

SCIENTIA & RELIGIO

Eckehart Schmidt

Die Voraussetzung
einer verborgenen
»Einheit« im
vedischen und
frühbuddhistischen
Wissen

Untersuchung von Bernhard Uhdes
Religionsbegriff in Anwendung auf
die altindische Geistesgeschichte

VERLAG KARL ALBER



Eckehart Schmidt

Die Voraussetzung einer
verborgenen »Einheit«
im vedischen und
frühbuddhistischen Wissen

VERLAG KARL ALBER



SCIENTIA & RELIGIO

Band 20

Herausgegeben von
Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Eckehart Schmidt

Die Voraussetzung
einer verborgenen
»Einheit« im
vedischen und
frühbuddhistischen
Wissen

Untersuchung von
Bernhard Uhdes Religionsbegriff
in Anwendung auf die
altindische Geistesgeschichte

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Eckehart Schmidt

The Presupposition of a Hidden »Unity« in Vedic and Early Buddhist Knowledge

Examination of Bernhard Uhde's concept of religion
in application to ancient Indian intellectual history

The lack of consensus on a general concept of religion requires researchers to develop area-specific working definitions of religion. In this book, Bernhard Uhde's concept of religion will be critically reflected upon as a working definition for a comparative religious intellectual history. According to Uhde, religion develops from the insight into transcendence a knowledge of the prerequisite of a hidden, imperishable »unity«. Monotheistic knowledge can thus be grasped; but what about the polytheistic Indian Veda and the Buddhist canon? Eckehart Schmidt examines this question on the basis of the ancient Indian sources.

The author:

Eckehart Schmidt (born 1976) studied historical anthropology, religious studies and psychology in Freiburg im Breisgau. Since 2018, he has been the commissioner of the Diocese of Erfurt for interreligious dialogue.

Eckehart Schmidt

Die Voraussetzung einer verborgenen »Einheit« im vedischen und frühbuddhistischen Wissen

Untersuchung von Bernhard Uhdes Religionsbegriff in Anwendung
auf die altindische Geistesgeschichte

Der mangelnde Konsens zu einem allgemeinen Religionsbegriff verlangt von der Forschung, bereichsspezifische Arbeitsdefinitionen von Religion auszubilden. In diesem Buch soll der Religionsbegriff von Bernhard Uhde als Arbeitsdefinition für eine vergleichende religiöse Geistesgeschichte kritisch reflektiert werden. Religion, so Uhde, entwickle aus der Einsicht in die Vergänglichkeit ein Wissen um die Voraussetzung einer verborgenen, unvergänglichen »Einheit«. Monotheistisches Wissen lässt sich damit erfassen; doch wie verhält es sich mit dem polytheistischen indischen Veda und dem buddhistischen Kanon? Eckehart Schmidt untersucht diese Frage auf Grundlage der altindischen Quellen.

Der Autor:

Eckehart Schmidt (geb. 1976) studierte Historische Anthropologie, Religionswissenschaft und Psychologie in Freiburg im Breisgau. Seit 2018 ist er Beauftragter des Bistums Erfurt für den interreligiösen Dialog.

Originalausgabe
Zugl.: Dissertation, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, 2020
© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-495-49235-2
ISBN E-Book (PDF) 978-3-495-82556-3

Inhaltsverzeichnis

I.	Fragestellung und Ziel der Untersuchung	11
II.	Uhdes Religionsbegriff im Kontext der Diskussion um die Definition von Religion	16
1.	Die Diskussion um die Definition von Religion	16
1.1.	Die Ansätze der Moderne	18
1.1.1.	Etische Ansätze	19
1.1.2.	Emische Ansätze	27
1.2.	Reflexion postmoderner Einwände gegen moderne Ansätze	33
1.2.1.	Eurozentrismus	34
1.2.1.1	»Religion« als eurozentrischer Begriff	34
1.2.1.2	Alternativen zu eurozentrischen Religionsbegriffen	37
1.2.1.3	Fazit: Religionsneutrale Metasprache	40
1.2.2.	Diversität der Religionen	42
1.2.2.1	Enge moderner Religionsdefinitionen	42
1.2.2.2	Polythetische Ansätze als postmoderne Alternative	43
1.2.2.3	Fazit: Rückbindung an Religionstheorie	47
1.2.3.	Multiperspektivischer Blick auf Religion	48
1.2.3.1	Vielfältige Kommunikation über Religion	48
1.2.3.2	Mangelnder Konsens zu allgemeiner Bestimmung	49
1.2.3.3	Fazit: Erstellung von Arbeitsdefinitionen	51

Inhaltsverzeichnis

2.	Der Religionsbegriff von Bernhard Uhde	53
2.1.	Ein religionsphilosophischer Ansatz	53
2.1.1.	Grund: Einsicht in den Mangel an anwesender Gegenwart	56
2.1.2.	Inhalt: Wissen um die Voraussetzung einer Einheit	61
2.1.3.	Praxis: Beachten der Herrschaft des »Prinzips von Allem«	63
2.2.	Kritische Reflexion von Uhdes Religionsbegriff	66
2.2.1.	Uhdes Religionsbegriff im Licht moderner Ansätze	66
2.2.1.1	Diskussion des Begriffs von »Wissen«	67
2.2.1.2	Diskussion der Grundstruktur Einheit- Vielheit	70
2.2.2.	Uhdes Ansatz im Licht der postmodernen Einwände	75
III.	Anwendung von Uhdes Religionsbegriff auf die altindische Geistesgeschichte	79
1.	Methodische Vorbemerkungen	79
1.1.	Begriffsklärungen	79
1.1.1.	Geistesgeschichte	79
1.1.2.	»altindisch«	80
1.2.	Reflexion bisheriger geistesgeschichtlicher Darstellungen	81
1.2.1.	Auswahl der Inhalte	81
1.2.2.	Chronologie	83
1.2.3.	Quellenanalyse	84
1.3.	Untersuchungsumfang	85
2.	Der <i>Ṛgveda</i>	87
2.1.	Text und Untersuchungsumfang	87
2.2.	Uhdes Religionsbegriff im <i>Ṛgveda</i> ?	89
2.3.	Das <i>ṛtá</i> im <i>ṛgvedischen</i> Kosmos	93
2.3.1.	Der <i>ṛgvedische</i> Kosmos	93
2.3.2.	Das <i>ṛtá</i>	96
2.4.	RV 1–9: Das »Eine« als einheitliches Ganzes	101
2.5.	RV 10: Das einheitliche Ganze im Spiegel der Kosmogonien	107

3.	Der frühe <i>Atharvaveda</i>	120
3.1.	Text und Untersuchungsumfang	120
3.2.	Uhdes Religionsbegriff im <i>Atharvaveda</i> ?	122
3.3.	Das <i>bráhman</i> im <i>atharvavedischen</i> Kosmos	123
3.3.1.	Der <i>atharvavedische</i> Kosmos	123
3.3.2.	Das <i>bráhman</i>	125
3.4.	Weitere Mächte im frühen <i>Atharvaveda</i>	131
3.4.1.	Der <i>prāṇa</i>	131
3.4.2.	Die <i>virāj</i>	132
3.5.	Heterogene Vorstellungen über das Ganze	134
3.5.1.	Spekulative Bruchstücke aus den Zauberhymnen	134
3.5.2.	Der <i>Skambha</i>	136
3.5.3.	Rätsellieder in den spekulativen Hymnen	138
3.5.4.	Der <i>Brahmacārin</i>	140
4.	Die <i>Brāhmaṇas</i>	141
4.1.	Text und Untersuchungsumfang	141
4.2.	Uhdes Religionsbegriff in den <i>Brāhmaṇas</i> ?	144
4.3.	Wirkmächtige Zusammenhänge im Kosmos der <i>Brāhmaṇas</i>	145
4.3.1.	Der Kosmos der <i>Brāhmaṇas</i>	145
4.3.2.	Wirkmächtige Zusammenhänge im Opferritual	146
4.4.	<i>Prajāpati</i> als Ursprung von allem	155
4.4.1.	Schöpfung im <i>Aitareya-Brāhmaṇa</i>	155
4.4.2.	Schöpfung im <i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>	159
5.	Die frühen <i>Upaniṣaden</i>	163
5.1.	Text und Untersuchungsumfang	163
5.2.	Uhdes Religionsbegriff in den <i>Upaniṣaden</i> ?	168
5.3.	Der Begriff <i>upaniṣad</i>	171
5.4.	Kausale Beziehungssysteme	173
5.4.1.	Der <i>udgītha</i>	173
5.4.2.	Der Gesang	175
5.4.3.	Das <i>bráhman</i>	177
5.4.4.	Das fünffache Opferfeuer	181
5.4.5.	Der Mensch	184
5.4.5.1.	Der <i>ātman</i>	184
5.4.5.2.	Der <i>ātman vaiśvānara</i>	191
5.4.5.3.	Die zwei <i>puruṣa's</i>	194

Inhaltsverzeichnis

5.5. Schöpfungsmythen	199
5.5.1. Der Tod als Schöpfer	199
5.5.2. Das Seiende	203
6. Der frühe <i>Pāli-Kanon</i>	208
6.1. Text und Untersuchungsumfang	208
6.2. Uhdes Religionsbegriff im frühen <i>Pāli-Kanon</i> ?	211
6.3. Das Weltbild des frühen <i>Pāli-Kanons</i>	214
6.4. Das bedingte Entstehen (<i>paṭiccasamuppāda</i>)	217
6.4.1. Drei Versionen des bedingten Entstehens	218
6.4.2. Das bedingte Entstehen und das Existierende . .	223
6.5. Das <i>nibbāna</i>	228
IV. Ergebnis der Untersuchung	234
1. Zusammenfassung von Teil I: Theorie	234
2. Zusammenfassung von Teil II: Anwendung	240
2.1. <i>Ṛgveda</i>	241
2.2. <i>Atharvaveda</i>	244
2.3. <i>Brāhmaṇas</i>	246
2.4. <i>Upaniṣaden</i>	249
2.5. <i>Pāli-Kanon</i>	253
3. Reflexion der Anwendung	256
3.1. Inhaltliche Reflexion	256
3.2. Methodische Reflexion	260
4. Eine religionswissenschaftliche Arbeitsdefinition	261
V. Anhang	265
Transliteration und Aussprache	265
Abkürzungsverzeichnis	266
Tabellenverzeichnis	267
Literaturverzeichnis	269
Quelleneditionen	269
Übersetzungen	271
Sekundärliteratur	273

I. Fragestellung und Ziel der Untersuchung

Seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert wird in der Religionswissenschaft und in verwandten Disziplinen die Frage erörtert, wie Religion zu bestimmen sei.¹ Die sehr kontrovers geführte Diskussion hat bis heute zu keinem allgemein anerkannten Religionsbegriff geführt. Die Uneinigkeit der Forschungsgemeinschaft ist vor allem auf die große inhaltliche Heterogenität der Religionen zurückzuführen. Deutlich wird diese Heterogenität angesichts der grundlegenden Unterschiede, die zwischen den »monotheistischen«² und den »indischen«³ Religionen bestehen. So steht in den monotheistischen Religionen der Glaube an Gott als einzige Ursache und Ziel allen Handelns im Mittelpunkt. In den indischen Religionen wird dagegen eine Vielfalt von Göttern angebetet, ein göttliches Selbst verehrt oder – im Falle des Buddhismus – den Göttern keine zentrale Stellung zugebilligt und die Verehrung eines göttlichen Selbst abgelehnt. Die modernen religionswissenschaftlichen Ansätze versuchen, hinter dieser Heterogenität eine allen gemeinsame Substanz oder Funktion zu identifizieren. Abhängig davon, ob Religion aus einer Außen- oder Innenperspektive betrachtet wird, lassen sie sich als »etisch« oder »emisch« klassifizieren. Diese Ansätze werden von der postmodernen Forschung verworfen; sie schlägt stattdessen vor, den eurozentrischen Ausdruck »Religion« aufzugeben, Explikationen statt Definitionen

¹ Einen guten Einblick in die Diskussion gibt z. B. Antes, Peter (2000): Religion in den Theorien der Religionswissenschaft. In: Walter Kern et al. (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Religion. 2. Aufl. Tübingen: Francke (Handbuch der Fundamentaltheologie, 1), S. 13–32; oder auch Figl, Johann (2003): Religionswissenschaft. Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff. (Einleitung zum Handbuch Religionswissenschaft). In: Johann Figl (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verl, S. 18–80.

² Judentum, Christentum, Islam.

³ Hinduistische Religionen, Buddhismus.

vorzunehmen oder sogar ganz auf eine allgemeine inhaltliche Bestimmung zu verzichten. Obwohl die postmodernen Ansätze berechtigte Kritikpunkte in die Diskussion einbringen, besitzen die von ihr vorgeschlagenen Alternativen große Nachteile. So kann die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft nur dann gewahrt werden, wenn sie in der Lage ist, ihren zentralen Gegenstand zu bestimmen. Ein Verzicht auf den Ausdruck »Religion« würde zudem nur zu einer Problemverlagerung führen. Dennoch geben die postmodernen Einwände wertvolle Hinweise für die Erstellung von modernen Religionsbegriffen. So müssen diese eine religionsneutrale Metasprache verwenden. Zudem muss ihr zentrales Definitionskriterium begründet werden. Schließlich ist es angesichts des mangelnden Konsenses zu einem allgemeinen Religionsbegriff notwendig, Arbeitsdefinitionen für verschiedene Forschungsbereiche zu entwickeln.

Vor diesem Hintergrund soll der religionsphilosophische Ansatz von Bernhard Uhde reflektiert und überprüft werden. Uhdes Ansatz wurde in jüngerer Zeit von Markus Enders in die religionswissenschaftliche Diskussion eingebracht.⁴ Uhde bestimmt Religion folgendermaßen:

»Religion gründet in der reflektierten Einsicht in den umfassenden Mangel an anwesender Gegenwart, hat das Wissen um die notwendige Voraussetzung der verborgenen Einheit zum Inhalt und ist im Beachten der Herrschaft des ›Prinzips von Allem‹ lebendig.«⁵

Zwei Besonderheiten heben diese Bestimmung dabei von den modernen religionswissenschaftlichen Ansätzen ab. Erstens geht Uhde davon aus, dass Religionen ein spezifisches »Wissen« tradieren; den monotheistisch konnotierten Begriff »Glauben« verwendet er dagegen nicht. Zweitens versteht er eine vorausgesetzte, zeitlose »Einheit«, die verborgen hinter der »Vielheit« der Welt steht, als zentralen Inhalt von Religion. Im Gegensatz zu vielen religionswissenschaftlichen Ansätzen, die eine »göttliche oder geistige Entität« in den Mittelpunkt stellen, bezeichnet der Begriff einer zeitlosen Einheit nicht

⁴ Siehe Enders, Markus (2013): ›Endlichkeit‹ und Einheit. Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schröders Begriff von Religion. In: Tobias Müller & Thomas M. Schmidt (Hg.): Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Paderborn: Schöningh, S. 125–155.

⁵ Vgl. Uhde, Bernhard (1982): Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion. Freiburg im Breisgau (Unveröffentlichte Habilitationsschrift), S. 8.

notwendig eine solche, separate Substanz.⁶ Uhdes Ansatz besitzt grundlegende Vorteile: Zum einen entfaltet er »Religion« aus einer anthropologischen Gegebenheit, nämlich der reflektierten Einsicht des Menschen in die Vergänglichkeit des Daseins (»Mangel an anwesender Gegenwart«), die dem religiösen Wissen zugrunde liege und somit den Begriff an eine Religionstheorie rückbindet. Zum anderen verwendet er eine religionsneutrale, philosophische Begrifflichkeit. Allerdings versteht Uhde seinen Religionsbegriff nicht als eine Arbeitsdefinition. Da der inhaltliche Fokus auf einem religiösen, handlungsanleitenden Wissen liegt, kann der Religionsbegriff als Arbeitsdefinition für eine »Geschichte des religiösen Wissens«, mithin für eine religiöse Geistesgeschichte reflektiert und überprüft werden.

Der Wert von Uhdes religionsphilosophischem Ansatz als eine Arbeitsdefinition für eine religiöse Geistesgeschichte kann sich erst in der Anwendung auf Religionen zeigen, die keine Berührung zur abendländischen Tradition haben. Uhde hat den Begriff in seiner Habilitationsschrift bereits auf das Christentum angewendet; eine wissenschaftliche historisch-systematische Untersuchung im Bereich nicht-monotheistischer Religionen steht dagegen noch aus. In dieser Arbeit soll darum die altindische Geistesgeschichte vom *Ṛgveda* bis zum frühen Buddhismus in den Blick genommen werden, die sich durch eine große Heterogenität ihrer Glaubensvorstellungen (Polytheismus des *Ṛgveda*, Monismus der *Upaniṣaden*, »Atheismus«⁷ des frühen Buddhismus) auszeichnet und damit eine besonders große Herausforderung darstellt.

Die Anwendung von Uhdes Religionsbegriff auf die altindische Geistesgeschichte bedarf angesichts der Fülle des Materials einer Eingrenzung. Mit Hilfe linguistischer Kriterien und der Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte wurde eine Auswahl chronologisch geordneter Texte erstellt, die zumindest ein vorläufiges Urteil zur Angemessenheit und Nützlichkeit des kritisch reflektierten Uhde'schen Religionsbegriffs als Arbeitsdefinition für eine altindische Geistesgeschichte zulässt. So umfasst die Anwendung (1) den *Ṛgve-*

⁶ So kann – wie noch gezeigt werden soll – »Einheit« nicht nur einen von seiner Schöpfung absolut unterschiedenen monotheistischen Gott bezeichnen, sondern auch ein »Ganzes«, das sich aus dem untrennbaren Zusammenhang aller Wesenheiten konstituiert, seien sie nun »göttlich« oder »nicht-göttlich«.

⁷ »Atheismus« in dem Sinne, dass die im *Pāli-Kanon* vorkommende Götterwelt keine wichtige Rolle im frühbuddhistischen Denken spielt, wenngleich sie auch nicht negiert wird.

da, (2) den frühen *Atharvaveda*, (3) zwei exemplarische *Brāhmaṇas* (*Aitareya-Brāhmaṇa*; *Śatapatha-Brāhmaṇa*), (4) zwei frühe *Upaniṣaden* (*Brhadāranyaka-Upaniṣad*; *Chāndogya-Upaniṣad*) und (5) den frühen buddhistischen *Pāli-Kanon* (*Vinaya-* und *Sutta-Piṭaka*).

Das Ziel dieser Untersuchung ist es, Uhdes Religionsbegriff durch die Reflexion seiner Anwendung auf die altindische Geistesgeschichte in eine religionswissenschaftliche Arbeitsdefinition umzuwandeln. Eine solche Arbeitsdefinition ist nicht nur nützlich für die Darstellung der Geistesgeschichte einer Religion, sondern auch für religionsvergleichende Ansätze zwischen monotheistischen und indischen Religionen. Damit soll ein Beitrag zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Religionswissenschaft geleistet werden.

Da Uhdes Religionsbegriff bislang nur wenig rezipiert wurde, wird in der vorliegenden Untersuchung Neuland betreten. Zum einen ist sein religionsphilosophischer Ansatz im Licht der Anforderungen und Einwände zu reflektieren, die in der religionswissenschaftlichen Diskussion um die Definition von Religion aufgeworfen werden. Zum anderen sind die wenigen, bisher erfolgten Anwendungen auf die nicht-christlichen Religionen nicht historisch-systematisch.⁸ Eine historisch-systematische Anwendung auf eine (alt)indische Geistesgeschichte steht noch aus.

Die Untersuchung wird daher in zwei Teile untergliedert: (1) Der Theorieteil dient der Betrachtung und Reflexion von Uhdes Religionsbegriff im Kontext der religionswissenschaftlichen Diskussion um Religion. Er gründet sich im ersten Abschnitt auf die vielfältige Literatur zur Diskussion um die Definition von Religion. Im zweiten Abschnitt wird Uhdes Religionsbegriff auf Grundlage seiner Habilitationsschrift *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* vorgestellt und anschließend im Licht der Diskussion kritisch reflektiert. (2) Im Anwendungsteil wird Uhdes Religionsbegriff auf die altindische Geistesgeschichte bezogen. Bisherige Darstellungen zeigen

⁸ So zum Beispiel die Darstellung des Hinduismus und des Buddhismus in Uhdes populärwissenschaftlichem Werk *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*. (Siehe Uhde, Bernhard (2013): *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*. Freiburg i. Br.: Herder). Uhde erwähnt dort zwar nicht explizit seinen Religionsbegriff, implizit scheint er jedoch eine Rolle zu spielen. Die Darstellung versucht einen kurzen Gesamtüberblick über »Hinduismus« und »Buddhismus« und zieht darum zur Verdeutlichung Texte aus allen Epochen heran.

die Notwendigkeit, erstens alle Formen des Wissens einzubeziehen, zweitens die inter- und intratextuelle Chronologie zu berücksichtigen und drittens die Quellen als primäre Grundlage der Analyse heranzuziehen. Die Untersuchung der ausgewählten Texte erfolgt dabei immer nach dem gleichen Schema: Zunächst wird durch die Lektüre der Quellen mit Hilfe der wissenschaftlichen Sekundärliteratur sondiert, welche Begriffe und Vorstellungen auf das Wissen um die Voraussetzung einer verborgenen Einheit hinweisen können. Diese werden anschließend durch die Analyse der Quellen genauer in den Blick genommen. Es soll gezeigt werden, in welchem Ausmaß und mit welchen Einschränkungen das von Uhde vorgestellte, handlungsanleitende Wissen und die darin implizierte Grundstruktur »Einheit-Vielheit« aus einer religionswissenschaftlichen Metaperspektive vorkommt. Gleichzeitig soll untersucht werden, inwieweit das jeweilige Selbstverständnis getroffen wird.

Aus den altindischen Quellen wird in den Zitaten diejenige Übersetzung verwendet, die – nach Einschätzung des Autors dieser Arbeit – am besten den Originaltext wiedergibt. Daher finden sich gelegentlich englische und deutsche Übersetzungen nebeneinander. An einigen Stellen – in denen der Autor dieser Arbeit den Originaltext anders interpretiert – finden sich auch eigene Übersetzungen. In die Fußnote wird immer der Originaltext der Übersetzung gestellt. Der jeweilige Übersetzer wird durch ein Kürzel gekennzeichnet. Wurde die herangezogene Übersetzung geringfügig verändert, insbesondere Sanskrit- bzw. Pāli-Ausdrücke unübersetzt gelassen, steht vor dem Kürzel der Zusatz »nach«. Das Verzeichnis der Abkürzungen steht im Anhang. Schließlich befinden sich dort auch Anmerkungen zu der in der Arbeit verwendeten Transliteration sowie zu den Ausspracheregeln.

II. Uhdes Religionsbegriff im Kontext der Diskussion um die Definition von Religion

1. Die Diskussion um die Definition von Religion

In der Religionswissenschaft existieren zahlreiche Versuche, den Begriff »Religion« zu definieren.⁹ Diese Bestimmungsversuche werden in der wissenschaftlichen Literatur meist in »substanziell« und »funktional« eingeteilt. Substanzielle Ansätze versuchen zu erklären,

⁹ Siehe z. B. Donovan, James M. (2003): Defining Religion. In: Stephen D. Glazier (ed.): Selected readings in the anthropology of religion. Theoretical and methodological essays. Westport, Conn.: Praeger (Contributions to the study of anthropology, 9), S. 61–98; Figl, Johann (2003): Religionswissenschaft. Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff. (Einleitung zum Handbuch Religionswissenschaft). In: Johann Figl (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Tyrolia-Verl., S. 18–80; Furseth, Inger & Repstad, Pål (2006): An introduction to the sociology of religion. Classical and contemporary perspectives. Aldershot: Ashgate; Gladigow, Burkhard (2005): Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Hg. v. Christoph Auffahrt und Jörg Rüpke. Stuttgart: Kohlhammer (Religionswissenschaft heute, 1); Hock, Klaus (2002): Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft; Kehrer, Günter (1998): Religion, Definitionen der. In: Hubert Cancik et al. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Kultbild – Rolle. Stuttgart: Kohlhammer (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 4), S. 418–425; Pollack, Detlef (1995): Was ist Religion? Probleme der Definition. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, S. 163–190; Stolz, Fritz (1988): Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1527); Wilson, Brian C. (1998): From the lexical to the polythetic. A brief history of the definition of religion. In: Thomas A. Idinopulos (ed.): What is religion? Origins, definitions, and explanations. Leiden: Brill (Studies in the history of religions, 81), S. 141–162. Für eine diskursanalytische Reflexion der Diskussion siehe Rohrbacher, Angelika (2009): Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West. Marburg: Tectum-Verlag. Einen umfassenden transdisziplinären Einblick bietet Wagner, Falk (1986): Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn; sowie der Sammelband von Kerber, Walter (Hg.) (1993): Der Begriff der Religion. München: Kindt (Fragen einer neuen Weltkultur, 9); siehe hier insbesondere Stietenron, Heinrich v. (1993): Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft. In:

was der spezifische Inhalt (»Substanz«) von Religion ist; funktionale Ansätze möchten hingegen darlegen, was Religion für den Einzelnen oder für die Gemeinschaft leistet (»Funktion«). Hinsichtlich der funktionalen Ansätze wird oft festgestellt, dass sie gemischt sind, weil sie nicht nur die »Leistung« der Religion bestimmen, sondern diese Leistung mit einem Inhalt in Beziehung setzen.¹⁰ Darüber hinaus existieren Bestimmungsversuche, die Alternativen dazu bieten – zum Beispiel in Form von multifaktoriellen Ansätzen, die Religion durch eine Liste verschiedener Merkmale zu erfassen versuchen.¹¹ Im Folgenden soll die Betrachtung der Diskussion nicht nach dem Schema »substanzuell/ funktional/ Alternativen« vorgenommen werden. Dies begründet sich aus den häufigen Überschneidungen, die in der herkömmlichen Unterteilung der Ansätze gefunden werden können und eine deutliche Abgrenzung nicht zulassen. Die hier vorgeschlagene philosophiegeschichtliche Perspektive soll dagegen ein klares heuristisches Schema anbieten, um ein besseres Verständnis für die spezifische Entwicklung der Diskussion und ihrer Problematik zu gewinnen.

Ausgangspunkt der philosophiegeschichtlichen Darstellung der Diskussion ist die Feststellung, dass die im ausgehenden 19. Jahrhundert entstandene Religionswissenschaft ein Produkt der europäischen Moderne ist.¹² Während die mit der cartesianischen Wende entstan-

Walter Kerber (Hg.): Der Begriff der Religion. München: Kindt (Fragen einer neuen Weltkultur, 9), S. 111–158.

¹⁰ Vgl. Donovan, James M. (2003): *Defining Religion*, S. 90.

¹¹ Siehe z. B. Saler, Benson (1993): *Conceptualizing religion. Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. Leiden: Brill (Studies in the history of religions, 56).

¹² Die folgende Einteilung bezieht sich auf die von Heribert Boeder vorgenommene heuristische Untergliederung der abendländischen Geistesgeschichte in drei Epochen: Metaphysik, Moderne und Postmoderne. (Siehe Boeder, Heribert (1980): *Topologie der Metaphysik*. Freiburg i. Br.: Alber (Orbis academicus/ Sonderband); ders. (1988): *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*. Freiburg i. Br.: Alber; ders. (2006): *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus/ Studien, 15)). In der Religionswissenschaft wird die Religionswissenschaft häufig als Produkt der Moderne bezeichnet. (Siehe z. B. Kippenberg, Hans Gerhard (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck). Dabei ist zu beachten, dass der Begriff vieldeutig ist. Eine solche epochale Zuordnung der Religionswissenschaft ist nicht zwingend vorzunehmen. Jürgen Osterhammel verzichtet beispielsweise in seiner Geschichte des 19. Jahrhunderts darauf; er bezeichnet Religion ohne die Erwähnung der Moderne als »Produkt europäischer, insbesondere protestantisch orientierter

denen neuzeitlichen metaphysischen Theorien die Vernunft ins Zentrum ihrer Ausführungen stellten, konzentrieren sich die modernen Überlegungen auf das der Vernunft vorausgehende »Sein« in seiner weltbezogenen, geschichtlichen und sprachlichen Bestimmtheit.¹³ In der modernen Religionswissenschaft lässt sich nun Religion als eine erforschbare Gegebenheit der Welt betrachten, die über alle geschichtlichen Epochen hinweg kulturübergreifend aufgefunden werden kann.

Die nach dem zweiten Weltkrieg beginnenden postmodernen Reflexionen lassen sich seit den 1960er Jahren auch in der Religionswissenschaft beobachten. Sie setzen sich in einen Unterschied zu den modernen Ansätzen, indem sie sich vor allem auf den Horizont der Sprache beziehen.¹⁴ Orientierte sich die Moderne noch am klar bestimmbareren »Sein« der beforschten Phänomene wie »Religion«, lehnt die Postmoderne eine solche Orientierung in Berufung auf die sprachliche Bedingtheit aller Phänomene ab. Boeder bemerkt dazu:

»Die Entkräftung des Vorstellens einer einheitlichen Natur, selbst noch in der Bedeutung des ›Wesens‹, bringt wie nie zuvor die Verschiedenheit der Intentionen des Sprechens in der Kommunikation zur Geltung.«¹⁵

Die postmodernen Ansätze der Religionswissenschaft lassen sich dadurch charakterisieren, dass sie mit Hinweis auf die Sprache die Möglichkeit eines eindeutigen Begriffs von Religion verneinen.

Es soll nun im Folgenden näher auf die modernen Ansätze und anschließend auf die postmodernen Einwände eingegangen werden, um auf dieser Grundlage die Voraussetzungen einer modernen Begriffsbestimmung festzuhalten.

1.1. Die Ansätze der Moderne

Es wurde bereits festgestellt, dass die modernen Ansätze Religion formal als eine erforschbare Gegebenheit der Welt ansehen, die über alle geschichtlichen Epochen hinweg kulturübergreifend beobachtet wer-

tierter Intellektueller des 19. Jahrhunderts.« (Osterhammel, Jürgen (2010): Die Verwandlung der Welt. eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. 5. Aufl. München: Beck (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), S. 1241).

¹³ Vgl. Boeder, Heribert (1988): Das Vernunft-Gefüge der Moderne, S. 17.

¹⁴ Vgl. Boeder, Heribert (2006): Die Installationen der Submoderne, S. 13.

¹⁵ Boeder, Heribert (2006): Die Installationen der Submoderne, S. 9.

den könne. Nun haben sich in der modernen Religionswissenschaft zwei grundsätzliche Methoden ausdifferenziert, Religion zu definieren: Entweder bestimmt man sie aus der Außenperspektive, indem man aus der Menge ihrer geschichtlich, regional und sprachlich unterschiedenen Erscheinungsformen die Gemeinsamkeiten ermittelt; oder man nimmt die Innenperspektive ein und versucht Religion auf Grundlage der Erfahrung des einzelnen religiösen Akteurs zu erfassen. Vor allem im angelsächsischen Raum hat sich hierbei die Unterscheidung »etisch« (Außenperspektive) und »emisch« (Innenperspektive) eingebürgert.¹⁶ Im Folgenden sollen darum die Ansätze der Moderne in etisch und emisch unterschieden werden. Die Methodik der etischen Ansätze entspricht dabei dem kritischen, empirischen Wissenschaftsverständnis der Moderne, während die emischen Ansätze aufgrund ihrer Betonung der religiösen Erfahrung in einem Gegensatz dazu stehen. Formal jedoch zählen auch sie zu den Ansätzen der Moderne, da sie Religion als eine feststellbare Gegebenheit der Welt sehen, die in der gesamten Menschheitsgeschichte gefunden werden kann.¹⁷ Im Anschluss soll versucht werden, mit Hilfe wirkungsgeschichtlich bedeutsamer Definitionsversuche grundlegende inhaltliche Strukturen der etischen und emischen Ansätze offenzulegen. Die dadurch geleistete spezifischere Charakterisierung der Ansätze ist der Ausgangspunkt zum Verständnis der postmodernen Einwände gegen eine moderne Begriffsbestimmung.

1.1.1. Ethische Ansätze

Zu den wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten etischen Ansätzen der Moderne gehören diejenigen von Edward B. Tylor, Émile Durkheim und Clifford Geertz, die exemplarisch näher betrachtet werden sollen. Die Klassifizierung dieser Ansätze als »etisch« begründet sich da-

¹⁶ Vgl. Snoek, Jan A. M. (1994): Classification and definition theory. An overview. In: Ugo Bianchi (ed.): The notion of ›religion‹ in comparative research. Selected proceedings of The XVIth Congress of the International Association for the History of Religions; Rome, 3rd – 8th September, 1990. Roma: »L'Erma« di Bretschneider, S. 741–754, hier: S. 742.

¹⁷ Auch Kehrer geht auf diesen Gegensatz ein und bezeichnet die beiden Ansätze als »fideistisch« und »wissenschaftlich«. (Vgl. Kehrer, Günter (1988): Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 15–16). Diese Terminologie wird jedoch nicht übernommen, da »fideistisch« in diesem Zusammenhang eine abwertende Konnotation im Sinne von »nicht-wissenschaftlich« besitzt.

durch, dass deren postulierter Inhalt von Religion quantifizierbar und wissenschaftlich kommunizierbar, mithin aus der Außenperspektive einsehbar ist.

Edward B. Tylor nimmt in seiner Monographie *Religion in primitive culture* (1871) eine evolutionistische Perspektive ein: Jede einzelne Religion unterliege einer Entwicklung; somit lassen sich geschichtlich unterschiedliche Gattungen (*races*) erkennen. Die ursprüngliche Gattung, aus der sich alle anderen Religionen entwickelten, sei der Animismus. Als einfachste, am wenigsten komplexe Form dient dieser dem Evolutionisten Tylor als Maßstab für seinen Religionsbegriff.¹⁸ Das Grundlegende des Animismus sei dabei der Glauben, der sich auf geistige Wesen beziehe:

»It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.«¹⁹

Indem Tylor die Bezeichnung »belief« statt »faith« verwendet, zeigt er an, dass er sich auf die doktrinelles Seite der Religion konzentriert. Kritisiert wurde dabei, dass der Begriff »belief« zu abendländisch geprägt sei.²⁰ Sutherland erwidert auf diese Kritik, dass »belief« neutral als die Behauptung eines bestimmten Wissens zu verstehen sei; das Wissen umfasse dabei alle möglichen Formen von der Volksfrömmigkeit bis hin zu intellektuellen religiösen Doktrinen.²¹ Die starke Emotionalität, welche unbestritten die Religion begleitet, sei, wie Tylor bemerkt, nicht Bestandteil seiner Untersuchung.²² Da sich der Glauben auf geistige Wesen richtet, führe dies notwendig zu deren Verehrung in Form von Riten.²³ Auf die Beziehung zwischen Glauben und Ritual geht er dabei nicht ein.²⁴ Tylor ist sich bewusst, dass nicht

¹⁸ Vgl. Tylor, Edward Burnett (1958): *Primitive culture*. Vol. 2. *Religions in primitive culture*. New York: Harper & Row (Harper torchbooks, 34), S. 422, 444.

¹⁹ Tylor, Edward Burnett (1958): *Primitive culture*. Vol. 2, S. 8.

²⁰ Vgl. Sutherland, Liam T. (2017): *Tylor and debates about the definition of ›religion‹. Then and now*. In: Paul-François Tremlett et al. (eds.): *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*. London: Bloomsbury, S. 87–103, hier: S. 93.

²¹ Vgl. Sutherland, Liam T. (2017): *Tylor and debates about the definition of ›religion‹*, S. 93.

²² Vgl. Tylor, Edward Burnett (1958): *Primitive culture*. Vol. 2. 444–445. Das Gleiche gilt für Moralität. (Vgl. Jong, Jonathan (2017): ›Belief in spiritual beings‹: E. B. Tylor's (primitive) cognitive theory of religion. In: Paul-François Tremlett et al. (eds.): *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*. London: Bloomsbury, S. 47–61, hier: S. 50).

²³ Vgl. Tylor, Edward Burnett (1958): *Primitive culture*. Vol. 2, S. 11, 448.

²⁴ Vgl. Jong, Jonathan (2017): ›Belief in spiritual beings‹, S. 50.

in jeder Religion geistige Wesen rituell verehrt werden; jedoch stellen sie den ursprünglichen Glaubensinhalt dar, der sich bei bestimmten Religionen weiterentwickelt habe. Grundsätzlich seien die geistigen Wesen entweder Einzelseelen oder andere Geister (*spirits*), die dann im Laufe der Geschichte bis hin zur Vorstellung eines alles beherrschenden Hochgottes evolvieren:

»In such ways, the result of carrying to their utmost limits the animistic conceptions which among low races and high pervade the philosophy of religion, is to reach an idea of as it were a soul of the world, a shaper, animator, ruler of the universe.«²⁵

Diese evolutionistische Perspektive lässt im Unklaren, auf welchen Inhalt sich der Glauben bei nicht-animistischen Religionen richtet. In der *Cognitive Science of Religion*, deren Ausrichtung Jonathan Jong als »Neo-Tylorisch« bezeichnet,²⁶ wurden deshalb verschiedene Ansätze entwickelt, die statt »spiritual beings« die Begriffe »supernatural agent« oder »counterintuitive agent« als Inhalt von Religion vorschlagen.²⁷ Tylor und seine Nachfolger erstellen eine rein substanziale Definition, welche »geistige Wesen«, »übernatürliche Akteure« oder »kontraintuitive Akteure« als unterscheidendes Merkmal von Religion beinhaltet. Dieses Merkmal wurde bereits sehr früh als zu eng kritisiert, da es atheistische Religionen wie den Buddhismus oder Jainismus nicht umfasst.²⁸ Melford Spiro argumentiert dagegen, dass der Buddha von den Laien als übermenschliches Wesen verehrt würde – dies entspricht freilich nicht dem von den Mönchen gelebten *Theravāda*-Buddhismus, wie Spiro selbst eingesteht.²⁹ Auch das in der *Cognitive Science of Religion* häufig vorgebrachte Argument, dass – auch wenn der *Theravāda*-Buddhismus als atheistisch zu verstehen sei – doch die buddhistischen Gläubigen »inveterate believers in gods« seien, überzeugt nicht. Denn damit dürfte man die frühe Lehre des Buddha nicht als Religion verstehen. Für den Buddha haben

²⁵ Tylor, Edward Burnett (1958): *Primitive culture*. Vol. 2, S. 421.

²⁶ Vgl. Jong, Jonathan (2017): »Belief in spiritual beings«, S. 47.

²⁷ Vgl. Jong, Jonathan (2017): »Belief in spiritual beings«, S. 52–53.

²⁸ Vgl. z. B. Durkheim, Émile (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. 5. Aufl. Paris: Presses univ. de France (Bibliothèque de philosophie contemporaine), S. 40–42.

²⁹ Vgl. Spiro, Melford E. (1966): *Religion. Problems of definition and explanation*. In: Michael Banton (ed.): *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock Publ (ASA monographs/ Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 3), S. 85–126, hier: S. 92–94.

die vedischen Götter keine Bedeutung für seine Lehre, sondern stellen himmlische Lebewesen dar, die Teil der Welt sind.³⁰

Émile Durkheim verwirft auf der Suche nach dem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal religiöser Glaubensüberzeugungen in seiner Monographie *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) darum sowohl die Idee des Übernatürlichen als auch die Idee der Göttlichkeit. Denn zum einen sei der Begriff des Übernatürlichen als Negation des Natürlichen ein Produkt des neueren philosophischen Denkens; für den Primitiven seien die für uns mysteriösen, übernatürlichen Erklärungen das Naheliegende.³¹ Zum anderen schließe der Begriff der Göttlichkeit atheistische Religionen wie den Buddhismus und den Jainismus aus; darüber hinaus finden sich selbst in den theistischen Religionen Riten, welche von den Göttern völlig unabhängig seien.³² Durkheim nimmt stattdessen eine entscheidende Akzentverschiebung vor. Im inhaltlichen Zentrum jeder Religion sieht er nicht ein einzelnes Objekt, sondern die allen Glaubensüberzeugungen (*croyances*) und Praktiken vorausgesetzte Dichotomie »heilig – profan«. Die heiligen Dinge und Bereiche seien dabei durch Verbote vor der profanen Sphäre geschützt. Die Riten (*rites*) schließlich führen den Einzelnen vom profanen in den heiligen Bereich.³³ Er versteht die Dichotomie »heilig – profan« dabei als eine »Dualität«, die sowohl in der Natur des Einzelnen als auch in der Gesellschaft angelegt sei.³⁴ W. Watts Miller führt hierzu an, dass nach Durkheim nicht nur der Raum in heilig und profan aufgeteilt wird, sondern auch die Zeit: So gibt es Zeiträume, in denen alles heilig sein kann.³⁵ Wie jedoch der Ethnologe Evans Pritchards anmerkt, kann die explizite Unterscheidung von Raum und Zeit in heilig und profan nicht in

³⁰ Vgl. Norman, Kenneth R. (1991): The Buddha's view of devas. In: Kenneth R. Norman (ed.): *Collected papers*. Vol. II. Oxford: The Pali Text Society, S. 1–8, hier: S. 1.

³¹ Vgl. Durkheim, Émile (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 35.

³² Vgl. Durkheim, Émile (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 41–47.

³³ Vgl. Durkheim, Émile (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 50–51.

³⁴ Vgl. Watts Miller, William (2013): The creation and problematic achievement of les formes élémentaires. In: Sondra L. Hausner (ed.): *Durkheim in dialogue. A centenary celebration of The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Berghahn, S. 233–256, hier: S. 246–247.

³⁵ Vgl. Watts Miller, William (2013): The creation and problematic achievement of les formes élémentaires, S. 238–239.

allen Religionen gefunden werden.³⁶ Durkheim versteht Religion zudem als ein gesellschaftliches Phänomen und möchte es von verwandten individualisierten Praktiken, die er als »Magie« bezeichnet, abgrenzen. Er bestimmt deshalb das Vorhandensein einer Moral vermittelnden Gemeinschaft als dasjenige Merkmal, welches Religion eindeutig von Magie abgrenze.³⁷ Seinen Begriff von Religion formuliert er folgendermaßen:

»Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.«³⁸

Angesichts der Privatisierung der Religion in modernen Gesellschaften, in denen sich Menschen zunehmend von der institutionalisierten Religiosität abwenden und individuelle Glaubensformen für sich entdecken,³⁹ stellt sich die Frage, ob das Vorhandensein einer »communauté morale« konstituierend für eine Religion ist. Auch wenn durch das Internet individuelle Glaubensformen ein großes Maß an Öffentlichkeit gewinnen, bleiben diese Formen zunächst eine persönliche Aussage: »Die technisch-mediale Entwicklung erlaubt die lokale Entkoppelung der Kommunikation von den Anderen und schafft damit eine Privatsphäre ohne notwendige Gemeinschaft.«⁴⁰ Persönliche Aussagen können sich dabei ergänzen und bestärken und zur Einrichtung neuer »Patchwork-Konstellationen« führen, die eine Gemeinschaft konstituieren.⁴¹ Aufgrund ihrer Funktion als mögliche Geburtsstube neuer Religionen sollten individualisierte Glaubensformen, mithin »Magie« im Anschluss an Max Weber als Grundschicht des Religiösen verstanden werden.⁴² Hans Joas betont dabei, dass »das

³⁶ Vgl. Allen, N. J. (2013): Durkheim's sacred/profane opposition. What should we make of it? In: Sondra L. Hausner (ed.): Durkheim in dialogue. A centenary celebration of The Elementary Forms of Religious Life. New York: Berghahn, S. 109–123, hier: S. 110.

³⁷ Vgl. Durkheim, Émile (1968): Les formes élémentaires de la vie religieuse, S. 58–62.

³⁸ Durkheim, Émile (1968): Les formes élémentaires de la vie religieuse, S. 65.

³⁹ Vgl. Knoblauch, Hubert (1999) Religionssoziologie. Berlin: De Gruyter, S. 122.

⁴⁰ Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus, S. 210.

⁴¹ Vgl. Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion, S. 217.

⁴² Vgl. Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp, S. 245.

Magische [...] als immerwährende Möglichkeit erkennbar [ist], die nicht einer angeblich überwundenen Kulturstufe zugehört.«⁴³ Individualisierte Glaubensformen sind also wiederkehrende Elemente in der Religionsgeschichte. Darum muss »eine Moral vermittelnde Gemeinschaft« als konstituierendes Element eines allgemeinen Religionsbegriffs ausgeschlossen werden.

Clifford Geertz sieht in seinem Aufsatz *Religion as a cultural system* (1966) Religion als ein kulturelles System von Symbolen. Er stellt an den Anfang seines Aufsatzes folgende Definition von Religion:

»Without further ado, then, a religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.«⁴⁴

Geertz folgt damit dem Ansatz der interpretativen bzw. symbolischen Anthropologie.⁴⁵ Den Begriff »Symbol« fasst er dabei sehr weit: »(...) any object, act, event, quality, or relation which serves as a vehicle for a conception (...).«⁴⁶ Frankenberry und Penner kritisieren diese weite Fassung des Symbolbegriffs, weil sie die Bestimmung von religiösen Symbolen willkürlich mache.⁴⁷ In der Anführung eines »Symbolsystems« scheint, so Franz-Peter Burkard, der Gedanke leitend zu sein, dass in einer Kultur Brüche existieren, für die es keine hinreichenden Interpretationsmöglichkeiten gebe und die mit Hilfe eines religiösen Symbolsystems überbrückt werden.⁴⁸ Religion gründet sich nach Geertz mithin im Bedürfnis der Menschen, unverständliche Geschehnisse, Leiden und Ungerechtigkeit zu erklären. Entscheidend ist dabei, dass das religiöse Symbolsystem sowohl Deu-

⁴³ Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen, S. 487.

⁴⁴ Geertz, Clifford (1966): Religion as a cultural system. In: Michael Banton (Hg.): Anthropological approaches to the study of religion. London: Tavistock Publ (ASA monographs/ Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 3), S. 4.

⁴⁵ Vgl. Burkard, Franz-Peter (2011): Anthropologie der Religion. E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Levi-Strauss, C. Geertz. Dettelbach: Röhl (Klassiker der Ethnologie; 1), S. 173.

⁴⁶ Vgl. Geertz, Clifford (1966): Religion as a cultural system, S. 5.

⁴⁷ Vgl. Frankenberry, Nancy K. & Penner, Hans H. (1999): Clifford Geertz's long-lasting moods, motivations, and metaphysical conceptions. In: The Journal of Religion 79 (4), S. 617–640, hier S. 619–620.

⁴⁸ Vgl. Burkard, Franz-Peter (2011): Anthropologie der Religion, S. 172.

tungs- als auch Handlungsmuster enthält.⁴⁹ So stellt Religion zum einen ein Modell *der* Wirklichkeit bereit, indem sie mit Hilfe von Symbolen die Vorstellung (*conception*) einer allgemeinen Existenzordnung (*order of existence*) ausformuliert.⁵⁰ Zum anderen bietet Religion ein Modell *für* die Wirklichkeit, indem sie mit ihren Symbolen (zu denen wie oben zitiert auch Handlungen und Ereignisse gehören) im Menschen Stimmungen und Motivationen erzeugt.⁵¹ Die beschreibende und die vorschreibende Seite von Religion, also »world view« und »ethos« sind dabei wechselseitig miteinander verbunden.⁵² Kevin Schilbrack bemerkt, dass sich Geertz damit gegen jene Ansätze wende, die metaphysische Bedeutungen gänzlich ignorieren und Religionen auf ihre sozialen oder psychologischen Funktionen reduzieren.⁵³ Die Autorität dieser Existenzordnung werde durch Rituale aufrecht erhalten; im Ritual bilde sich nämlich die Überzeugung heraus, dass die religiösen Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen.⁵⁴ Individualisierte religiöse Praktiken wie Meditation oder Askese berücksichtigt er dabei nicht.⁵⁵ Talad Asad kritisiert an Geertz, dass ein praktizierender Gläubiger nicht zwangsläufig religiöses Wissen besitzen müsse: »It is a modern idea that a practitioner cannot know how to live religiously without being able to articulate that knowledge.«⁵⁶ Allerdings ist Asads Sicht auf das religiöse Wissen und sein Verhältnis zur Praxis theologisch geprägt. So sei die Verbindung zwischen beiden in erster Linie »a matter of intervention – of constructing religion in the world (not in the mind) through definitional discourses, interpreting true meanings, excluding some utterances and practices and including others.«⁵⁷ Zwar fasst Geertz die »world view« nicht auf diese Weise eng.⁵⁸ Dennoch wird dadurch

⁴⁹ Vgl. Burkard, Franz-Peter (2011): *Anthropologie der Religion*, S. 171.

⁵⁰ Vgl. Geertz, Clifford (1966): *Religion as a cultural system*, S. 12–19.

⁵¹ Vgl. Geertz, Clifford (1966): *Religion as a cultural system*, S. 8.

⁵² Vgl. Burkard, Franz-Peter (2011): *Anthropologie der Religion*, S. 174. Vgl. auch Schilbrack, Kevin (2005): *Religion, models of, and reality. Are we through with Geertz?* In: *Journal of the American Academy of Religion* 73 (2), S. 429–452, hier: S. 433.

⁵³ Vgl. Schilbrack, Kevin (2005): *Religion, models of, and reality*, S. 433–434.

⁵⁴ Vgl. Geertz, Clifford (1966): *Religion as a cultural system*, S. 28.

⁵⁵ Vgl. Burkard, Franz-Peter (2011): *Anthropologie der Religion*, S. 177.

⁵⁶ Asad, Talal (1993): *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, S. 36.

⁵⁷ Vgl. Asad, Talal (1993): *Genealogies of religion*, S. 44.

⁵⁸ Vgl. Schilbrack, Kevin (2005): *Religion, models of, and reality*, S. 440.

deutlich, dass er keine Differenzierung zwischen individuellen Ausprägungen religiösen Wissens macht, sondern von einem allgemeinen kulturell-religiösen Wissen ausgeht, zu dem jeder in gleichem Maße Zugang habe. Frankenberry und Penner wenden hierbei ein, dass die Formulierung eines solchen Wissens in Form einer »general order of existence« zu beliebig und inhaltsleer sei. Sie vermuten, dass diese »very vagueness« des Geertz'schen Religionsbegriffs maßgeblich zu seiner Beliebtheit beigetragen hat.⁵⁹ Tatsächlich lassen sich auch politisch-ideologische Systeme, die keine Forschungsobjekte der Religionswissenschaft darstellen, gut mit seinem Religionsbegriff umfassen.⁶⁰

In allen diesen drei exemplarisch dargestellten etischen Ansätzen der Moderne werden die Religionen aus einer Außenperspektive in ihrer historischen, empirischen und philologischen Erscheinungsform betrachtet. Ziel jedes Ansatzes ist es, mit einem allgemeinen Begriff die Religionen in ihrer Vielfalt zu beschreiben und gleichzeitig von anderen Bereichen abzugrenzen. Gemeinsam ist den Ansätzen, dass sie das religiöse, handlungsanleitende Wissen betrachten und dieses pejorativ als »Glauben« (im Unterschied zum wissenschaftlichen Wissen) oder als »Symbolsystem«, das bestimmte Stimmungen erzeuge, bezeichnen. Das spezifische Charakteristikum von Religion wird dagegen sehr unterschiedlich gefasst. (1) Tylor und seine Nachfolger gehen davon aus, dass der Glaube an bestimmte geistige, übernatürliche oder kontraintuitive Entitäten Religion wesentlich bestimmt. Die Fokussierung auf solche Entitäten, die unbestritten in vielen Religionen eine wichtige Rolle spielen, hat zur Folge, dass der frühe Buddhismus nicht erfasst wird. (2) Durkheim bezieht den Glauben und damit verbundene Praktiken auf heilige Dinge, die in einem Unterschied zum profanen Bereich stehen. Damit erfolgt eine bedeutende Akzentverschiebung: Es wird nicht eine bestimmte Entität in das Zentrum der Religion gestellt, sondern die Aufteilung von Raum und Zeit in heilig und profan. Diese Grundstruktur religiösen Wissens kann jedoch von der ethnologischen Feldforschung nicht in allen Religionen gefunden werden. (3) Der Ethno-

⁵⁹ Vgl. Frankenberry, Nancy K. & Penner, Hans H. (1999): Clifford Geertz's long-lasting moods, motivations, and metaphysical conceptions, S. 638–639.

⁶⁰ Vgl. Saler, Benson (1993): Conceptualizing religion, S. 93–95; Harrison, Victoria S. (2006): The pragmatics of defining religion in a multicultural world. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 59, S. 133–152, hier: S. 139.

loge Geertz begnügt sich darum, als entscheidendes Charakteristikum von Religion eine allgemeine Existenzordnung anzugeben, deren Autorität durch Rituale aufrechterhalten werde. Das Problem hierbei ist, dass eine solche Definition politisch-ideologische Systeme mit einschließt. Zudem geht Geertz von einem allgemeinen kulturell-religiösen Wissen aus, ohne zwischen individuellen Ausprägungen dieses Wissens zu differenzieren.

1.1.2. Emische Ansätze

Zu den wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten emischen Ansätzen sind diejenigen von William James, Rudolf Otto und Paul Tillich zu zählen, die exemplarisch näher betrachtet werden sollen. Die Klassifizierung dieser Ansätze als »emisch« erklärt sich durch deren Bestreben, statt äußerlichen, allgemeinen Merkmalen die vereinzelt Erfahrung des religiösen Akteurs zum Ausgangspunkt einer Definition zu nehmen. Es wird somit die Innenperspektive eingenommen.

William James unterscheidet zunächst zwischen dem institutionellen und dem persönlichen Bereich von Religion. Dabei stelle der institutionelle Bereich alle geistigen, praktischen und materiellen Ausdrucksformen der jeweiligen Religion dar; unter dem persönlichen Bereich versteht James dagegen die Innerlichkeit des Einzelnen:

»Worship and sacrifice, procedures for working on the dispositions of the deity, theology and ceremony and ecclesiastical organization, are the essentials of religion in the institutional branch. (...) In the more personal branch of religion it is on the contrary the inner dispositions of man himself which form the centre of interest, his conscience, his deserts, his helplessness, his incompleteness.«⁶¹

Ursprünglicher sei nach James der persönliche Bereich; denn Religion entstehe aufgrund der Erfahrung einer direkten Beziehung zu einer »verborgenen Ordnung« (*unseen order*), die er auch als »more« oder »wider self« bezeichnet.⁶² Die Erfahrung rufe im Einzelnen eine fei-

⁶¹ James, William (1902): *The varieties of religious experience. A study in human nature; being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902.* 5. Aufl. London: Longmans, Green (The Gifford lectures, 1901/1902), S. 29.

⁶² Vgl. Slater, Michael R. (2009): *William James on ethics and faith.* Cambridge: Cambridge University Press, S. 114, siehe dort auch FN 2.

erliche, ernsthafte Antwort hervor.⁶³ Diese Antwort beinhalte dabei ein spezifisches Glücksmoment, das qualitativ alle ähnlichen Momente überrage.⁶⁴ Als Psychologe verortet James dieses qualitative »Mehr« der religiösen Erfahrung im Unterbewusstsein. Letztendlich gehe jedoch das persönliche Bewusstsein samt Unterbewusstsein in eine von der alltäglichen Welt völlig unterschiedene Wirklichkeit über, die den Ursprung von allem darstelle.⁶⁵ Die Fokussierung auf die religiöse, emotionale Erfahrung zeigt sich in James' Religionsdefinition:

»Religion (...) shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.«⁶⁶

Christoph Seibert betont dabei, dass James – trotz aller Kritik an dieser Fokussierung – nicht die gemeinschaftlichen oder theologischen Inhalte von Religion in Frage stellen will. Vielmehr richtet sich James' Interesse auf die Beziehung des Einzelnen zu einer ursprünglichen Realität.⁶⁷ Diese ursprüngliche Realität im Sinne einer »verborgenen Ordnung« liege sowohl der religiösen Erfahrung als auch der Moralität zugrunde.⁶⁸ Die verborgene Ordnung wird dabei im Licht der gegebenen religiösen Konzepte und Lehren interpretiert.⁶⁹ Die Breite des Begriffs »verborgene Ordnung« hat den Vorteil, dass er sich auf unterschiedlichste Religionen anwenden lässt. Da jedoch immer die persönliche Beziehung zur verborgenen Ordnung betrachtet wird, lassen sich keine allgemeinen Aussagen über die institutionellen Bereiche der Religionen formulieren. Der Einsatzbereich von James' Religionsbegriff ist somit auf die Erfahrungsdimension beschränkt. Es ist zu befragen, ob in einem wissenschaftlichen Religionsbegriff die transzendente Realität ihres zentralen Gegenstandes gesetzt werden darf oder ob nicht vorsichtiger formuliert werden muss.

⁶³ Vgl. James, William (1902): *The varieties of religious experience*, S. 38.

⁶⁴ Vgl. James, William (1902): *The varieties of religious experience*, S. 48.

⁶⁵ Vgl. James, William (1902): *The varieties of religious experience*, S. 512.

⁶⁶ James, William (1902): *The varieties of religious experience*, S. 31.

⁶⁷ Vgl. Seibert, Christoph (2009): *Religion im Denken von William James. Eine Interpretation seiner Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 234–239.

⁶⁸ Vgl. Slater, Michael R. (2009): *William James on ethics and faith*, S. 124.

⁶⁹ Vgl. Slater, Michael R. (2009): *William James on ethics and faith*, S. 116.

Wie James baut auch der Theologe Rudolf Otto seinen Religionsbegriff auf der Erfahrungsdimension auf. Es geht ihm im Wesentlichen um die »Selbstbeobachtung des religiösen Bewusstseins«. ⁷⁰ Sein Ziel ist dabei eine religiöse, aber nicht religionspezifische Interpretation von Religion. ⁷¹ Otto unterscheidet zunächst die rationalen und irrationalen Momente einer Religion. Das rationale Moment bezeichne dabei den in Begriffe gefassten, religiösen Glauben und stelle gleichzeitig ein Prädikat des irrationalen Moments dar. ⁷² Dieses irrationale Moment sei grundlegend für alle Religionen. Otto nennt es das »Numinose«, das sich begrifflich nicht erfassen lasse, sondern nur durch die eigene Erfahrung anhand von Gemütsregungen aufgezeigt werden könne. ⁷³ Der qualitative Gehalt des Numinosen sei etwas Schauervolles (*tremendum*) und zugleich Wundervolles (*fascinans*), das dem religiös Erlebenden in der Form eines Mysteriums, das heißt eines »Ganz anderen«, widerfahre. ⁷⁴

»Dieses aber, nämlich das religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist (...) das ›Ganz andere‹, (...) das aus dem Bereiche des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum ›Heimlichen‹ schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende und darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.« ⁷⁵

Das grundlegende Moment des Numinosen schließlich ergebe zusammen mit dem ihn schematisierenden rationalen Moment die Kategorie des Heiligen, die *a priori* im menschlichen Bewusstsein angelegt sei. ⁷⁶ Religion hat damit nach Otto seinen Grund im Numinosen und seinen Inhalt im Heiligen. Je ausgeglichener die irrationalen und

⁷⁰ Vgl. Barth, Roderich (2015): »Wer das nicht kann, ist gebeten nicht weiter zu lesen.« Otto als Pradigma einer zeitgemäßen Methodologie? In: Wolfgang Gantke & Vladislav Serikov (Hg.): Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft (Theion, 30), S. 13–22, S. 20.

⁷¹ Vgl. Schmidt-Leukel, Perry (2015): Die Bedeutung des ›Heiligen‹ für die Erklärung von Religion. In: Wolfgang Gantke & Vladislav Serikov (Hg.): Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft (Theion, 30), S. 75–90, hier S. 81.

⁷² Vgl. Otto, Rudolf (1923): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 11. Aufl. Stuttgart: Perthes, S. 1–2.

⁷³ Vgl. Otto, Rudolf (1923): Das Heilige, S. 6–7, 10–11.

⁷⁴ Vgl. Otto, Rudolf (1923): Das Heilige, S. 28, 38–39, 52.

⁷⁵ Otto, Rudolf (1923): Das Heilige, S. 28.

⁷⁶ Vgl. Otto, Rudolf (1923): Das Heilige, S. 130.