Zusammenhang spielt?“ (Luhmann 1994b, 237–238).

In den entwickelteren Religionen der modernen Gesellschaft wird gemäß Luhmann die Differenz beobachtbar/unbeobachtbar durch die binäre „Unterscheidung von *Immanenz* und *Transzendenz*“ (Luhmann 2000, 77) codiert.

Einer der ersten Wege, die die Projizierung einer religiös imaginierten Wirklichkeit ermöglichen, ist das *Geheimnis*, wobei die Kommunikation so eingeschränkt wird, dass es möglich wird, das Sakrale von allem anderen, insbesondere seiner Trivialisierung zu unterscheiden:

„Die Darstellung des Sakralen als eines Geheimnisses hat gewichtige Vorteile. Sie verfremdet das, was man wahrnimmt, beläßt es aber im Zustand des Wahrnehmbaren. Es handelt sich beispielsweise um Knochen; oder um Statuen, oder um Bilder, oder um bestimmte Naturobjekte wie Berge oder Quellen oder Tiere ... Es ist

etwas ‚zum Anfassen‘ – und zugleich mehr als das, so daß man nicht wirklich zugreifen darf, obwohl man es könnte“ (Luhmann 2000, 61).

Gerade dies stellt die Möglichkeit sicher, Verhalten religiös adäquat zu programmieren. Ein evolutionärer Sprung findet dann statt, wenn neben der alten Unterscheidung von Dingen und Ereignissen sich der eigentliche Code der Religion ausdifferenziert, der zwischen Immanenz und Transzendenz unterscheidet und es erlaubt, die ganze Welt zu beobachten und sie genau und klar zu duplizieren: für alles, was immanent beobachtbar ist, gibt es ein transzendentes Sinnkorrelat. Nun geht es nicht länger darum, Dinge oder Ereignisse nach sakral/profan zu sortieren, sondern man muss sich an Gott als Beobachter wenden. Gott ist der transzendent Beobachter und zugleich die Einheit von Beobachter und Beobachtetem; jede Form von Heiligkeit nur ein Reflex der Transzendenz (vgl. GLU, 157).

Die Besonderheit monotheistischer Religionen besteht in ihrer spezifischen „Kontingenzformel Gott, verstanden als Beobachter, abgestimmt auf die Notwendigkeit einer Codierung der Religion und auf die spezifische Art, Kontingenz zu reflektieren“ (Luhmann 2000, 159), wobei diese Abschlussformel des religiösen Kosmos personal gedacht ist. „Denn Personalität ist nichts anderes als eine Chiffre für Beobachten und Beobachtetwerden“ (Luhmann 2000, 153). Gott ist allerdings derjenige Beobachter, der jedes Unterscheidungsschema als Differenz und als Einheit des Unterschiedenen zugleich realisieren kann. Wenn Gott alles beobachtet und sich deshalb von allem unterscheiden muss, kann er in der Welt nicht beobachtet werden.

Die Funktion der Religion im Rahmen ihrer historischen Konkretisierungen will Luhmann dabei aufzeigen, indem er sich von den Selbstbeschreibungen der Religionen führen lässt: „Wir schreiben nicht vor, wir nehmen hin, was sich selbst als Religion beschreibt“ (Luhmann 2000, 58). Dies schließt für Luhmann aus, „daß die Wissenschaft sich auf eine Wesensbestimmung der ‚wahren‘ Religion festlegt“, da „die Bestimmung dessen, was religiös ist, dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung des Religionssystems überlassen bleibt“ (Luhmann 2000, 309).

Für die „Neubeschreibung der Aufgabe einer soziologischen Religionstheorie“ ist grundlegend, dass sie Religion nicht als ein Phänomen des Bewusstseins bestimmt. Denn „Mit dem Schema des Bewußtseins (Subjekt/Objekt, Beobachter/Gegenstand) läßt sich Religion nicht zureichend begreifen, weil sie auf beiden Seiten dieser Differenz angesiedelt ist“ (Luhmann 2000, 13).

Es geht Luhmann also weder um die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Religion oder um die Frage nach den Intentionen, mit denen die Gläubigen den Phänomenen einen religiösen Sinn zuschreiben, sondern um die Frage, wie Religion unter funktionalen Aspekten im Rahmen einer Gesamtheorie der Gesellschaft verstanden werden kann. „Wir wollen, anders gesagt, den Begriff Mensch durch den Begriff der Kommunikation und damit die anthropologische Religionstheorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen“ (ebd.).

Die ihre soziale Ausdifferenzierung begründende und erhaltende Funktion der Religion in der Gesellschaft besteht für Luhmann in der „Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität“ (Luhmann 1977, 20) bzw. in der „Überführung unbestimmbarer in bestimmbare Kontingenz“ (Luhmann 1977, 90). Die Reduktion von Umweltkontingenz und die transformatorische Bewältigung systemexterner Kontingenz ist allerdings eine elementare Leistung aller Systeme, nicht ein funktionales Spezifikum der Religion. Auch findet in jeder

Kommunikation ein Verweis auf etwas Unbeobachtbares statt. Insofern eignet der Religion keine spezifische Funktion neben denen der anderen Systeme (Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Kunst usw.). Das Besondere an Religion besteht vielmehr in der Art und Weise, wie sie die Differenz beobachtbar/unbeobachtbar behandelt: indem sie *diese Differenz* zum eigenen Hauptbezugsproblem macht und mit der übergreifenden und nicht abschließbaren Frage nach der Einheit aller Unterschiede befasst ist. Die Formen der Kommunikation sind dann religiös, wenn ihr Sinn auf die Einheit jener Differenz verweist, sich „religiöser Sinn auf die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz bezieht“ (Luhmann 2000, 126).

Die Frage aber nach der Einheit aller Unterschiede ist nicht lösbar, „die Sinnform Religion selbst hat keinen letzten Grund, keine Offenbarung und kein ‚Cogito, ergo sum‘; Religion kann niemals ihre eigene Infragestellung verhindern, sondern Letztgültigkeit immer nur paradox postulieren in der Forderung des Glaubens“ (Kühneweg 2000).

„Je nachdem, welche Formulierung man für das Ausgangsproblem der Unbestimmbarkeit aller selbstreferentiell operierenden Sinnverwendung man bevorzugt: die Religion bezieht sich auf dieses Problem und bietet speziell dafür Lösungen an. Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (Luhmann 2000, 127).

Das wiederum garantiert ihre soziale Unverzichtbarkeit und weist sie als selbstsubstitutive Ordnung aus, die zwar verändert und weiterentwickelt, nicht aber durch andere Ordnungen funktionsadäquat ersetzt werden kann (vgl. Wenz 2005, 71).

Zwar ist Religion nur mehr eines der vielen Funktionssysteme der Gesellschaft, aber eine Art funktionales Äquivalent liegt möglicherweise in der besonderen Tendenz der Religion, Inklusionen und Exklusionen zu vollziehen: Religion ist das einzige Teilsystem der Gesellschaft, das sich nicht in die Integration von Exklusionsverhältnissen einreicht:

„Eine Exklusion aus der Religion schließt nicht, wie noch im Mittelalter, aus der Gesellschaft aus. Umgekehrt können Beinahe-Exklusionen aus anderen Funktionssystemen – kein Geld, keine Ausbildung, kein Ausweis, keine Chance, von der Polizei ernstgenommen oder vor Gericht gehört zu werden – von der Religion souverän ignoriert werden. Das muss nicht heißen, daß jene Exklusionen besondere Inklusionschancen in Bezug auf Religion mit sich führen, das wäre eine empirisch zu klärende Frage oder auch eine Frage, ob und wie weit Religionen in der Lage sind, sich auf die gesellschaftstrukturelle Differenz von Inklusionen und Exklusionen einzustellen“ (Luhmann 2000, 305).

In diesem Zusammenhang ist für Luhmann auch das vielzitierte Problem der ‚Säkularisierung‘ kaum noch wiederzuerkennen:

„Die mangelnde Integration der Religion ... ist zwar eine Folge der Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme, ist aber nicht deshalb schon ein Nachteil oder gar ein Funktionsverlust der Religion. Eher wird man sich fragen müssen, ob und wie Religion die sich daraus ergebenden Chancen nutzen kann“ (ebd.).

Den Theologen empfiehlt Luhmann jedenfalls hinsichtlich der sehr komplexen Verhältnisse, die die christliche Religion zu einem „Zwei-Personen“-Modell“ kondensiert hat – da alle Religion für sie bezogen ist auf das

Verhältnis des Menschen zu Gott –, sich einmal die Frage zu stellen, „ob es ... sinnvoll ist, die Distanz zwischen Mensch und Gott immer weiter zu vergrößern, oder ob nicht eine Religion möglich wäre, die die Vorstellung einer kommunikativ erreichbaren Transzendenz ganz aufgeben kann“ (Luhmann 1994a, 235).

Die Schwierigkeiten, die mit diesem Angebot Luhmanns für systemtheoriegeschulte Theologen und ‚Religionspraktikanten‘ verbunden sein könnten, lassen sich für Rudolf Helmstetter (2002) allerdings auf Luhmanns eigene lapidare Formel bringen: „Einen Unterschied kann man nicht anbeten“ (Luhmann 2000, 92).

Nicht zuletzt angesichts der Religionstheorie Luhmanns, bleibt allerdings zu klären, wie der Soziologe Friedrich H. Tenbruck (1993, 67) es formuliert, ob sich das gegenwärtige Dauergespräch über Religion in den Wissenschaften wirklich dem Interesse über die Religion verdankt oder nicht vielmehr geleitet wird „vom Interesse an der Reflexion über Religion“, – und ob nicht damit, wie der katholische Theologe Leopold Neuhold (2000, 24) befürchtet, in den Wissenschaften eine Verdünnung in Richtung auf theoretische Befassung mit Religion in einem sehr allgemeinen Sinn stattfindet.

## 5. Religion als wissenschaftliches Konstrukt

Bereits 1960 kam Kurt Goldhammer zu der Einsicht, dass Religion nur von der Erkenntnis ihrer Mannigfaltigkeit her begriffen werden kann, es also nicht eine Religion, sondern nur Religionen, nicht ein stets gleiches Religiöses, sondern nur eine vielgestaltige Religiosität im Reichtum und in der Wandelbarkeit ihrer Formen geben kann, wobei ihn dies zu dem Schluss führte: „Der Begriff der Religion ist im Grunde wissenschaftlich *nicht definierbar*“ (Goldhammer 1960, 9).

Letztere Einsicht ist gegenwärtig in den Religionswissenschaften zum Gemeinplatz geworden. So plädiert auch A. Michaels im Anschluss an B. Gladigow und H. G. Kippenberg (1983) anstelle einer festen Begriffsdefinition für eine Bewahrung der Religionswissenschaft in ihrer „Offenheit für neue Fragen“ (Michaels 2004, 13) und folgt der Empfehlung von Jacques Waardenburg (1993, 33), weder aus einem substanzialistischen noch funktionalistischen Religionsverständnis heraus eine letztgültige Definition dessen geben zu wollen, was Religion(en) sind, sondern die Definition des Religionsbegriffes in der Religionswissenschaft offen zu lassen und Religion als „offenes Konzept“ zu bestimmen.

Die Frage, was ‚Religion‘ ist, lässt sich nun zumindest aus dieser religionswissenschaftlichen Perspektive beantworten: ‚Religion‘ ist „zunächst ein wissenschaftliches Konstrukt, das ein ganzes Bündel von Bestimmungen funktionaler und inhaltlicher Art umfasst“ (Hock 2008, 20). Gerade weil ‚Religion‘ sowohl hinsichtlich inhaltlicher Bestimmungen als auch im Blick auf ihre Funktionen gegenwärtig einem rapiden Wandel und tiefgreifenden Veränderungen unterworfen ist, gilt es, „nach einem neuen Religionsbegriff zu suchen, der die veränderte Situation in angemessener Weise reflektiert“ (Hock 2008, 21).

Ein Beispiel hierfür bietet der „vorläufige Religionsbegriff“ von Jacques Waardenburg, der zwischen funktionalistischem und substanzialistischem Religionsverständnis zu vermitteln sucht:

„Wir begreifen Religion auf abstrakter Ebene vor allem als *Orientierung*, Religionen als eine Art *Orientierungssysteme*. Ein Orientierungssystem ermöglicht es dem Menschen, sich im Leben und in der Welt innerhalb und mittels eines sinngebenden Rahmens zurechtzufinden, zu ‚orientieren‘ ... Religionen sind jedoch

Orientierungssysteme besonderer Art. Zum einen umfassen sie ... ganz spezifische Elemente, etwa die Vorstellung, daß es geistige Wesen gibt, mit denen man in eine Verbindung treten kann, und besondere Erfahrungen und Verhaltensweisen, die sich auf religiöse Kräfte und Zusammenhänge beziehen, die dem Leben und der Welt zugrundeliegen sollen. Dazu kommen für absolut gültig gehaltene Normen und Werte ..., bestimmte jenseitige, unbedingt, ja absolut geltende Bezugspunkte, die sinngebend wirken. Religiöse Orientierungssysteme wirken aber nur dann, wenn ihre Sinngebung auch tatsächlich als objektiv, absolut geltend und somit evident hingenommen wird“ (Waardenburg 1986, 34–35).

K. Hock (2008, 18–19) hat die zentralen Vorteile dieses ‚vorläufigen Religionsbegriffs‘ prägnant herausgestellt: „Einerseits wird der Religionsbegriff 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.“

Dies hat insbesondere Vorteile hinsichtlich der Beschreibung und Untersuchung von religiös zu konnotierten Phänomenen, die im popkulturellen Raum auftauchen (New Age, Patchwork-Spiritualität, Religiöse Wellness, esoterische Engelkulte usw.) (vgl. Gutmann u. Gutwald 2005, Heil 2010).

Wie beispielsweise eine religionspsychologische Untersuchung (Murken und Namini 2007) des esoterischen Engelkult-Marktes zeigt, sind neben den auch für das New Age zentralen Überzeugungen Lebenshilfe und Heilung die wichtigsten Motive der inhaltlichen Ausrichtung aktueller esoterischer Engelbewegungen. Engel schützen und helfen, sie vermitteln das Gefühl von Besonderheit und Zugehörigkeit, sie stiften Sinn, heilen und trösten.

Engel erfüllen damit insbesondere die nach E. L. Deci und R. M. Ryan grundlegenden psychologischen Bedürfnisse des Menschen nach Beziehung, Autonomie und Kompetenz. Will sich das Kompetenzerleben nicht einstellen, erfüllen die Engel immerhin noch jenes Bedürfnis nach Sicherheit, wie es insbesondere von A. Maslow postuliert wurde. Auch dem ‚Leiden am sinnlosen Leben‘ (Frankl) und der damit verbundenen ‚Sorge um den Sinn der Existenz‘ wirkt der Engel entgegen: „Mit Hilfe der Engel erlangt das Leben (auch in der Krise) Bedeutsamkeit, Verstehbarkeit und Handhabbarkeit – nach Antonovsky die grundlegenden Merkmale für das Gefühl von Kohärenz, das wiederum der entscheidende Faktor psychischer Gesundheit sei“ (Murken u. Namini 2008, 74).

Engelerfahrungen und Engelvorstellungen können im Zusammenhang mit Druck, Angst und Stressphänomenen durchaus heilsame Impulse geben, aber auch Gefahren von Abhängigkeit, Passivität und unangemessener Realitätsverzerrung beinhalten.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklung in den modernen westlichen Gesellschaften erweist sich die Wiederkehr der Engel als „der Versuch, das Leiden an den Bedingungen der postmodernen Gesellschaft zu überwinden“ (Murken u. Namini 2007, 66).

Legt man die von J. Waardenburg entwickelte Definition von Religion zugrunde, wird der religiöse Charakter des Engelmarktes deutlich, der „ganz der modernen Patchwork-Spiritualität [entspricht], die sich individuali-

stisch, oft im Privaten, gestaltet und überall da bedient, wo es der persönlichen Befindlichkeit oder Erfahrung gemäß am besten passt“ (Murken u. Namini 2007, 76).

Doch die Vorstellung einer Transzendenz, die gänzlich der Wunscherfüllung verpflichtet ist, erweist sich als eine nicht nur hilfreiche Konstruktion spiritueller Wirklichkeit, hatte doch „schon R. Otto [...] darauf hingewiesen, dass zum ‚Heiligen‘ nicht nur das Moment des ‚Fascinans‘, sondern auch das des ‚Tremendum‘ gehört“ (Murken u. Namini 2007, 86).

### Literaturverzeichnis

- Alles, Gregory D.: *Rudolf Otto (1869–1937)*. In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004, 198–210
- Augustinus: *De vera religione (389–391)*. Zitierte Ausgabe: Augustinus: *De vera religione – Die wahre Religion*. In: Augustinus Werke, Bd. 68, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2007
- Augustinus: *De civitate Dei (413–426)*. Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. München: dtv, 1977–1978
- Baraldi, Claudio, Corsi, Giancarlo u. Esposito, Elena: *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie der sozialen Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1998
- Brunner, Emil: *Religionsphilosophie protestantischer Theologie*. In: *Handbuch der Philosophie*. Hrsg. v. A. Baeumler u. M. Schröter. Abteilung II. Natur / Geist / Gott. [Teil] F. München/Berlin: Oldenbourg, 1927, 3–99
- Colpe, Carsten (Hg.): *Die Diskussion um das Heilige*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977
- Deinhammer, Robert: *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*. Würzburg: Echter, 2008
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. V. Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Aufl., 1961
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Aufl., 1930
- Durkheim, Émile: *Concerning the Definition of Religious Phenomena (1898)*. In: *Durkheim on Religion*, ed. by W.S.F. Pickering, Atlanta 1994, 74–99. First published as *De la Définition des phénomènes religieux*. In: *L'Année sociologique*, II, 1–28
- Durkheim, Émile: *The Elementary Forms of the Religious Life (1912)*. London: Allen & Unwin, 1915
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (1957)*. Köln: Anaconda, 2008
- Eliade, Mircea: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (1954)*. Frankfurt a. M.: Insel, 1998
- Evans-Pritchard, Edward E.: *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981
- Figl, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion (1927)*. In: Ders.: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007, 109–158
- Fries, Jakob Friedrich: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1828–1831)*. In: Jakob Friedrich Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 4–6. Aalen: Scientia, 1967
- Gladigow, Burkhard u. Kippenberg, Hans Georg (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel, 1983



- Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck, 2. erw. Aufl., 2007
- Goldhammer, Kurt: *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaften*. Stuttgart: Kröner, 1960.
- Gutmann, Hans-Martin u. Gutwald, Cathrin: *Religiöse Wellness. Seelenheil heute*. München: Fink, 2005
- Grätzel, Stephan u. Kreiner, Armin: *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*. Stuttgart u. Weimar, 1999
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz* (1955–1957). Pfullingen: Neske, 1957
- Heil, Joachim: *Unruhe des Herzens und Vielfalt religiöser Erfahrung. Spuren des Heiligen in der „religiösen Wellness-Kultur“*. In: „psycho-logik“, Jb 5/10, „Religion und Modernität“. Hrsg. v. Rolf Kühn u. Karl Heinz Witte. Freiburg: Karl Alber, 2010
- Helmstetter, Rudolf: *Einen Unterschied kann man nicht anbeten. Luhmanns Systemtheorie als ‚negative Theologie‘?* In: IASL.Online 2002. [http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang\\_id=2138](http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=2138) (25. 04. 2005)
- Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3. Aufl., 2008
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* (1902). Frankfurt a. M.: Insel 1997
- Jung, Martin H.: *Einführung in die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004
- Kant, Immanuel: *Akademie-Textausgabe* (AA), Berlin: de Gruyter, 1968ff.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). In: AA VI, 1–202
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (1797). In: AA VI, S. 205–491
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). In: AA III, 1–552
- Kehrer, Günter: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988
- Kippenberg, Hans Georg u. von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: Beck, 2003
- Kippenberg, Hans Georg u. Riesebrodt, Martin (Hg.): *Max Webers ‚Religionssystematik‘*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001
- Kohl, Karl-Heinz: *Edward Burnett Tylor (1832–1917)*. In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004, 41–59
- Kohl, Karl-Heinz: *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck, 2., erweit. Aufl., 2000
- Kött, Andreas: *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003
- Kühneweg, Uwe: Rezension zu: *Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft*. In: Marburger Forum, Heft 2000/02. <http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2000-02/luhmann.htm> (25. 04. 2010)
- Kuper, Adam: *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*. London: Routledge, 1988
- Lanczkowski, Günter: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980
- Lenz, Hubert: *Mut zum Nichts – was dem Glauben Leben gibt. Religionsphilosophische Anstöße Bernhard Weltes zum Anliegen der Neu-Evangelisierung*. In: Wenzler, Ludwig (Hg.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*. Freiburg: Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, 1994, 63–88
- Lepénies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München u. Wien: Hanser, 1976
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*. In: Gutmann, Hans-Martin u. C. Gutwald, Cathrin (Hg.):

- Religiöse Wellness. Seelenheil heute.* München: Fink, 2005, 59–80
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung.* Graz, Wien u. Köln: Styria, 1986
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion* (1967). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft.* Hrsg. v. André Kieserling. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000
- Luhmann, Niklas: *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* (1994a). In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 2. Aufl., 1994, 227–235
- Luhmann, Niklas: *Die Unterscheidung Gottes* (1994b). In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 2. Aufl., 1994, 236–253
- Luhmann, Niklas: *Die Funktion der Religion.* Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1977
- Löffler, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006
- Malinowski, Bronislaw. *The Role of Magic and Religion* (1931). In: Lessa, William A. u. Vogt, Evon Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach.* New York: Harper & Row, 1979, 37–45.
- Marett, Robert Ranulph: *The Treshold of Religion* (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914
- Marret, Robert Ranulph: *Pre-Animistic Religion* (1900). In: Ders.: *The Treshold of Religion.* New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 1–28
- Marett, Robert Ranulph: *The conception of mana* In: Ders.: *The Treshold of Religion* (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 90–121
- Marett, Robert Ranulph: *The birth of humility.* In: Ders.: *The Treshold of Religion* (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 169–202
- Marret, Robert Ranulph: *Anthropology.* New York: Henry Holt and Company, 1912
- Mayer, Cornelius Petrus: *Christliche Spiritualität nach der Lehre des hl. Augustinus.* Zentrum für Augustinusforschung in Würzburg 2003 <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/texteueber/vortragbeitrag/spiritualitaet.html>. (01. 01. 2010)
- Mensching, Gustav: *Wesen und Ursprung der Religion* (1954). In: Hamid RezaYousefi (Hg.): *Gustav Mensching. Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, 189–199
- Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* München: Beck, 2. Aufl., 2004
- Murken, Sebastian u. Namini, Sussan: *Zur psychologischen Bedeutsamkeit der Engel in einer komplexen Welt.* In: M. N. Ebertz u. R. Faber (Hg.): *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, 67–75
- Murken, Sebastian u. Namini, Sussan: *Himmliche Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel.* EZW-Texte 196 (2007)
- Neuhold, Leopold: *Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte. Erscheinungsbilder und Chancen.* Münster u. a.: LIT Verlag, 2000
- Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft* (1887). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 7–274
- Noller, Gerhard: *Philosophische und christliche Theologie.* In: Salaquarda, Jörg (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus.* Berlin: de Gruyter, 1971, 49–65
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck, 2004

- Riesebrodt, Martin: *Robert Ranulph Marett (1866–1943)*. In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004, 171–184
- Röd, Wolfgang: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. München: Beck, 1986.
- Salaquarda, Jörg (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1971
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31). Berlin u. New York: de Gruyter, 1999
- Schleiermacher, Friedrich: *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811–1830). Kritische Ausgabe hrsg. v. Heinrich Scholz, Hildesheim: Olms, 1961
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hamburg: Meiner, 1970
- Seiwert, Hubert: *Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers*. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*. Berlin: Akademie Verlag, 2002 245–265
- Söderblom, Nathan: *Holiness (General and Primitive)*. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 6, ed. by James Hastings, Edinburgh: T & t Clark, 1913, 731–741
- Spiro, Milford E.: *Religion. Problems of Definition and Explanation*. In: Banton, M (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, 1966, 85–126
- Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988
- Tenbruck, Friedrich H.: *Die Religion im Mealstrom der Reflexion*. In: Bergmann, Jörg, Hahn, Alois u. Luckmann, Thomas (Hg.): *Religion und Kultur*. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993, 31–67
- Thomas von Aquin: *Editio Leonina: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Rom 1882ff.
- Tylor, Edward Burnett: *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. New York: 1881. Dt. Übers.: *Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation*. Braunschweig: 1883
- Tylor, Edward Burnett: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythologie, Philosophy, Religion, Art and Custom*. 2. Bde., London: 1871. Dt. Übers.: *Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. 2. Bde., Leipzig: 1873
- Tylor, Edward Burnett: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London: 1865. Dt. Übers.: *Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Zivilisation*. Leipzig: 1866
- Waardenburg, Jacques: *Perspektiven der Religionswissenschaft*. Würzburg: Echter, 1993
- Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin u. New York: de Gruyter, 1986
- Welte, Bernhard: *Religionsphilosophie*: Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2.Aufl., 1978
- Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter der Nihilismus* (Bd. I 1971, Bd. II 1972). Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998
- Weischedel, Wilhelm: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. In: Salaquarda, Jörg (Hg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1971, 24–48
- Wenz, Gunther: *Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihre Theorie in der Neuzeit*. (Studium Systematische Theologie). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
- Wenzler, Ludwig (Hg.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine*

*künftige Theologie*. Freiburg: Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, 1994

Zirker, Hans: *Religion. I. Begriff / IV Systematisch-theologisch*. Geringfügig geänderte Fassung der Artikel „Religion. I. Begriff“ und „IV. Systematisch-theologisch“, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 8, 1999, 1034–1036, 1041–1043. Dateien vom 27.08.2004 / geändert 02.09.2006. <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11447> (03. 01. 2010)

---

(Endnotes)

<sup>1</sup> „Hunc eligentes uel potius religentes – amiseramus enim neglegentes – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perueniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti“ (de civ. Dei. X, 3).

<sup>2</sup> Aus christlichem Kontext heraus lässt sich ‚Religiosität‘ entsprechend als ‚Fähigkeit‘ bzw. als ursprüngliches ‚Bedürfnis‘ des Menschen hinsichtlich einer ‚Wieder-Entscheidung‘ für Gott begreifen, die auf einer grundsätzlich freien willentlichen Entscheidung beruht. Vgl. Mayer (2003): „Religiosität ist das Bedürfnis des Menschen, sich zu einer ihm überlegenen höheren Macht in Beziehung zu setzen. Diese verkümmert, wenn sie nicht wie jede andere Fähigkeit aktiviert wird.“

<sup>3</sup> „Schon dem Griechischen fehlt eine gleichermaßen dominante, umfassende und der religiösen Lebenswelt vorbehaltene Bezeichnung. Die biblischen Begriffe für Glaube, Gottesfurcht, Gottesdienst u.ä. haben wiederum ihre eigenen Bedeutungszusammenhänge“ (Zirker 1999/2004, 1).

<sup>4</sup> „Dies gilt z.B. für das Altgriechische (also die Sprache einer Welt, die der römischen eigentlich kulturell sehr ähnlich war). Es gilt auch für das Arabische, wo das Wort ‚dîn‘, das oft als Übersetzung von ‚Religion‘ vorgeschlagen wird, eher den ganzen Komplex von Religion / Glaube / Überlieferung / Sitte / Brauch / Lebensform bedeutet“ (Löffler 2006, 11).

<sup>5</sup> Mit Blick auf die Tradition abendländischen Philosophierens erkennt W. Weischedel die Notwendigkeit einer „Philosophischen Theologie als Reden von Gott“ (Weischedel 1971–1972/1998, 11). Der ‚Philosophischen Theologie‘ als „eine[r] unabdingbare[n] Forderung des Philosophierens“ (Weischedel 1971–1972/1998, XX) kommt dabei insbesondere die kritische Aufgabe zu, zu klären, „ob und in welcher Weise überhaupt noch in der Gegenwart philosophisch von Gott geredet werden kann“ (Weischedel 1971–1972/1998, XXI). Weischedels ‚Philosophische Theologie‘ wendet sich dabei insbesondere an diejenigen, die glauben, in Nietzsches Diktum vom ‚Tod Gottes‘ (vgl. FW, II, (125), 127) spreche sich ein völliger Verzicht auf ein Reden von Gott aus und Heideggers „gott-loses“ Denken, „das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß“ (Heidegger 1955–1957/1957, 71), sei gottlos in dem Sinne, dass in ihm die Frage nach Gott erloschen wäre. Zu W. Weischedels philosophisch-theologischem und ethischem Ansatz vgl. insbesondere: Deinhammer 2008.

<sup>6</sup> Hier braucht man etwa nur auf die unterschiedlichen von Schleiermacher und Kant gegebenen Definitionen von ‚Philosophischer Theologie‘ zu verweisen. Während Schleiermacher die philosophische Theologie als Teil der christlichen Theologie bestimmt, ist für Kant die philosophische Theologie innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft anzusiedeln. Entsprechend heißt es bei Schleiermacher in seiner Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums: „Alles, was dazu gehört, um ... sowohl das Wesen des Christentums, wodurch es eine eigentümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie beides sich wieder teilt und differenziert, dieses alles zusammen bildet den Teil der christlichen Theologie, welchen wir die philosophische Theologie nennen“ (Schleiermacher 1811–1830/1961, 7–8). Bei Kant heißt es dagegen: „Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber ... Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ... muß volle Freiheit haben, sich, soweit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten“ (RGV, VIII, 9).

<sup>7</sup> „Entweder man wird mit einer ‚weiten Optik‘ vorgehen – aber dann versucht man etwas zu finden, was es so, als eigenständigen Gegenstand, vermutlich gar nicht gibt, weil die religiösen Phänomene eben so verschieden sind. Oder man wird mit einer ‚engen Optik‘ vorgehen und seine Definition von ‚Religion‘ anhand von Phänomenen suchen, die man eben durch die Brille seines abendländischen Religionsbegriffs als ‚religiöse‘ Phänomene einordnet. Damit aber dreht man sich gewissermaßen im Kreis, denn eine so gefundene ‚allgemeine Religionsdefinition‘ wird dann im Ergebnis wieder sehr am abendländischen Verständnis von Religion orientiert sein“ (Löffler 2006, 11).

<sup>8</sup> „Wenn die Forschung nach der ‚Leistung‘ der Religion ... fragt, wird sie andere Aspekte hervorkehren, als wenn sie nach dem ‚Inhalt‘ derselben fragt; doch beides bedingt einander: ohne den Bezug auf den spezifischen ‚Inhalt‘ einer tragenden Wirklichkeit ist die ‚Leistung‘ von Religion nicht erklärbar, und ohne Beachtung der ‚Leistung‘, in gewissem Sinn der Folgewirkungen des ‚Inhalts‘, ist dieser nicht umfassend verstanden“ (Figl 2003, 75).

<sup>9</sup> Kritisch gegenüber diesem Einwand im Anschluss an Spiro: Michaels 2004, 10: „Dem Einwand, den Buddhismus ... ausklammern zu müssen, begegnet Spiro zu Recht mit dem Argument, daß der Buddhismus immer auch theistische Anteile gehabt habe, etwa in der Deifizierung des Buddha, im Mahayana ohnehin, und daß allgemeine Aussagen durch Ausnahmen nicht falsch würden.“

<sup>10</sup> Ausführlich zur religionswissenschaftlichen Diskussion um das Heilige: Colpe 1977.

<sup>11</sup> Unter dem Begriff ‚Verzeitlichung der Naturwissenschaft‘ lässt sich im Anschluss an den Wissenschaftshistoriker und Soziologen Wolf Lepenies die Ablösung einer biblisch bestimmten, zeitlich nur wenige Jahrtausende zurückliegenden Schöpfungsvorstellung

durch die Idee einer Millionen Jahre andauernden, immanent zu erklärenden erdgeschichtlichen Entwicklung verstehen, wobei an der Wende zum 18. und 19. Jahrhundert der zunehmende Erfahrungsdruck in den naturwissenschaftlichen Disziplinen zu einer Aufgabe räumlich konzipierter Klassifikationssysteme führte, an deren Stelle „die Verzeitlichung komplexer Informationsbestände“ trat (Lepe-nies 1976, 18f.).

<sup>12</sup> Der Religionssoziologe Günter Kehrler stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass „alle substanziellen 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 Definition“ darstellen (Kehrler 1988, 23).

<sup>13</sup> „Tylor beantwortet die Frage, wie die frühen Menschen zur Vorstellung von geistigen Wesen gelangt sind, dadurch, daß er sich in ihr Fühlen und Denken zu versetzen suchte – ein Verfahren, das freilich notwendig spekulativ bleiben mußte“ (Kohl 2004, 52).

<sup>14</sup> Marett bezeichnet seine eigene Theorie dabei als ‚Animatismus‘, wobei sich allerdings später, gemäß dem Titel des oben genannten Aufsatzes, die Bezeichnung ‚Prä-Animismus‘ durchsetzte.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu: Marett, Robert Ranulph: The conception of mana In: Ders.: The Threshold of Religion (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 90–121.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Marett, Robert Ranulph: The birth of humility. In: Ders.: The Threshold of Religion (1909). New York: The Mac Millan Company, Second Edition, 1914, 169–202.

<sup>17</sup> In der Religionswissenschaft besteht allerdings gegenwärtig „ein weitgehende Konsens darüber, dass ein religionswissenschaftliches Verständnis von ‚Religion‘ nicht selbst ‚religiös‘ sein darf, dass also strikt zu unterscheiden ist zwischen religiösem Diskurs ... und einer wissenschaftlichen Fachsprache jenseits religiöser Rede“ (Hock 2008), 20.

<sup>18</sup> In diesem Zusammenhang ist allerdings anzumerken, dass es Kant, auch wenn der moralische Pflichtbegriff bei ihm im Zentrum seiner religionsphilosophischen Überlegungen steht, nicht darum geht, jegliche Form von Religion auf Moral zu reduzieren. Vielmehr zeigt sich für ihn die Unerlässlichkeit der Religion für die moralische Motivation des Menschen als eines vernunftbegabten, endlichen Wesens. Kants Religionslehre soll innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Antwort geben auf die Frage „Was darf ich hoffen?“. Dabei kann allerdings aus Kants Diktum, „Moral ... führt unumgänglich zur Religion“ (RGV, VI 6), nicht der Umkehrschluss erfolgen, Religion führe unumgänglich zur Moral.

<sup>19</sup> Zu der psychologisch-anthropologischen Deutung der Erkenntnislehre Kants durch Fries bemerkt Wolfgang Röd: „Unter den Mißverständnissen, denen Kants Philosophie ausgesetzt ist, dürfte die psychologistische Fehldeutung die verbreitetste ... sein. Der Versuchung einer solchen naturalistischen Betrachtungsweise sind Interpreten seit J. F. Fries bis in unsere Zeit immer wieder erlegen. Man kann jedoch die angedeutete Auffassung der Kantischen Transzendentalphilosophie nicht nachdrücklich genug zurückweisen. Kant hat zwar die Ergebnisse seiner transzendentalphilosophischen Analyse selbst auf psychische Zusammenhänge bezogen, aber er hat gleichzeitig keinen Zweifel daran gelassen, daß die psychologische Deutung von untergeordneter Bedeutung sei“ (Röd 1986, 34).

### **Zum Autor**

Dr. Joachim Heil M. A., Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Kontakt: [jheil@uni-mainz.de](mailto:jheil@uni-mainz.de)