

BIBLIOTHECA ACADEMICA

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Band 1

Gernot Saalman

Rationalisierung und
säkulare Gesellschaft
Beiträge zur Religionssoziologie



Ergon

Gernot Saalman

Rationalisierung und säkulare Gesellschaft

BIBLIOTHECA ACADEMICA

Reihe

Religionswissenschaft

Band 1



ERGON VERLAG

Gernot Saalman

Rationalisierung und säkulare Gesellschaft

Beiträge zur Religionssoziologie

ERGON VERLAG

Umschlagabbildung:
Gernot Saalman

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

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-699-4 (Print)

ISBN 978-3-95650-708-3 (ePDF)

ISSN 2700-1849

*„Am Anfang war das Wort“ –
und es war bei den Eltern!*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Kapitel 1: Religion und Rationalität	25
Kapitel 2: Wissenssoziologische Anmerkungen zur Konstruktion religiöser Weltdeutungen	37
Kapitel 3: Bolschewismus und Nationalsozialismus als Religion	59
Kapitel 4: Durkheim – Die Verehrung des sozialen Teils des Menschen als Grund der Religion	67
Kapitel 5: Max Webers These vom Zusammenhang des Protestantismus mit dem Kapitalismus	101
Kapitel 6: Religionssoziologie mit Pierre Bourdieu	139
Kapitel 7: Ein soziologischer Blick auf die indischen Religionen	151
Kapitel 8: Die außergewöhnliche Religionsphilosophie Gandhis	163
Kapitel 9: Modernisierung religiöser Traditionen? Klassische Modernisierung und indische Reaktionen	165
Kapitel 10: Hindu-Nationalismus als Methode, andere Religionen auszugrenzen	201
Kapitel 11: The Many Theories of Secularization	205
Kapitel 12: Die Religionen vor der Herausforderung der Globalisierung ...	219
Kapitel 13: A Profound Analysis of Fundamentalism – Lessons from T. N. Madan	229
Kapitel 14: Die Schauer des Fremden und der religiösen Mächte	239
Schlussbemerkungen	245
Drucknachweise	249

Einleitung

Im Folgenden finden sich Texte oder Textteile gesammelt, die im Laufe von mehr als 30 Jahren entstanden sind. Seit dem Beginn des Magisterstudiums in den späten 1980er Jahren stand die Beschäftigung mit Religion unter soziologischer und ethnologischer Perspektive stets im Mittelpunkt meiner Interessen. Von damals datiert auch eine intensive Beschäftigung mit Indien, die zu zahlreichen Forschungsreisen und Lehraufenthalten geführt hat.

Nur rudimentär christlich sozialisiert, stehe ich Religion eher kritisch gegenüber. Ich selbst brauche sie nicht, aber ich sehe, dass andere Menschen irgendwie ein Bedürfnis nach ihr haben. Für den philosophisch Interessierten stellen die Fragen und Themen der Religionen jedoch ein faszinierendes Forschungsobjekt dar.¹ Dabei war mir die Religionsphänomenologie aus ähnlichen Gründen, wie sie Timothy Fitzgerald (1997) nennt, verdächtig. Allerdings scheint mir seine Konsequenz überzogen, den ohne Zweifel christlich geprägten Religionsbegriff aufzugeben. Wenn man den ideologischen Missbrauch eines Begriffs erkannt hat, kann man ihn korrigieren, besonders wenn man einen konstruktivistischen Standpunkt einnimmt (s. Abschnitt II). So benennt Religion nicht etwas jenseits oder einen differenten *Teil* der sozialen und kulturellen Welt, sondern eine bestimmte *Dimension* und Betrachtungsweise derselben (s. Kapitel 2).

Bei einer Zusammenstellung von Texten, von denen knapp die Hälfte bereits veröffentlicht worden ist (s. Drucknachweise am Ende des Bandes), können einige geringfügige Wiederholungen und Überschneidungen nicht ausbleiben. Das wird den Erkenntnisgewinn jedoch nicht schmälern.

I. Der (sozial)wissenschaftliche Zugang zur Religion

Religionssoziologie untersucht einsichtiger Weise Zusammenhänge zwischen der sozialen und der religiösen Dimension menschlichen Lebens. Was das jeweils genau ist, muss allerdings zunächst geklärt werden. Denn je nach ihrer Auffassung vom spezifischen Gegenstand der neuen Wissenschaft „Soziologie“ (dazu Saalman 2012) haben die drei wichtigsten Begründer des Faches Religion unterschiedlich behandelt: Émile Durkheim betrachtete die sozialen Aspekte und vor allem die *sozialen Grundlagen* des religiösen Lebens (siehe Kapitel 4). Max Weber nahm die *sozialen und ökonomischen Konsequenzen* religiösen Denkens und Handelns in den Blick (siehe Kapitel 5). Georg Simmel beschrieb die *sozialen Formen* der „religiösen Färbung der Seele“, bzw. ihrer spezifischen Ge-

¹ Zu den epistemologischen und methodologischen Grundlagen meiner Betrachtungsweise s. Saalman 2007 und 2009.

stimmtheit (s. Geyer 1991; zu allen dreien: Watier 2008).² Vor allem Max Weber hat sich ausführlich und kulturvergleichend mit spezifischen Glaubensinhalten unter seinem Leitthema der Rationalisierung beschäftigt. Das wirft Fragen nach den Eigenarten menschlichen Denkens und nach seiner Rationalität auf (siehe Kapitel 1). Es hülfe vielleicht weiter, zwischen Denkakten und der weiteren Verarbeitung von Gedanken zu unterscheiden.

Assoziatives Denken ist nicht irrational, sondern läuft nur nicht nach den formalen Regeln der Logik ab. Etwas wird nicht erschlossen, sondern erfasst. Hiermit bedeutungsverwandt ist ja auch das Wort, welches überhaupt zur Beschreibung von Erkenntnis verwendet wird – „begreifen“. Der bei der Assoziation wirksame Prozess im Gehirn ist wahrscheinlich ähnlich wie der beim formalen Denken, nur läuft er schneller und unkontrollierter ab. Etwas bewusst zu durchdenken, bedeutet ja immer eine Verlangsamung des Denkens, weil jeder Schritt in Sprache umgesetzt werden muss, wobei Zeit verloren geht; und auch ein Teil des Sinns, denn etwas in Worte fassen, bedeutet ein Standardisieren, Kategorisieren, mithin ein Beschneiden eines viel umfassenderen Assoziationszusammenhangs. Sprache ist daher *nicht* die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens. Die Unterscheidung eines assoziativen (und auch bildhaften) Denkens von einem begrifflichen Denken trifft aber nur zum Teil. Genauso angemessen könnte eine idealtypische Kontrastierung zwischen alltagspraktischem und wissenschaftlich-reflexivem Denken sein, die anthropologisch erklärt werden kann.

Da der Mensch nicht mehr in eine ökologische Nische gestellt ist, besitzt er eine unvergleichliche Offenheit in der Gestaltung seiner Welt und seines Lebens darin. In diesem Konstruktionsprozess muss aber notwendig die Offenheit zu großen Teilen geschlossen werden. Alle Menschen in allen Kulturen und zu allen Zeiten haben eine Auswahl getroffen, spezifische Bedeutungen zugeschrieben und sich abgegrenzt (untereinander und gegen andere). Weltdeutungen können aber unterschiedlich stark geschlossen sein.³ Wie bereits früher argumentiert, tendieren z.B. Fremdenfeindlichkeit und Religion zu einer starken

² Volkhard Krech (2018) versucht in den von Simmel im Laufe der Jahre gemachten Äußerungen zu Religion ein gleiches Grundmuster aufzudecken. *Soziologisch* gesehen gehe es um die Lösung des Konflikts zwischen freiem Individuum und Bindung an die Gesellschaft, *kulturwissenschaftlich* betrachtet um die Vermittlung objektiver und subjektiver Kultur durch Zusammenführung eines subjektiven und objektiven Endzwecks/Heils und *lebensphilosophisch* gedacht um den Widerspruch zwischen der Form des Lebens eine Einheit zu sein und dem permanenten Prozess der Auseinandersetzung mit Andersheit. Deutlich wird dabei, dass Simmel in seinem Denken zu sehr vom Monotheismus geprägt war (337, 341). Allerdings formuliert Krech einen Gedanken in Anknüpfung an Simmel, den es festzuhalten gilt. Transzendenz als Mehr-Leben gedacht, also quantitativ unterscheidet sich erheblich von Transzendenz als Mehr-als-Leben, also qualitativ (344). Letzteres ist in der Tat das Hauptanliegen jeder Religion.

³ Das zweifellos interessante Model von Gerald Larson (1995: 172) krankt daran, dass er *alle* Weltdeutungen als Religion bezeichnet.

Geschlossenheit. Idealtypisch wurden deshalb zwei Denkweisen unterschieden, die gleichwohl von allen Menschen mehr oder weniger gut beherrscht werden.

„Die *lebenspraktische* Denkweise strebt eher nach Eindeutigkeit. Sie betrachtet Dinge, Ereignisse und Handlungen vor dem Hintergrund einer sinnvollen Ordnung, in der alles seinen Platz hat und einen Sinn. Entsprechend liegt die Perspektive auf den Motivationen von Akteuren und ihren Handlungen. Daneben ist diese Denkweise selbst sinnkonstituierend. Sie erarbeitet Typisierungen, die leicht zu Stereotypisierungen geraten können, weil an einem gewissen Punkt das Fragen abgebrochen wird, um handeln zu können. Hier liegt auch der Grund dafür, dass Urteile allzu leicht Vorurteile sein können. Ein weiteres Kennzeichen dieser Denkweise sind Betroffenheit und Engagiertheit, die sich durch die Zentrierung auf das eigene Leben ergeben. Das berechtigt auch, sie als weit gehend subjektiv zu bezeichnen. Insgesamt tendiert sie zu Geschlossenheit.

Die *reflexive* Denkweise akzeptiert Komplexität. Sie betrachtet Dinge, Ereignisse und Handlungen vor dem Hintergrund von Strukturen und den sie konstituierenden Relationen. Entsprechend liegt die Perspektive auf Funktionen und Abläufen. Auch sie erarbeitet Typisierungen, nimmt aber mehr Zeit dafür in Anspruch, weil die Fragen ausdauernder weiterverfolgt werden. Diese Denkweise ist vorwiegend analysierend und ihr Hauptkennzeichen ist Distanziertheit (trotz der Neugier, die sie antreibt). Sie kann daher objektiver sein und zur Offenheit tendieren.

Bewusst wurde auf die Bezeichnungen „mythisches“ oder „religiöses“ Denken und „wissenschaftliches“ Denken verzichtet, denn sie verführen zu leicht dazu, eine evolutionistische Abstufung anzunehmen. Allerdings kann wohl kein Mensch allein mit der reflexiven Denkweise überleben, ja wäre nicht einmal ein Mensch. Die Anerkennung, dass alle Menschen beide Denkweisen anwenden können und müssen, nimmt der Wissenschaft ihren besserwisserischen Charakter und befreit sie vom Zwang, die Menschen als ideologisch verblendet sehen zu müssen. Es soll mit diesen Ausführungen auch nicht impliziert sein, dass sich Religion allein mit der lebenspraktischen Denkweise erklären ließe.“ (Saalman 2000: 156f.)

Seit der Aufklärung wurde oft (besonders prominent von Auguste Comte) die Behauptung vertreten, mit der Wissenschaft verschwände die Religion, weil ihre Aussagen nicht der Realität entsprächen. Dem Hinweis, darin stecke die unbewiesene Annahme, es gebe außer den Naturkräften keine Mächte, konnte erwidert werden, auch diese Ansicht müsse eben bewiesen werden. Der Wissenschaft reiche der bloße Glaube daran nicht aus. Bis heute verfährt die Wissenschaft so, dass eine Hypothese oder Theorie so lange als angemessen gilt, bis eine plausible und beweisbare Gegenthese aufgestellt wird. Der Fehler in der Diskussion liegt in der positivistisch verkürzten Funktion von Religion. Religionen erklären nicht nur die Welt, sondern sie antworten genauso, oder sogar hauptsächlich, auf individuelle oder soziale Fragen des Sinns. Solche Fragen der *Sinnhaftigkeit* kann die Wissenschaft mit ihrem Grundaxiom der *Nichtsinnhaftigkeit* der naturgesetzlich durchwalteten Welt nicht beantworten. Wissenschaft und Religion können also durchaus neben-einander bestehen bleiben, wenn gleich in der Tat der Anspruch der Religion eingegrenzt worden ist. Die Welt wird von der Wissenschaft weit gehend erklärt und an die Stelle metaphysisch begründeter Moral ist gesatztes Recht getreten. Insofern hat eine Säkularisie-

rung der Gesellschaft stattgefunden. Denken und Glauben der Individuen werden davon zwar berührt, aber nicht vollständig beschnitten (siehe Kapitel 11). Darüber hinaus ist es wichtig, zu sehen, dass in verschiedenen Religionsformen Moral unterschiedlich wichtig sein kann und mehr oder weniger eng mit der Religion verflochten ist. Neben der Alltagsethik sind in den *traditionalen* Religionen die rituellen Pflichten gegenüber den Geistwesen oder „Göttern“ sehr viel wichtiger als jene gegenüber den Menschen. Dagegen steht eine moralische Lebensführung im Mittelpunkt *soteriologischer* Religionen. Nach der Säkularisierung der Gesellschaft ist Moral weit gehend verrechtlicht einerseits, und individualisiert andererseits. Deshalb steht in den *post-konventionellen* Religionen Spiritualität im Mittelpunkt, nicht mehr Moralität (siehe Kapitel 2).

Die Religionen standen seit dem 18. Jahrhundert nicht nur vor der Schwierigkeit, sich gegenüber der Religionskritik zu behaupten, sondern zunehmend auch vor dem Problem, sich überhaupt noch zu legitimieren. In der Philosophie hatte Kant zwar gezeigt, dass die Gottesbeweise nichtig sind, aber immerhin noch die moralische Notwendigkeit von Religion gesehen. Zugleich wurde ihr die Welterklärung von den Wissenschaften streitig gemacht, die sich mit Forschung und Technik auf das Diesseits konzentrieren. Schließlich wurde es politisch durchsetzbar, rechtliche Regelungen einzuführen, welche die Kompetenzen und Handlungsspielräume von Religionen stark einschränken. Mit der Urbanisierung und Industrialisierung ging eine Säkularisierung der Gesellschaft in Europa einher und soziale Kontrolle durch die Religionsgemeinschaften war immer weniger möglich, was einen weiteren Machtverlust bedeutet hat. Der Wertewandel und die Konkurrenz durch politische Ideologien taten ein Übriges, den Eindruck eines Verschwindens der Religion zu erwecken. Es verspricht hier einigen Erkenntnisgewinn, sich an die Differenzierungen zu erinnern, die Jürgen Habermas 1981 in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* vorgenommen hat (1995, I: 439). Verständigungsorientiertes Handeln (im Unterschied zum erfolgsorientierten Handeln) kann nicht nur konstative, regulative und expressive Funktionen erfüllen, sondern mit ihm werden gleichzeitig immer kognitive, moralische oder expressive Geltungsansprüche erhoben, die sich auf je unterschiedliche Teilwelten beziehen (die objektive, soziale und subjektive Welt). Dem entsprechend könnte man sagen, der Anspruch auf *Wahrheit*, den Religionen erheben (wie ist es?), steht in Konkurrenz mit der Wissenschaft. Der Anspruch auf *Richtigkeit* (warum genau so?), zur säkularen Moral und dem Recht. Übrig bliebe der Anspruch auf *Wahrhaftigkeit* oder besser *Glaubwürdigkeit* (warum überhaupt?), der sich an den individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten messen lassen muss. Die Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit lassen sich in einem säkularen Umfeld kaum noch legitimieren. Sie werden typischerweise von extrem Orthodoxen vertreten, oder gar Fundamentalisten, die auch vor Gewalt und Terror nicht Halt machen, um diese Ansprüche durchzusetzen (siehe Kapitel 13). In Erweiterung der Analysen von Haber-

mas wäre zu fragen, auf welche Autorität sich die Ansprüche auf besondere Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit berufen: 1) eine Schrift, 2) Gelehrte und ihre Auslegung der Schrift, 3) charismatische Persönlichkeiten, oder 4) mediale Inszenierungen und professionell auftretende Persönlichkeiten. So könnte vielleicht angemessener erfasst und erklärt werden, was oft hilflos als „Wiederkehr der Religion(en)“ bezeichnet wird.⁴ Dies kann nur im Rahmen einer wissenschaftlichen Herangehensweise geschehen, die *Aufklärung nicht gegen die Religion* betreiben will, *sondern über den Menschen*. Damit wird eine oft sehr emotional bewegt geführte Diskussion berührt, die die Frage betrifft, ob Religionswissenschaft überhaupt von a-religiösen Wissenschaftlern betrieben werden könne (McCutcheon 1999). Dagegen spricht zunächst nichts, denn man muss ja nicht unbedingt selbst herrschen, um Herrschaft zu analysieren, ein Kind sein, um Kinder zu untersuchen. Das Problem ist eher entgegengesetzter Natur.

Ein religiöser Mensch glaubt an *eine* Religion und erkennt ihre Wahrheit an.

Der Wissenschaftler nimmt das Vorhandensein *aller* Religionen ernst und kann daher keiner Wahrheit im emphatischen Sinne zusprechen.

Ein gläubiger Wissenschaftler müsste eigentlich seiner Religion den Wahrheitsanspruch aberkennen, um objektiv zu sein. Das ist zumindest anspruchsvoll und erfordert ein hohes Maß an Selbstreflexion und Selbstkontrolle, – wie es auch für jeden Wissenschaftler selbstverständlich sein sollte. Gläubige sind also nicht per se die geeigneteren Experten für Religion.

Was aber macht diesen Gegenstand aus, mit dem sich Sozialwissenschaftler zu Recht beschäftigen?

II. Die Frage nach der Definition von Religion

Nachdem sich in Europa die Vorstellung eines weltenthobenen Gottes mit dem Deismus des 17. Jahrhunderts verbreitet hatte, konnten auch religiöse Vollzüge aus dem Alltagsleben in die Kirchen verbannt werden.⁵ Der christliche Religionsbegriff bezog sich daher zunehmend auf Glaubenslehren (s. Kapitel 1).⁶ Auch wenn dieser eher auf Rationalität verengte Begriff die Religionswissenschaften teilweise geprägt hat, ist damit noch nichts über die Möglichkeit eines

⁴ Ähnlich stellt Hans Kippenberg die These auf, „Entzauberung“ im Sinne von Verwissenschaftlichung habe „eine neue *subjektive* Sinndeutung“ generiert (2016: 103; s. dazu Kapitel 2).

⁵ Das ist ein Grund, warum manche Gläubige mehr oder weniger vehement fordern, Religion solle wieder eine größere Rolle im alltäglichen Leben spielen.

⁶ Religio(n) im ursprünglichen Sinne der sorgfältigen Durchführung der vorgeschriebenen rituellen Praktiken (s. Feil 1992) steht zwischen der äußerlich beobachtbaren Zeremonie (*cultus*) und der inneren Haltung (*fides, pietas*). Wilfred Cantwell Smith hat 1963 vorgeschlagen, letztere als „faith“ von „belief“ im Sinne der Glaubensüberzeugungen oder Lehren zu unterscheiden (s. Smith 1992), die zu sehr im Zentrum des Religionsbegriffs seit 1648 standen (s. Kapitel 1).

wissenschaftlichen Religionsbegriffs gesagt und auch nicht über den Gedanken, Religion sei eine eigene Sphäre in einer zunehmend ausdifferenzierten Welt.

„Religion is both a category of Western imposition and one institutionalized in all other regions of the world such that it is no longer simply a Western, let alone just Christian, notion.“ (Beyer 2006: 115)

Die Wissenschaft ist allerdings dazu aufgerufen, sich stets bewusst zu sein, dass der Status der Religion im Leben jeweils ein anderer sein kann.⁷ „Religion“ kann somit als *wissenschaftlicher* Begriff gebraucht werden, losgelöst von seiner christlichen Geschichte und unbeirrt davon, ob in spezifischen Kulturen ein solcher Begriff existiert (etwas skeptischer Arnal/McCutcheon 2013: 17ff.). Auf diese Ebene eines definierten und diskutierten Begriffs wurden auch weitere in anderen lokalen Kulturen beheimatete Worte gehoben: Totem, Tabu, Mana, Magie, Schamane. Die Alternative zu einem Begriff wäre ein nicht expliziertes Alltags- bzw. Vorverständnis, was man als Religion identifiziert und dann untersucht.⁸ Aber nach welchen Gesichtspunkten oder warum genau diesen? Es bedürfte erhöhter Aufmerksamkeit, damit hier Wissenschaftlichkeit noch erhalten bleibt (s. die Argumente für und wider bei Hent de Vries 2008). Das Grundproblem der Definition stellt sich bei vielen ähnlichen Beispielen, etwa dem Terminus „Musik“, wo auf der Basis einer europäischen Sonderentwicklung Allgemeinbegriffe gebildet worden sind. Problematisch ist dabei hauptsächlich, dass Partikulares universalisiert wird und als Standard oder Wertmaßstab gesetzt wird (Dubuisson 2003). Dies lässt sich aber reflexiv kontrollierten, sodass man dennoch an einer wissenschaftlichen Begriffsbildung festhalten kann. Nur weil es in der Vergangenheit Wissenschaftlern nicht perfekt gelungen ist, sprachlich-begrifflich auf die Ebene 2. Ordnung zu wechseln, ohne von ihrer Lebenswelt (1. Ordnung) noch zu sehr beeinträchtigt zu sein, bedeutet das nicht, dass es in Zukunft oder prinzipiell unmöglich wäre (ähnl. Larson 1995: 164; Nongbri 2013: 158).⁹ Zudem zeigt der Rückblick auf Durkheim und seine Mitarbeiter, welchen Gewinn ein kulturanthropologisch aufgeklärter Begriff für die Religionssoziologie darstellt (s. Kapitel 4). Die Kulturanthropologie steht der begehrenden Andersheit interessiert oder sogar positiv gegenüber,

⁷ Einige der wichtigsten Schwierigkeiten bei der Definition von Religion werden von Michael Bergunder (2011) prägnant abgehandelt. Seine diskurstheoretische Lösung müsste allerdings noch praxistheoretisch ergänzt werden.

⁸ „Was Religion ist, weiß man schon ungefähr, auch im Hinblick auf Bereiche, in denen kein Begriff von Religion oder etwas Vergleichbarem besteht. Dieses „ungefähre Wissen“ verdankt sich einem Verfahren, das ich „naiv prototypisch“ nennen möchte. Prototyp der Religion ist das Christentum [...]“ (Stolz 1992: 167).

⁹ Die unbestreitbare Tatsache, dass Wissenschaft missbraucht worden ist, entwertet sie nicht. Die post-koloniale Kritik an der Religionswissenschaft, sie habe zur Produktion und Überbetonung von Differenz beigetragen (Raschke 2019), trifft, aber man sollte nicht bei ihr stehen bleiben. Es geht darum, statt Differenz Verschiedenheit zu sehen und dabei den Vergleichsgesichtspunkt offen zu thematisieren und zur Diskussion zu stellen.

während sie im pseudohistorischen Evolutionismus, dem aufklärerischen Rationalismus und dem moralisierenden Christentum negativ bewertet worden ist.

Allgemein wird unterschieden zwischen *substanziellen* Definitionen, die angeben, was der Inhalt von Religionen ist, woran geglaubt wird und *funktionalen* Definitionen, die ihre spezifischen Leistungen beschreiben.

Bei ersteren liegt die Schwierigkeit darin, möglichst allgemein und nicht von einer religiösen Tradition geprägt, zu formulieren. Also nicht Gott oder Götter, sondern übermenschliche Wesen, übernatürliche Wesen, übersinnliche Wesen, geistige Wesen oder gar eine unpersönliche Kraft. Alle diese Formulierungen haben jedoch ihre Probleme.

Gott oder Götter sind ersichtlich zu (mono)theistisch.

Die „übermenschlichen“ Wesen stehen zwar über den Menschen, sind aber doch sehr menschlich gedacht – *anthropomorph* von ihrer Erscheinungsform her und *soziomorph*, weil man relativ problemlos mit ihnen soziale Beziehungen pflegen kann, die sich kaum von herkömmlichen sozialen Beziehungen unterscheiden.

Die „übernatürlichen“ Wesen sind für die Gläubigen gerade Teil der Natur und werden für Erscheinungen und Ereignisse in der Natur verantwortlich gemacht.

Die „übersinnlichen“ Wesen treten doch in sinnlich erfahrbaren Kontakt mit den Menschen.

Die „geistigen“ Wesen sind nicht ganz körperlos, denn sie treten in Erscheinung.

Eine Kraft wird eigentlich nie als solche verehrt, sondern jeweils der oder die Träger.

Bei den funktionalen Definitionen werden eine oder mehrere Funktionen angegeben.

Religionen *erklären* etwas, wie Abläufe in der Natur, Krankheit, Tod oder die Existenz im Allgemeinen.

Religionen sichern den Zusammenhalt der Gläubigen. Sie scheinen zur sozialen Solidarität oder *Integration* der Gruppe beizutragen, indem sie Wahrnehmungen und Gefühlen Kohärenz und Konsistenz verleihen, sowie einen normativen Konsens herstellen, also helfen, so etwas wie kollektive Identität zu konstruieren.

Religionen tragen zur *psychologischen Stärkung* bei, indem sie ein geordnetes Bild des Universums bieten, in welchem der Mensch seinen Platz hat.

Bereits diese Fülle an Antworten macht deutlich, warum eine Definition von Religion so schwierig ist. Das Bild wird noch komplizierter, wenn man den Glaubensvorstellungen die Praktiken wie Opfer, Rituale und selbst Alltags-handlungen an die Seite stellt, die sowohl individuell als auch sozial organisiert sein können. Wenn Glaubenssätze eine Form von Sinn formulieren, hat dies Konsequenzen für das gesamte Leben. Das zeigt sich auf irgendeine Weise in

der Praxis. Und doch scheinen sich die Sätze auf etwas zu beziehen, das über die Alltagswirklichkeit hinausgeht, nicht einfach wie gewöhnlich feststellbar ist und insofern „überempirisch“ ist.¹⁰ Das erklärt auch, warum in den Erzählungen und Mythen vorwiegend von der Vergangenheit oder der Zukunft die Rede ist und weniger von der konkreten und erfahrbaren Gegenwart.

Wie zu sehen war, tendieren funktionale Definitionen zur Reduktion von Religion auf etwas anderes, substantielle zu einer impliziten Theologie. Man könnte daher versuchen, substantielle und funktionale Aspekte in einer sehr allgemeinen Formulierung zusammenzufassen:

*Bei Religion handelt es sich um den Glauben an kultur- und gruppenspezifische Vorstellungen einer außeralltäglichen Dimension der Realität, verbunden mit einer Wertehierarchie, welche Erfahrungen und Handlungen bestimmt, und so das Leben der Menschen ordnet und mit Sinn erfüllt.*¹¹

Das Vorhandensein von Religion gibt das Versprechen, dass es eine letzte Erklärung gibt und dass jemand weiß, was zu tun ist, um Unheil abzuwenden und Heil zu erreichen. Religionen postulieren neben/hinter/über der Alltagswirklichkeit eine andere „wirkliche Wirklichkeit“, die noch dazu als wichtiger angesehen wird.¹² Warum solche Vorstellungen überhaupt *glaubhaft* sind, hat Clifford Geertz sehr plausibel erklärt. Religion ist ihm zu Folge „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura der Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“ (1966/1983: 48).

Geertz gelingt es hier, die unfruchtbare Gegenüberstellung von substantiellen und funktionalen Definitionen zu überschreiten, indem er gewissermaßen zeigt, wie Religion „funktioniert“, indem er wiederum zeigt, wie die religiösen *Symbole* funktionieren (Weiteres in Kapitel 2). Man kann also in Fortführung der Einsichten Durkheims sagen, es sind die gemeinsame Praxis und das gemeinsame Erleben, die dem Menschen ein Gefühl des Eingebundenseins geben und es ist die erlebbare Verbindung von Theorie und Praxis in den rituellen

¹⁰ Auf den Punkt gebracht von einer Mutter als Antwort auf die Grübeleien ihres Sohnes: „God? God’s on a motor-bike off the west coast of Ireland.“ (Barnes 1987: 183).

¹¹ Diese Definition ist so allgemein, dass auch der Grenzfall *Konfuzianismus* als Religion erscheint (vgl. Nadeau 2014: 22). Hier steht die besondere Dimension der Welt im Mittelpunkt, in der sich die Ahnen aufhalten.

¹² Ähnlich hatte bereits William James 1902 formuliert, Religion beinhalte die „Überzeugung, dass es eine unsichtbare Ordnung gibt“ (1997: 85); Émile Durkheim schrieb 1912: „Der wirklichen Welt, in der er [der Mensch] sein profanes Leben lebt, stülpt er eine andere über, die gewissermaßen nur in seinem Denken existiert, der er aber, gegenüber der ersten, eine Art höherer Würde zumisst.“ (EF 565); Klaus E. Müller spricht diesbezüglich vom „kosmologischen Dualismus“ (2014: 149).

Vollzügen, die den Glaubensinhalt glaubhaft macht. „Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaustellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen.“ (Geertz 1966/1983: 80)

Das konstante, wenngleich mal mehr mal weniger große Bedürfnis der Menschen nach Religion könnte man durchaus *anthropologisch* erklären, wie es auch bei Geertz der Fall ist. Dem Menschen ist nicht von Natur aus eine definierte Weltansicht und eine Weise dieser Welt gegenüber zu treten gegeben. Diese Leerstelle muss mit kulturellen Elementen gefüllt werden. Es braucht einen gewissen Halt und eine gewisse Sicherheit, um handeln zu können. Dieses *Handeln* allein ermöglicht aber das Überleben, weil kein definitives *Verhalten* für spezifische Situationen festgelegt ist, oder von Reizen klar ausgelöst wird. Kulturelle Elemente geben die nötige Sinnsicherheit und das waren lange Zeit Werte, Normen und Gesetze, die mit religiösen Gedanken umkleidet waren.¹³ Neben die Natur- und Welterkenntnis trat und tritt immer auch die Deutung. Gerade weil sich der Mensch die Sinnfrage stellen kann und muss, tendieren selbst säkulare Beschreibungen zu metaphysischen oder religiösen Bestandteilen, die darauf antworten. Das kann beispielsweise auch die ungerechtfertigte Überhöhung von gesetzhaften Abläufen sein (in Hegels und Marx' Dialektik, aber auch dem Sozialdarwinismus). Trotz allem rationalen Durchdringen der Welt sieht sich der Mensch wohl immer unberechenbaren Prozessen und „Mächten“ ausgeliefert: 1) den Naturgewalten, wilden Tieren oder dem Drang der Sexualität; 2) fremden Kriegern oder eigenen Herrschern und ihrer Willkür; 3) dem scheinbar unaufhaltsamen Fortschritt der Technik, sowie der damit ermöglichten Produktion und des Konsums; 4) der entfesselten Eigenlogik des Kapitals, besonders auf den Finanzmärkten. All dies fordert bündige und glaubhafte Antworten, die bei allem Leid dem Ganzen doch einen Sinn verleihen (zur Theodizee heute siehe Kapitel 6).¹⁴ Nicht immer führt das insbesondere von den soteriologischen Religionen Versprochene zum „wahren“ Sein des Menschen, sondern gerade zum Gegenteil. Ein völlig der Religion und ihren Vorschriften Ergebener ist oft kein „richtiger“ Mensch mehr. Alles Menschlich-Allzumenschliche ist von ihm gewichen. Es liegt ein schmaler Grat zwischen dem Heiligen und dem erbarmungslosen Gewalttäter aus höchster Überzeugung. Friedrich Nietzsches Aussage: „Es gab nichts Verlogeneres bisher als Heilige“ (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin), scheint allzu oft gültig.

Das zentrale Element des oben gegebenen Definitionsversuchs (zum Vergleich s. Haring 2008; Droogers 2009; Pollack 2018) ist weder ein konkreter Glaubensinhalt, noch eine bestimmte Form, sondern vielmehr das Glauben

¹³ So argumentiert Matt Rossano (2016), dass gemeinsame Rituale ein entscheidender Faktor in der Evolution der menschlichen Spezies gewesen seien.

¹⁴ Es ist also keineswegs zu leugnen, dass sich Menschen, die sich sozial und ökonomisch benachteiligt fühlen, von der Religion Trost und Besserung erhoffen (s. Young 1997), aber das Bedürfnis nach religiösen Antworten erschöpft sich wohl kaum darin.

selbst, also ein bestimmter Modus, eine bestimmte Haltungsweise. Wie argumentiert wird, lassen sich mit einer solchen Glaubenshaltung sehr unterschiedliche Glaubensinhalte verbinden, bis hin zu Bolschewismus und Nationalsozialismus, die nicht nur auf Grund oberflächlicher Ähnlichkeiten als Religionen angesprochen werden können (siehe Kapitel 3).

Wilfred Cantwell Smith hat argumentiert, Religion gehe es nicht um etwas, das über das Alltägliche hinausgeht, sondern sie gehöre zum Menschsein. „Being Hindu is not a way of being religious, but a way of being human.“ (1992: 19) Aber weil auch er sieht, dass es religiösen Menschen um eine besondere Dimension geht, meint er, sie seien oder fühlten sich „more truly human“ (19). Das scheint kaum angemessener, als vom Außeralltäglichen im Alltäglichen zu sprechen, zumal es eine explizitere Wertung enthält.

Auch wenn die Erscheinungsformen von Religion eine sehr große Bandbreite haben, lassen sie sich wohl bestimmten Typen zuordnen und sogar in eine historische Reihe bringen. Nicht im Sinne einer linearen Abfolge oder gar Entwicklung, wohl aber weil bestimmte Ideen, Interpretationen oder Vorschriften die Voraussetzung späterer waren und sind. Das zeigt sich bei Betrachtung der europäischen oder indischen Religionsgeschichte (siehe Kapitel 1 und 7).

Eine letzte Überlegung verdient es, noch angeführt zu werden. Könnte man nicht unterscheiden zwischen *Religiosität* als einer generellen Fähigkeit und *Religion* als den besonderen kulturellen und sozialen Formen, in denen diese zum Ausdruck kommt? So sprach Georg Simmel von der Gestimmtheit der Seele und der Färbung des Lebens einerseits, den religiösen Gegenständen andererseits, und er sah hier analoge Erklärungen für Kunst, Erotik oder Soziales vor. Auch Hans-Georg Soeffner hat jüngst zwischen Religiosität als Bedürfnis der Sinngebung und Religion als gesellschaftlich kommunizierten Vorstellungen unterschieden (2013: 287). Es scheint, die passende Opposition wäre eher die zwischen *Spiritualität* und *Religion*. Der Mensch hat wohl die Fähigkeit und das Verlangen nach besonderen Erfahrungen, die über das Alltägliche hinausgehen. Hier gibt es vielfältige Möglichkeiten, für die Menschen jedoch unterschiedlich veranlagt zu sein scheinen. Je nachdem, welcher Sinn im Vordergrund steht (das Hören, das Sehen, das Fühlen, das Riechen und Schmecken) werden Menschen eher von Musik, Naturwahrnehmungen, Kunst, Erotik, Essen und Trinken etc. angesprochen. Wahrscheinlich spielt jeweils eine Mischung von psychischer Disposition und Begabung sowie biographischer Erfahrung und Training eine Rolle dabei, welches Erlebnis besonders gesucht wird und für das jemand besonders empfänglich ist. Daher sind nicht alle Menschen gleichermaßen musikalisch oder religiös,¹⁵ und die Untersuchung der wachsenden Zahl beken- nend Nichtreligiöser ist ein wichtiges Anliegen (Brown 2011; Klug 2017).

¹⁵ Man könnte also sagen, Friedrich Schleiermacher habe in seinen *Reden* (1799) etwas Richtiges angesprochen, auch wenn man nicht seinen Schlüssen folgt. Er hatte dem „wissenschaftlichen Klüngeln“ (170) und der „Wut des Verstehens“ (144) der „verständigen

Literatur

- Arnal, William E/ Russell T. McCutcheon (2013): *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of „Religion“*. New York: Oxford University Press.
- Barnes, Julian (1987): *Staring at the Sun*. London: Picador.
- Bergunder, Michael (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19/2011, S. 3-55.
- Beyer, Peter (2006): *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Brown, Callum G. (2011): The People of ‚No Religion‘. The Demographics of Secularisation in the English-speaking World since c. 1900. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 51/2011, S. 37-61.
- Despland, Michel/ Gérard Vallée (Eds.) 1992: *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*. Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press.
- Droogers, André (2009): Defining Religion: A Social Science Approach. In: P. B. Clarke (Ed.) 2009, *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, S. 263-79.
- Dubuisson, Daniel (2003): *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology* (1998). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Feil, Ernst (1992): From Classical *Religio* to the Modern *Religion*: Elements of a Transformation between 1550 and 1650. In: Despland/Vallée (Eds.) 1992, S. 31-43.
- Fitzgerald, Timothy (1997): A Critique of „Religion“ as a Cross-Cultural Category. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 9/1997, S. 91-110.
- Geertz, Clifford (1966): Religion als kulturelles System. In: C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp 1983, S. 44-95.
- Geyer, Carl-Friedrich (1991): Georg Simmel. Eine Religion der Immanenz. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45/1991, S. 186-208.
- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde. 1981). Frankfurt: Suhrkamp.
- Haring, Sabine A. (2008): Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: eine Annäherung. In: M. Hildebrandt/ M. Brocker (Hrsg.) 2008, *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS, S. 113-42.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* (1902). Frankfurt: Insel.

und praktischen Menschen“, die sich zu sehr mit dem „Endlichen und Bestimmten“ (145) beschäftigen, den Sinn für das Ganze und die Anschauung des Unendlichen entgegengestellt, die den Mittelpunkt der Religion bilden. Dann benannte er drei (Irr)Wege zu unterschiedlichen Religionsformen (167f.): die Selbstbeschauung führt zum Mystizismus, die Weltanschauung zur Naturreligion und die Betrachtung des Vollendeten zur Kunstreligion. „Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen [...]“ (169).

- Kippenberg, Hans (2016): Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der Perspektive von Webers Religionssystematik. In: T. Schwinn/ G. Albert (Hrsg.) 2016, *Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 81-116.
- Klug, Petra (2017): Varieties of Nonreligion: Why Some People Criticize Religion, While Others Just Don't Care. In: J. Quack/ C. Schuh (Eds.) 2017: *Religious Indifference*. Wiesbaden: Springer VS, S. 219-37.
- Krech, Volkhard (2018): Die ‚Soziologie der Religion‘ neu gelesen. In: R. Lautmann/ H. Wienold (Hrsg.) 2018, *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer VS, S. 325-46.
- Larson, Gerald J. (1995): *India's Agony over Religion*. Albany: State University of New York Press.
- McCutcheon, Russell T. (Ed.) 1999: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. London: Cassell.
- Müller, Klaus E. (2014): Die Grundlagen der religiösen Vorstellungsbildung und Praxis. In: J. Assmann/ H. Strohm (Hrsg.) 2014, *Homo Religiosus. Vielfalt und Geschichte des religiösen Menschen*. Paderborn: Fink, S. 141-73.
- Nadeau, Randall L. (2014): *Asian Religions. A Cultural Perspective*. Chichester: Wiley.
- Nongbri, Brent (2013): *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Pollack, Detlef (2018): Probleme der Definition von Religion: In: D. Pollack (Hrsg.) 2018, *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 17-50.
- Raschke, Carl (2019): Religious Studies as Neoliberal „Triple Mediation“: Toward a Deconstruction of Its „Colonial Difference“. In: *Religions* 10/2019, S. 1-12.
- Rossano, Matt J. (2016): The Ritual Origin of Humanity. In: G. Hartung/ M. Hergen (Hrsg.) 2016, *Interdisziplinäre Anthropologie*. Wiesbaden: Springer, S. 3-26.
- Saalmann, Gernot (2000): Religion und Fremdenfeindlichkeit. In: J. Wasmuth (Hrsg.) 2000, *Zwischen Fremd- und Feindbildern. Interdisziplinäre Beiträge zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit*. Münster: LIT, S. 151-61.
- Saalmann, Gernot (2007): Arguments Opposing the Radicalism of Radical Constructivism; Author's Response. In: *Constructivist Foundations* (1) 3/2007, S. 1-6; 16-20. (E-Journal: www.univie.ac.at/constructivism/journal)
- Saalmann, Gernot (2009): Verstehen können und wollen. In: B. Rehbein/ G. Saalmann (Hrsg.) 2009, *Verstehen*. Konstanz: UVK, S. 185-92.
- Saalmann, Gernot (2012): *Soziologische Theorie. Grundformen im Überblick*. Freiburg: Centaurus. (2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS 2016)
- Schleiermacher, Friedrich (1799): *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Unger.

- Smith, Wilfred Cantwell (1992): Retrospective Thoughts on *The Meaning and End of Religion*. In: Despland/Vallée (Eds.) 1992, S. 13-21.
- Soeffner, Hans-Georg (2013): Religion und Kultur des Individuums. Zwölf Thesen. In: P. A. Berger/ K. Hock/ T. Klie (Hrsg.) 2013, *Religionshybride*. Wiesbaden: Springer VS, S. 285-304.
- Stolz, Fritz (1992): Komplementarität in Zugängen zur Religion. In: *Sociologia Internationalis* 30/1992, S. 159-75.
- Vries, Hent de (2008): Introduction: Why Still „Religion“? In: H. de Vries (Ed.) 2008, *Religion. Beyond a Concept*. New York: Fordham University, S. 1-98.
- Watier, Patrick (2008): Erkenntnisinteressen der klassischen Religionssoziologie: Simmel, Weber, Durkheim. In: M. Koenig/ J. Willaime (Hrsg.) 2008, *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition, S. 204-36.
- Young, Lawrence A. (Ed.) 1997: *Rational Choice Theory of Religion*. New York: Routledge.

Anhang: Definitionen von Religion

Edward B. Tylor 1873: 418

+ Glaube an geistige Wesen.

William James 1902: 31

+ Religion – the feelings, acts and experience of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine (S. 34: the primal truth).

Émile Durkheim 1912: 65

+ Eine Religion ist ein zusammengehöriges System von Glaubensüberzeugungen und Praktiken, bezogen auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge; Glaubensüberzeugungen und Praktiken, welche in ein und derselben moralischen Gemeinschaft genannt Kirche, alle diejenigen vereinigen, die ihnen anhängen.

Wilhelm Schmidt 1930: 3

+ Wissen und Fühlen der Abhängigkeit von einem (oder mehreren) außerweltlichen persönlichen Mächten, zu denen man in ein beiderseitiges Verhältnis tritt.

Gustav Mensching 1949: 12

+ Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des Menschen darauf.

Paul Tillich 1951: 15

+ Religion – man's ultimate concern (was einen unbedingt angeht).

Melford Spiro 1966: 96

+ Religion ist eine Institution, welche aus kulturell bestimmten Handlungen mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.

Peter L. Berger 1973: 26

+ Errichtung eines heiligen Kosmos.

+ 1991: 51: Glaube an Transzendenz.

Thomas Luckmann 1967: 43

+ Bedeutungssysteme, die auf eine Welt hinweisen, welche als die Alltagswelt transzendierend erfahren wird.

+ 1985: 34: Gesellschaftliche Organisation der Transzendenz Erfahrung.

John M. Yinger 1970: 7

+ Religion ist ein System von Glaubensüberzeugungen und Praktiken, mit deren Hilfe eine Gruppe von Menschen versucht, mit den letzten (grundlegenden) Problemen des menschlichen Lebens fertig zu werden. Sie drückt ihre Weigerung aus, gegenüber dem Tod zu kapitulieren, im Angesicht von Frustration aufzugeben und der Feindseligkeit zu gestatten, ihre menschliche Gesellschaft auseinander zu reißen.

Ingo Mörth 1978: 161

+ Religion ist ein kognitiv-emotionales Deutungs-, Wert- und Handlungsfeld, in dem durch Konzipierung und transpersonale Verfestigung unüberprüfbarer Symbole und Handlungsanweisungen die individuellen und gesamtgesellschaftlichen Kontingenzen in der Konstitution der sozialen Wirklichkeit einer Kultur in personaler und interpersonaler Vermittlung handlungsrelevant bewältigt werden.

Sergej Tokarev 1982: 49

+ Beziehungen menschlicher Wesen untereinander, in Hinsicht auf den Glauben an das Übernatürliche.

Jan van Baal 1985: 3

+ Religion – alle für wahr genommenen expliziten und impliziten Meinungen und Ideen, welche mit einer Wirklichkeit zusammenhängen, die nicht empirisch bewahrheitet werden kann.

Rodney Stark/ William S. Bainbridge 1987: 39

+ Religion bezieht sich auf Systeme von allgemeinen Kompensatoren, die auf übernatürlichen Annahmen beruhen.

Barbara Hargrove 1989: 29

+ Religion is a human phenomenon that unites cultural, social and personality systems into a meaningful whole. Its components generally include (1) a community of believers who share (2) a common myth that interprets the abstractions of cultural values into historic reality through (3) ritual behavior, which makes possible personal participation in (4) a dimension of experience recognized as encompassing something more than everyday reality-the holy. These elements are united into recognizable structures that undergo processes of change, development and deterioration.

Christian Smith 2003: 98

+ Religions are sets of beliefs, symbols, and practices about the reality of superempirical orders that make claims to organize and guide human life.

Literatur

Baal, Jan van (1985): *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Goram.

Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt: Fischer.

Berger, Peter L. (1991): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg: Herder.

Durkheim, Émile (1912): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp 1981.

Hargrove, Barbara (1989): *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*. Arlington Heights: Harlan Davidson.

James, William (1902): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Olten: Walter 1979.

Luckmann, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

Mensching, Gustav (1949): *Allgemeine Religionsgeschichte*. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Mörth, Ingo (1978): *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Schmidt, Wilhelm (1930): *Ursprung und Wesen der Religion. Theorien und Tatsachen*. Münster: Aschendorff.

Smith, Christian (2003): *The Secular Revolution. Power, Interests and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.

Spiro, Melford (1966): Religion. Problems of Definition and Explanation. In: M. Banton (Ed.) 1966: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, pp. 85-126.

Stark, Rodney/ William S. Bainbridge (1987): *A Theory of Religion*. New York: Lang.

- Tillich, Paul (1951): *Systemic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tokarev, Sergej (1982): More about Religion as a Social Phenomenon. In: *Anthropology and Archeology of Eurasia* (4) 20/1982, pp. 41-60.
- Tylor, Edward B. (1873): *Die Anfänge der Kultur*. Leipzig: Winter.
- Yinger, John M. (1970): *The Scientific Study of Religion*. London: Macmillan.

Kapitel 1: Religion und Rationalität*

Bei der Konfrontation mit anderen Kulturen trat schon immer das Problem eines angemessenen Verstehens hervor. Dies wurde von den Europäern vor allem *als Problem der Rationalität* von religiösen Glaubensinhalten behandelt. Im 19. Jahrhundert wurden die ersten Theorien über das „primitive“ Denken bekanntermaßen im Zusammenhang mit anthropologischen Theorien zur religiösen Evolution entwickelt. Absicht dieses Textes ist es, kurz zu zeigen, dass dies nur vor dem Hintergrund ganz spezifischer, christlicher Ansichten von anderen Religionen geschehen konnte. Das bedeutet, wenn Probleme des Verstehens des Denkens anderer Menschen als Hinweise auf eine „andere“ Rationalität gesehen werden, ist dies dem abendländischen Christentum und der zugehörigen Auffassung von Religion geschuldet. Im Folgenden soll herausgearbeitet werden, dass im Zentrum einer Jahrhunderte andauernden Diskussion innerhalb des Christentums gleichfalls *eine Art Rationalitätsdebatte* stand, bei der es um die „natürliche“ Religion der Vernunft ging. In ihrem Verlauf etablierte sich zwar die Ansicht einer uneingeschränkten *Vergleichbarkeit* und *historischen Betrachtungsweise* von Religionen. Gleichzeitig jedoch wurde der *christliche Religionsbegriff* der nachreformatorischen Zeit *universalisiert*, der zunehmend *rationalistisch* geprägt war.

Die verschiedenen Bestimmungen des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen resultieren letztlich alle aus einem Grundproblem des christlichen Dogmas: Es ist mit Schwierigkeiten verbunden, den *Universalitätsanspruch* des Christentums logisch konsistent zu begründen. Das Problem lässt sich in seiner Schärfe erfassen, wenn zum Vergleich das alttestamentarische Judentum betrachtet wird: Am Beginn des jüdischen Monotheismus steht eine starke Abgrenzung von den religiösen Bräuchen der umliegenden Völker. Wahrsagerei, Zauberei, Geisterbeschwörung (5.Mose 18), die Anbetung anderer Götter oder von Sonne und Mond (5.Mose 17) und die Verehrung von Kultbildern, sowie anderen Objekten (5.Mose 7) werden allesamt als „Gräuel“ bezeichnet. Idolatrie und Magie gegenüber gestellt wird die ausgeprägt soziale Beziehung der Israeliten zu ihrem Gott, welche auf einem Bund beruht (so auch in 5.Mose 7). Der Kontrast wird besonders deutlich hervorgehoben in 2.Mose 19-32 durch die Beschreibung der Gleichzeitigkeit des Empfangs der Gebote und Vorschriften und ihres Bruchs durch die Anbetung des goldenen Kalbs. Durch die enge Bindung des *einzigsten* Gottes an ein *einziges* auserwähltes Volk ergaben sich keine logischen Schwierigkeiten für die Beziehung zu anderen Religionen. Es bedurfte keiner Erklärungen und Rechtfertigungen, warum es an-

* Eine erste Version dieses Textes stammt aus dem Jahr 1992, die erweiterte Fassung von 2005.