

Year: 2012

Wahrnehmung der Religion : Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive

Mohn, Jürgen

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6031566>

Originally published as:

Mohn, Jürgen. (2012) *Wahrnehmung der Religion : Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive*. *Erwägen, Wissen, Ethik*, Jg. 23, H. 2. S. 241-254.

Wahrnehmung der Religion: Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive

Jürgen Mohn

Zusammenfassung: Der Aufsatz skizziert unter der Disziplin Religionsästhetik ein Programm für eine komparative Religionswissenschaft. Ausgehend von der komplexen diskursiven Situation der Religionswissenschaft plädiert er für ein heuristisches Religionskonzept. Dieses soll von religiösen und gesellschaftlichen Religionsdiskursen als ein wissenschaftliches Beschreibungskonzept abgegrenzt werden. Religionsästhetik geht von der sinnlichen Wahrnehmung aus und von kommunikativen und medial beeinflussten Zeichenprozessen. Ordnung, Orientierung und Sinn werden zur Bestimmung von Religion als Wahrnehmungsraum eingesetzt. Weitere analytische Begriffe sind Symbol, Mythos, Narration und Ritual.

Summary: This paper outlines the discipline "Religionsästhetik" (Aesthetics of Religion) as a program for the comparative study of religion. Based on the complex discursive reasonings of 'religious studies', it argues for a heuristic approach to religion. The scientific concept of describing religion should be separated from any specific religious and/or social discourse. The aim is to pursue a purely scientific approach. "Religionsästhetik" begins its research with the sensory perception of religion. It analyzes communication and multimedia "Sign Processes". Order, Orientation and Meaning will be used for the description of religion as a "Perceptual Space". Further analytical concepts include Symbol, Myth, Narration and Ritual.

Einleitung

((1)) Unter „Wahrnehmung der Religion“ sollen Vorschläge und Ideen formuliert werden, die eine heuristisch regulierte Komparatistik des Religionsvergleichs auf neue Wege führt. Denn der sprachliche Gebrauch von ‚Religion‘ ist durch eine die einzelnen Religionen übergreifende und verallgemeinernde Verwendungsweise charakterisiert. Der alltags-sprachliche und der wissenschaftliche Diskurs über Religion sind zwar nochmals zu unterscheiden. Aber erst beide zusammen bestimmen in einer durch Wissenschaft maßgeblich geprägten Gesellschaft die öffentlichen Wahrnehmungen (von der Kenntnisnahme bis zur gesteigerten Aufmerksamkeit) der Religion(en), wie sie sich im durchaus widersprüchlichen, mal enger, mal weiter, mal negativ und kritisch, mal positiv und zustimmend akzentuierten Gebrauch des Wortes ‚Religion‘ abzeichnen. Dabei gehen diese Verwendungen des Wortes bzw. des Begriffs ‚Religion‘ zumindest implizit immer von einer vergleichenden Perspektive aus. Wenn über Wiederkehr der ‚Religion‘ bzw. Gewalt in ‚Religion‘ oder über Säkularisierung oder auch über einzelne Ereignisse wie den Bau von Moscheen oder den Papstbesuch berichtet wird, dann wird *Religion in der Öffentlichkeit* immer in einem das jeweilige Ereignis übersteigenden und auf Religion allgemein erweiterten Verständnis thematisiert. ‚Religion‘ wird in einer singularisierenden und potentiell vergleichenden Perspektive verhandelt. Die Komparatistik des Religionsvergleichs in der Religionswissenschaft muss diesen implizierten und ‚naiven‘ gesellschaftsöffentlichen Vergleich hinterfragen, *methodologisch* reflektieren und religionstheoretisch neu be-

gründen. Die Methodologie der Religionskomparatistik ist jedoch nicht mit der Reflexion des Einsatzes einer singulären Methodik zu verwechseln, sondern will den zusammenhängenden Gebrauch verschiedener Methoden vom zu untersuchenden Gegenstand ‚Religion‘ ausgehend theoretisch reflektieren. Hierzu benötigt die spezifisch religionswissenschaftliche Methodologie eine theoretische Perspektive, die den Einsatz unterschiedlichster Methoden aus Kultur- und Gesellschaftswissenschaften so zueinander ins Verhältnis setzt, dass eine dem Religionsvergleich dienende Theorie der Religion anvisiert wird. Eine solche Perspektive vermag dann wiederum den gesellschaftsöffentlichen Diskurs (z.B. in normativen Religionsrechtsfragen) zu beeinflussen. Da wir es in Religionsfragen und in den Religionen mit kommunikativen Wahrnehmungsprozessen zu tun haben, soll genau an dieser Stelle, an der Wahrnehmung (Ästhetik) in und von Religion, angesetzt werden.

((2)) Die *asthetische* Grundperspektive, die im Folgenden programmatisch ausgearbeitet wird, geht davon aus, dass ein grundlegender Vorgang, auf dem alle Zeichen- und Symbolsysteme beruhen, darin besteht, dass die Wahrnehmungsdiskposition des Menschen seine Kommunikationsfähigkeiten dominiert. Die beschränkte Fähigkeit, wahrzunehmen, schränkt auch die Möglichkeiten der Kommunikation ein. *Spezifische* Zeichensysteme, als die Religion(en) verstanden werden sollen, stellen einen Wahrnehmungsraum zur Verfügung, indem sie die Menschen sprachlich und kognitiv, aber auch emotional und sinnlich konditionieren. Der folgende Vorschlag zu einer religions-

wissenschaftlichen Komparatistik geht davon aus, dass Religion(en) als Spezialfall kultureller und gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse (und damit Zeichen- und Symbolprozesse) zu interpretieren sind. Um Religion als Phänomen in und von Kultur sowie Gesellschaft abzugrenzen, muss ihre Spezifik heuristisch konstruiert werden. Damit geht dieser Vorschlag weiterhin davon aus, dass der wissenschaftliche Blick in Bezug auf sein zu interpretierendes Objekt immer einen vorgängigen Konstruktionsvorgang voraussetzt. Mit diesem konstruktiven (oder interpretationalistischen) Vorverständnis sind weitere wissenschaftstheoretische Probleme verbunden, die hier allerdings nicht ausführlich dargelegt und behandelt werden können (vgl. Lenk 1994: 91).

((3)) Der Aufsatz wird den Gedankengang, der ein begriffliches Netzwerk von Interpretationskategorien entfaltet, so entwickeln, dass von den Anforderungen an die Disziplin Religionswissenschaft ausgehend zu den Konstitutionsbedingungen ihres Gegenstandsbereichs ‚Religion‘ übergegangen wird. Da Religion immer wahrgenommene und damit perspektivisch konstruierte Religion ist, muss der Religionsbegriff über das Verhältnis von Wahrnehmung und Religion erschlossen werden. Wichtig ist der Schritt vom allgemeinen Religionsdiskurs zur religionsästhetischen Perspektive auf Religion. Diese wissenschaftliche Perspektivierung von Religion bleibt jedoch in dem allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs über Religion eingebunden und muss sich in diesem als eine *wissenschaftliche* Sonderperspektive behaupten. Der spezifischen Konstruktionsperspektive schließen sich weitere Aspekte einer auszuformulierenden Religionsästhetik an, die das interpretative Begriffsnetzwerk des religionswissenschaftlich-vergleichenden Blicks auf Religion bestimmen.

Die heutige Problemstellung der Religionswissenschaft

((4)) Die Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum hat nach der Verabschiedung der Religionsphänomenologie und der Hinwendung zu kulturwissenschaftlich und empirisch-sozialwissenschaftlichen Ansätzen keine dezidiert disziplinäre Perspektive auf ihr genuines Thema ‚Religion‘ entwickelt. Zudem wurde die privilegierte Hinwendung zu empirisch-gegenwartsbezogenen Ansätzen und Zugangsmethoden, insbesondere zu qualitativen Methoden der Erforschung sogenannter Gegenwartsreligiosität, propagiert. Dies ging zu Lasten des religionshistorischen und kulturvergleichenden Ansatzes, der die ‚ältere‘ Religionswissenschaft dominierte. Somit etablierte sich eine neue Abhängigkeit von soziologischen Methoden und Theoriebildungen. Eine religionswissenschaftliche Integration dieser Tendenzen mit den historisch-vergleichenden Zugängen ist bislang zu vermissen. Genuin religionswissenschaftliche Vorschläge zur Religionstheorie fehlen (vgl. auch Mohn 2010b). Diese Tendenz wiederholt sich in Bezug auf die in vielen Wissenschaften feststellbare Mode der Übernahme kognitionswissenschaftlicher Theorien, die ebenfalls in Fragekontexten außerhalb der Religionswissenschaft entwickelt wurden (so bei Boyer 2002; vgl. Andresen (Hg.) 2001). Die Religionsästhetik soll die disparaten Diskussionen aufnehmen, ihnen ein Forum bieten und somit einen religionswis-

senschaftlichen Beitrag zu einer allgemeinen und integralen Religionstheorie vorschlagen (bereits unter dem Titel Religionsästhetik bei Cancik/Mohr 1988, Lanwerd 2002 und Mohn 2004).

((5)) Eine interdisziplinäre religionstheoretische Auseinandersetzung ist jedoch nur durch eine explizite und reflexiv-theoretische Hinwendung zum Gegenstand Religion zu führen. Die notwendige Hinwendung zur Religionstheorie setzt die Arbeit an Begriffen voraus und ist nur in diesem Medium zu leisten. Die Arbeit am Religionsbegriff steht daher am mutmaßlichen Anfang *und* am je vorläufigen Ende religionswissenschaftlicher Theoriebildungen. Aber sie kommt zu keinem Ende. Ohne sie ist nicht zu beginnen, wie bereits Émile Durkheim zeigte (programmatisch in: Durkheim 1912), und sie kann nur in transformierter Form am Ende der Arbeit stehen, was sich an den religionstheoretischen Aussagen Max Webers zeigen ließe, der immer schon Religion voraussetzen musste und am Ende doch zu keiner letztgültigen Definition kommen konnte (vgl. das Kapitel zur Religionssoziologie bei Weber 1922). Mit anderen Worten, begriffsreflexive Religionstheorie ist eine nicht endende Aufgabe, die unumgänglich für die Religionswissenschaft bleibt. Sie lebt von ihren Problemstellungen, die sie (explizit oder implizit) in Bezug auf ihren Forschungsgegenstand formulieren muss. Sie ist daher eine Wissenschaft, die weiß, dass jede Aussage über Religion von der kontingenten Bestimmung des Religionsbegriffs mitgetragen wird. Jede Einzelaussage zu religiösen Phänomenen *als religiösen* Phänomenen hängt auch ab von der zugrunde gelegten Religionsbestimmung. Der klassische komparative Anspruch, Religion zutreffend zu beschreiben, der beispielsweise mit einem am Erfahrungsphänomen des Heiligen verankerten Religionsbegriff arbeitete, kann nicht mehr eingehalten werden, weil er tendenziell die Erfahrungsreligiosität des Forschers in den Gegenstandsbereich projizierte (vgl. kritisch hierzu Gladigow 2005: 23-39). Die *allgemeine* Religion war nach dem Modell der *eigenen* Religion gebaut. Der vergleichende Religionsphänomenologe erforschte sich im Spiegel der Religionen letztlich selbst. Nach der allgemein akzeptierten Verabschiedung solch älterer religionsvergleichender und religionstypologischer Ansätze von Mircea Eliade, Joachim Wach und Friedrich Heiler u.a. muss also auch die begriffliche Reflexion neue Wege einschlagen (vgl. Mohn 2004).

Ein heuristisches Religionskonzept

((6)) ‚Religion‘ ist der Gegenstand der Religionswissenschaft. Alle empirischen Einzelbeiträge zu dieser Disziplin müssen zugleich Beiträge zur allgemeinen wissenschaftlichen *Interpretation* von Religion sein können. Deswegen sind Einzelstudien implizit bzw. potentiell *komparativ* ausgerichtet (vgl. Klimkeit (Hg.) 1997). Eine Grundlagenreflexion zur Religionswissenschaft ist daher eine Reflexion über die wissenschaftlichen Konstitutionsbedingungen ihres Gegenstands Religion. Der wissenschaftlichen Bestimmung von Religion einerseits muss daher andererseits eine Bestimmung der Wissenschaft, die sich dem Thema Religion zuwendet, einhergehen. Der erste Schritt kann nur darin bestehen, Religion abzugrenzen. Jede Bezeichnung ist eine Unterscheidung und

damit eine Eingrenzung und eine Differenzierung gegenüber anderen Gegenständen und Phänomenen. Dieser Vorgang muss in wissenschaftlicher Perspektivierung auf Religion bewusst und reflektiert vorgenommen werden.

((7)) Religion zu bezeichnen, ist eine sprachliche Eingrenzung, die, eben weil sie eine sprachliche ist, auf vielfältige Weise vorgenommen werden kann. Begriffsbestimmungen sind keine ‚Seins-Bestimmungen‘, sondern Nominalbestimmungen. Sie können immer auch anders ausfallen und müssen sich ihrer begrenzten Reichweite bewusst sein. Religionsbegriffsbestimmungen müssen zudem davon ausgehen, dass sie erst auf einer sekundären Ebene zur Beobachtung von Religion beitragen. Sie beziehen sich auf ‚religiöse‘ Kommunikationen und somit auf ‚religiöse‘ Zeichensysteme, die erst durch eine jeweils vorgenommene Religionsbestimmung als ‚religiöse‘ konstituiert werden. Sie orientieren als Begriffe nicht ‚ontisch‘ über die Welt, sondern sekundär über ‚gegebene‘ sprachliche und nichtsprachliche (bildliche, gestische, rituelle usw.) Weltorientierungen, die ihrerseits als primäre ‚ontische‘ Weltsetzungen gelten können. Die Begriffs-Apparatur der Kulturwissenschaften hat zwar einen ähnlich konstruktiven Status wie die Instrumenten-Apparatur der Naturwissenschaften. Aber ihr Ausgangspunkt ist und bleibt die Sprache. Ihre Instrumente und nicht erst die Ergebnisinterpretationen sind bereits durch Begriffe bestimmt. Ihre Aussagen reichen daher nur soweit, wie ihre instrumentelle Sprachlichkeit Plausibilitäten in der wissenschaftlich-distanzierten Kommunikation erzeugt und somit kommunikativen ‚Anschluss‘ generiert. Jede Wortverwendung wird daher zu einer Begriffsverwendung. Dieser begriffliche Status der eigenen Instrumente ist nicht hintergebar und muss explizit reflektiert werden.

((8)) Die Religionswissenschaft ist daher verpflichtet, den Begriff zu bestimmen, wenn sie Aussagen über das treffen will, was mit diesem Begriff bezeichnet wird. Der Signifikant bestimmt das Signifikat und Religion ist im wissenschaftlichen Kontext ein anderer Signifikant als in der Alltagssprache, weil er anderen Bedingungen und Sprachspielverpflichtungen unterliegt. Er muss beispielsweise Anfragen gegenüber präzise und intersubjektiv nachvollziehbar sein, was nicht bedeutet, dass er auch zustimmungspflichtig konzipiert werden muss. Er ist auf eine Zustimmungsmöglichkeit hin konzipiert, nicht aber auf Zustimmungspflichtigkeit im wissenschaftlichen Diskurs gebucht. Damit ergibt sich ein Spielraum von Begriffsmöglichkeiten, die dem Diskursspielraum der *scientific community* verpflichtet ist. Dieser Spielraum ist nicht fest umgrenzt und auch nicht unveränderbar.

((9)) In den vielen Einzelstudien der Religionswissenschaft ist bislang keine genuin vom konstituierten Gegenstand Religion ausgehende Komparatistik in Sicht. Auch bestehende Versuche der Religionssoziologie (wie Riesebrodt 2007) gehen wie die ältere Religionsphänomenologie nach wie vor vom transzendenten Gegenstandsbereich in den Religionen aus und berücksichtigen dabei nicht den konstruktiven Charakter ihrer eigenen Vorgehensweise. Es ist das Repräsentations- bzw. Referenzproblem religiöser Zeichensysteme, das noch immer dadurch gelöst wird, dass die Referenzen und nicht der Vorgang des Referierens

zur Gegenstandsbestimmung genommen werden. Hier ist ein Blickwechsel nötig: Nicht die Inhalte der Referenzen müssen berücksichtigt werden, sondern der Vorgang des Referierens und dessen Leistung in den kommunikativen Systemen, die Religion genannt werden, müssen zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft werden. Es geht nicht darum, dass und wie Götter oder die Gesellschaft (so in der Schule Émile Durkheims) referiert werden, sondern welchen Status letzte Referenzpunkte (Götter, Buddhas, Rechte, Kollektive, Vorbilder, Gesetze usw.) hinsichtlich der Stiftung und Legitimierung kollektiver Ordnung und der kognitiven Welt-Orientierungsleistung der jeweiligen Kommunikationsteilnehmer einnehmen.

((10)) Die kulturwissenschaftlichen Ansätze der Religionswissenschaft dürfen sich nicht in Einzelfragen verlieren, ohne dabei den Gesamtbereich von Religion reflektiert im Blick zu behalten. Der religionshistorische Zugriff leidet tendenziell unter der Verengung seiner lokalen und mikrohistorischen Perspektive. Und die empirisch-sozialwissenschaftlichen Datenerhebungen können ihre Ergebnisse in keinen allgemeinen Fragekontext stellen, wenn sie kein Modell entwickeln, das in der Lage wäre, ihre Ergebnisse in einen komparativen und auch historisch relevanten Horizont zu stellen. Allerdings bilden die verschiedenen einzelnen Arbeiten, die mittlerweile vorgelegt wurden, ein Reservoir an Beispielen, um die Perspektive einer komparativen Religionswissenschaft und den hierzu nötigen Religionsbegriff zu erneuern. Der allgemeine gesellschaftliche Diskurs thematisiert das als allgemein empfundene ‚Problem‘ der Religion in der modernen und globalisierten Gesellschaft. Die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Religionsdiskurse konstituieren teils interferierend Gemeinsamkeiten, ohne sie wissenschaftlich-theoretisch ausweisen zu können. Was verbindet den Islam mit der Asketechnik indischer Gurus, was den Zen-Buddhismus mit den Märtyrern des antiken Christentums, mit der „Kraftreligion“ des Olympiawiederbegründers Pierre de Coubertin und den Rekrutierungspraktiken der Scientology? Warum sollen diese Phänomene als Religion bezeichnet werden? Wie sind diese Phänomene in die jeweilige Kultur und Gesellschaft eingebettet? Wie sind verallgemeinernde Fragen nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt zu beantworten? Kehrt Religion wieder? Leben wir in einer postsäkularen Gesellschaft? Warum werden Kollektive sakralisiert? Welche Religionen erkennen wir warum an, wenn wir Religionen als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkennen? Solche Fragen heizen den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Religionsdiskurs an und befördern das zunehmende Interesse an Religion. Verstärkt wird dieses Interesse von den Massenmedien und der Aufmerksamkeit, die sie dem Islam, dem Dalai Lama, der Papstwahl und den interreligiösen Konflikten im demokratischen Rechtsstaat widmen. Solche Fragen können ‚wissenschaftlich‘ nur von einer komparativen Religionswissenschaft adäquat behandelt werden, die mit einem komparatistisch einsetzbaren und der Pluralität der Phänomene entgegenkommenden Religionsverständnis operiert.

((11)) Ein ‚konstruktiver‘ Religionsbegriff kann nur im Sinne einer Heuristik eingesetzt werden. Er muss als ein formales

Konzept umrissen werden, das von vornherein davon ausgeht, die Inhalte der Religionen – also die ‚immer konkreten‘ religiösen Weltansichten –, die in den wissenschaftlichen Blick geraten sollen, für die Bestimmung des Begriffsinstrumentes Religion zu ignorieren. Der ‚Religionsbegriff‘ muss in seiner vorläufigen Fassung so bestimmt werden, dass er ein möglichst breites Spektrum menschlicher und gesellschaftlicher Phänomene erfassen und dazu von spezifischen Religionen und deren Inhalten (Göttern, Gesetzen, Gemeinschaften, Lebensanweisungen, Lehren, inhaltliche Bestimmungen der Ordnung der Welt) absehen soll. ‚Wahrheit‘, ‚Normativität‘ und ‚Legitimation‘ sind jeweils Vergleichsgegenstände des religionswissenschaftlichen Fragens, weswegen sie schlecht zu dessen Voraussetzung erhoben werden können. Die Religionswissenschaft fragt, wie ‚Legitimation‘ ‚hergestellt‘ wird und nicht, ob einem religiösen Zeichensystem ‚Legitimation‘ zukomme. Der religionswissenschaftliche Religionsbegriff muss daher mit dem Vorschlag operieren, dass sich ‚hinter‘ den Religionen orientierende und ordnungsproduktive sowie sinnstiftende Anliegen aussprechen, deren gemeinsame ‚Funktionsweise‘ oder ‚Wirkungsweise‘ er vergleichend beschreiben will; – was wiederum nicht mit einem funktionalen ‚Erklärungsreduktionismus‘ verwechselt werden darf. Dabei ist das zentrale Ziel darin zu sehen, einerseits die ‚religiösen‘ Differenzen in den Inhalten der verschiedenen Erscheinungen namens Religion herauszuarbeiten, andererseits aber die Herkunft des westlich-wissenschaftlichen Religionsverständnisses von der Leitreligion Christentum bzw. von der einseitigen Vorgabe theistischer Religionen abzulösen, um Transformationen, Neubildungen, anti-theistische, polytheistische und a-theistische Religionsprogramme und außereuropäische Phänomene auf der gleichen Vergleichsebene als Religionen differenzierend in den Blick zu bekommen. Das Etikett ‚Religion‘ ist dabei nicht zentral, sondern die Leistungsfähigkeit einer konstruierten Beschreibungsvokabel, die es erlaubt, unter dem *wissenschaftlichen Konstruktionsprodukt Religion* Phänomene auf einer Ebene vergleichen zu können (vgl. zur Komparatistik: Mohn 2009c). Religionsbegriffliche Vergleichsmodelle sind und bleiben aber heuristische Modelle. Sie sind gleichsam begriffliche Experimentieranleitungen und Versuchsanordnungen, die an das kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Begriffsinstrumentarium gebunden sind.

Unterscheidungsprobleme und Abgrenzungsnotwendigkeiten

((12)) Wissenschaft grenzt sich seit dem 19. Jahrhundert in ihren bestehenden Selbstverständnissen von Religion ab, insofern sie beispielsweise voraussetzt, dass sich gesellschaftliche Teilbereiche herausgebildet haben: ausdifferenzierte Systeme (Luhmann), überlagernde Felder (Bourdieu) oder eigene Sphären (Weber), die je eigenen Regeln unterliegen und historisch eine ‚gewisse‘ Autonomie ausgebildet hätten. Dieser Unterscheidungsprozess ist ein geschichtlich entstandener, der in Europa auch ein Loslösungsprozess von einer an den Universitäten etablierten Form der Selbstreflexion der christlichen Religionen darstellt, die sich in Gestalt der konfessionellen Theologien als akademische Disziplinen und damit als Wissenschaft verstehen. Hieraus erklärt sich

ein komplex ineinander geschichteter Religionsdiskurs: Religion ist ‚wissenschaftliches‘ Thema sowohl innerhalb der akademisch institutionalisierten Religion(en) der Gesellschaft als auch innerhalb akademischer Disziplinen, die sich als religionsexterne Wissenschaften verstehen und explizit von religiös-theologischen Reflexionsbestrebungen unterscheiden.

((13)) Theologien im akademischen Raum der Universitäten hingegen sind moderne Ausdrucksformen spezifischer (christlich-konfessioneller) Religionen, die sich auf diese Weise in der Wissenschaftsgesellschaft zur Ausbildung ihres Nachwuchses organisieren (vgl. Mohn 2001). In dem Sinne sind sie akademisch institutionalisierte und konfessionell gebundene Gottesverwaltungsanstalten mit einem je spezifisch zu verwaltenden Offenbarungsanspruch, die den Religionsbegriff zur Steigerung ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz funktionalisieren. Somit kommt in ihnen eine sinnstiftende und orientierende Ordnungsstiftung der Grundunterscheidung von je spezifisch offenbarem Gottesverständnis und hierzu in Abhängigkeit gesetztem Weltverständnis unter den Bedingungen der Wissenschaftsgesellschaft zum Ausdruck. Religion reflektiert sich im wissenschaftlichen Raum der Universitäten als Religionstheologie oder *religious studies*, was die Abgrenzungsproblematik der Religionswissenschaft, also von Religion und Wissenschaft, nicht erleichtert (vgl. bereits den Einspruch Max Webers 1917/19 am Ende seiner Rede über *Wissenschaft als Beruf*). Aus diesem Grund wollen berechtigterweise auch weitere Religionsgemeinschaften ihre gesellschaftliche Akzeptanz durch den Eintritt in den akademischen Raum steigern. Andererseits gedenkt die Politik eigene Interessen religionspolitisch dadurch zu verfolgen, dass sie den Prozess der Selbstwissenschaftlichung von Religionsgemeinschaften zur Rationalisierung bzw. ‚Entfundamentalisierung‘ des ‚religiösen‘ Konfliktpotentials und damit zur Integration nutzen will. Hierdurch ist mit Unterscheidungen zwischen religiös-wissenschaftlichen und nichtreligiös-wissenschaftlichen Religionsdiskursen in ein und demselben Raum des akademischen Religionsdiskurses mit je unterschiedlichem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu rechnen (vgl. Mohn 2011).

((14)) Die Geschichte der Religionswissenschaft zeigt zudem, dass auch sie in ihrer Vergangenheit ‚religiöse‘ Anliegen verfolgt hat, indem sie das Wesen, den Sinn, das Verbindende und Gemeinsame, das ‚Gute‘ aller Religionen vergleichend herausarbeiten wollte. Gegen die eigene religionsproduktive Vergangenheit, die in den Religionsphänomenologien zum Ausdruck kommt, muss sich eine kultur- und gesellschaftswissenschaftlich orientierte Komparatistik abgrenzen. Sie würde dann, wenn sie sich dem Heiligen oder Transzendenten selbst zuwendet, in Konkurrenz zu den religiösen Reflexionsinstanzen der Theologien treten und die von Max Weber bereits als unwissenschaftlich abgelehnte Kathederprophetie zusätzlich in die Hörsäle tragen. Eine solche Abwendung von religionsphänomenologischen Ansätzen bedeutete rückblickend allerdings auch die Verabschiedung der vergleichenden Fragestellungen inklusive des Religionsbegriffs. Die Theologien haben hingegen zeigen können, dass sie sich sprachlich ebenfalls auf einer wissenschaftlichen Metaebene bewegen. Religionswissenschaft

kann sich daher nur auf einer heuristischen Begriffsebene der Abgrenzung ihres spezifisch eigenen Gegenstandsbezugs versichern.

((15)) Religiöse Phänomene sind nicht ‚religiös an sich‘, sondern werden ‚religiös‘ im Sinne von medialen, zumeist sprachlich und damit auch wissenschaftssprachlich getroffenen Zuschreibungen. In einem Wahrnehmungskontext der Religion, der eben ein Zuschreibungskontext darstellt, spielen unterschiedlich interessierte Akteure eine Rolle. Jede(r) nimmt Phänomene wahr, die er als ‚religiös‘ bezeichnen würde. Doch woher kommen die jeweiligen Kriterien? Sie haben ihre Geltung dadurch erlangt, dass die massenmedial vermittelte Thematisierung von Religion im öffentlichen Raum mit Stichworten und Bildern suggestiv Religionsverständnisse aufbaut, die rezeptiv verinnerlicht werden. Die verstetigten Zeichenkombinationen (Schleier, Islam, Gewalt) auf den Titelseiten von Printmedien oder in den Schrift-Bild-Schlagzeilen der Fernsehnachrichten schaffen durch die Wirkung des Wiederholungseffekts einen Wahrnehmungsraum, der unterschwellig suggeriert, wann Islam und wie Islam, wann Religionen und wie Religionen konnotiert werden. Auch Aussagen, die Religion allgemein betreffen, wirken über die Permanenz-Struktur eines massenmedialen Wahrnehmungsraums, der bestimmte Bilder (Papst, Nonnen, religiöse Gewänder) einsetzt und öffentliche, traditionelle und damit allgemeine Verfestigungen des Religionsverständnisses herbeiführt. Insofern hat mittlerweile der Begriff der Spiritualität einen individuellen, positiven Beiklang, während Religion in ein kulturell-gesellschaftliches Gewaltszenario gestellt wird. Stereotypen, die Religion beispielsweise in Verbindung zu ‚Gott‘ thematisieren und den Buddhismus als friedfertige Weisheitslehre und Philosophie akzentuieren, verstellen den vergleichenden Blick auf diese Phänomene. Sie sind Ergebnis eines öffentlichen Religionsdiskurses, der wie ein religiöser Wahrnehmungsraum konstituiert ist: er suggeriert eine Ordnung der Religionen, der guten und schlechten, deren Verschwinden oder Wiederkehr, deren Gefährlichkeit oder Notwendigkeit. Aus diesem öffentlichen Wahrnehmungsraum von Religion muss sich die Religionswissenschaft mit ihrem Religionsverständnis lösen und ihn als Objekt (als gesellschaftlichen Religionsdiskurs) und nicht als Voraussetzung der eigenen Unterscheidungen nehmen. Hinter jeder Unterscheidung steckt ein spezifisches Abgrenzungsinteresse. Zuschreibungen des Adjektivs ‚religiös‘ werden in unterschiedlichen Kontexten und Sprachspielen vorgenommen. Das primäre Interesse der religionswissenschaftlichen Abgrenzung und Unterscheidung besteht jedoch nicht darin, massenmediale Stereotypen über Religion zu perpetuieren, Sphären oder Subsysteme der Gesellschaft abzugrenzen (das ist das Interesse einer Soziologie gesellschaftlicher Ausdifferenzierung), auch nicht die religiösen Referenz-Objekte, die ‚Heil‘ versprechen, als Unterscheidungsmerkmale oder gar spezifische Offenbarungen anzuführen.

((16)) Das religionswissenschaftlich sinnvolle Kriterium muss darin bestehen, eine formale Distanz zu den religiösen Phänomenen zu konstituieren, die es erlaubt, die eigenen Aussagen von religiösen und gesellschaftlichen Aussagen

abzugrenzen. Das bedeutet nicht, die Behauptung aufzustellen, Religion sei prinzipiell von Wissenschaft abzugrenzen, sondern vielmehr, dass religionswissenschaftlich-vergleichende Aussagen einen Religionsbegriff benötigen, der formal und heuristisch konzipiert ist, um nicht in spezifisch religiöse Aussagen und Positionen zu kippen oder normative Vorurteile der massenmedialen Öffentlichkeit zu übernehmen. Das Problem dieser Unterscheidung liegt darin, dass sie sich selbst permanent referieren muss, dass sie sich als Kriterium für ihre Perspektive behaupten muss und dass das, was sie untersucht, nicht zu ihrer Perspektive werden darf: Religion. Die Verwendungen der Religionsbegriffe im allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs, in dem auch Theologien, Philosophien oder wissenschaftliche Weltanschauungen ‚religiösen‘ Charakters mitreden, sind also nicht deckungsgleich. Mit Differenzen ist – wie bei anderen Kollektivsingularbildungen – immer zu rechnen. Wissenschaftliche Zuschreibungspraxen müssen aber angeben können, wann wissenschaftliche Diskurse in religiöse übergehen und woran das beobachtet werden kann.

((17)) Eine solche Benennungsstrategie ist Aufgabe einer religionswissenschaftlichen Propädeutik, die für weitere religionsästhetisch einzusetzende Begriffe wie Wahrnehmung, Ästhetik, Symbol, Mythos und Ritual Verwendungsvorschläge einführen muss, um die religiösen Dimensionen kultureller Weltsetzungs-Systeme komparativ zu (re)konstruieren. Es handelt sich jedoch in dieser kulturwissenschaftlichen Perspektive auch in Bezug auf die weiteren, Religion umschreibenden Begriffe nicht um eine Rekonstruktion an sich gegebener Kulturphänomene, sondern diese ‚entstehen‘ erst durch den kulturwissenschaftlich-begrifflichen Blick, mit dem seine wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen in heuristischer Absicht zugleich gesetzt werden. Dieser heuristische Blick verwendet die Begriffe Symbol, Mythos und Ritual in interpretatorischer Absicht, die nicht den Anspruch eines Kultur-Essentialismus oder einer prinzipiellen kulturellen Reduktion von Religion erhebt.

((18)) Religion kann mit Hilfe dieser Begriffe als eine primäre Orientierungsleistung für Individuen und Kollektive bestimmt werden. Religionswissenschaft ist jedoch selbst eine *wissenschaftliche* Orientierungsleistung, aber auf einer distanzierten zweiten Stufe der Beobachtung von primären Orientierungen: Wissenschaft orientiert über Orientierungsleistungen und -ansprüche. Orientierungen sind immer auf bestimmte Personen oder Gesellschaften oder Gruppen bezogen. Die Beschreibung dieser Orientierungen *als* Orientierungen sind aber distanzierte Beobachterleistungen und genügen den Ansprüchen der Beobachter und nicht dem der primär Orientierten. Orientierung setzt grundlegend Ordnung voraus und damit Welt und deren Wahrnehmung. Sie impliziert aber auch den Zusammenbruch von Sinn- und Ordnungsstrukturen und die Veränderungen bis hin zur Revolutionierung von Ordnungen. Auf diese Veränderungspotentialität zu achten, ist sogar zentral für die Beschreibung von Ordnungen, die immer in einem Veränderungsprozess stehen, gerade dann, wenn sie ihre Ordnungen perpetuieren wollen. Die Theorien des kulturellen Gedächtnisses haben diesen ambivalenten Charakter von kulturellen Ordnungen deutlich gezeigt (vgl. Jan Assmann 1992 und 2000).

Religion als *tertium* der Komparatistik

((19)) Ein heuristisches Religionskonzept, das von den gegebenen Unterscheidungen und Abgrenzungen von Religion im komplexen Religionsdiskurs gelöst werden soll, um eine Religionstheorie des Wahrnehmungsraumes von Religionen zu ermöglichen, muss als *tertium comparationis* konzipiert werden. Das konstruktiv-verbindende *tertium* ‚Religion‘ muss in universalisierender Absicht entwickelt werden; es muss nicht anthropologisch-essentiell, aber anthropologisch-deskriptiv davon ausgehen, dass Religion ein relevanter Aspekt für die Rekonstruktion und Beschreibung der gesamten Menschheitsgeschichte darstellt (vgl. Mohn 2009b), weil sich die komparativen Fragestellungen bei Religion auf die Ordnungen menschlichen Zusammenlebens beziehen, die immer Ordnungen in einer kollektiv konstituierten Welt darstellen. Der Motor, der Antrieb zu dieser imaginären Welt-Konstruktion, die Unterscheidungen, die ihr zeichenhaft zugrunde liegen, und die ‚Mächte‘, die der so imaginierten Welt eine hierarchische Ordnung verschaffen, *sollen* Religion genannt werden. Als *Religion* kommen diese in Zeichensystemen referierten ‚Unterscheidungen‘ oder ‚Mächte‘ aber nur in den Blick, insofern sie kommuniziert werden, nicht in einem ontisch von der Kommunikation unabhängigen Sinne. Genau diese ordnungsstiftenden Funktionen oder Aufgaben haben die ‚traditionellen‘ Religionen in erster Linie mit ihren kommunikativen Zeichensystemen für unterschiedliche Formen menschlichen Zusammenlebens erfüllt. Von daher ist es auch eingängig, dass einer der Alternativbegriffe zu Religion seit dem 19. Jahrhundert ‚Weltanschauung‘ lautet oder dass die intentionale Verbindlichkeit solcher zeichenproduzierter Ordnungen bei Individuen als ‚Glaube‘ an eben diese ‚geoffenbarte Ordnung‘ bezeichnet wird. Insofern diese kommunikativen Phänomene als Religion kultur- und gesellschaftswissenschaftlich thematisiert werden, sind ‚Systemizität‘, Sozialisierung und sprachliche Standardisierung auch im Kontext der Religion als grundlegende Prozesse der Weltbildproduktion vorzusetzen.

((20)) Es handelt sich allerdings immer um eine heuristische Frage nach der Identität und Differenz sowie der Systemizität von Religionen. *Hierzu* sind theoretische Überlegungen und sogar begriffliche Setzungen unhintergebar. Denn die Rede von der Diversität der Religion setzt bereits die behauptete gemeinschaftsbildende Universalie Religion voraus, wenn Religion als Ordnungsgenerator bestimmt wird. Um spezifische Gleichheiten und Differenzen unter den Religionen zu eruieren, muss der Vergleich als methodisches Korrektiv eingesetzt werden, wobei alles auf die theoretische Konzeption des *tertium comparationis* ankommt. Dieses wird immer aus einer bestimmten kulturellen, wissenschaftlichen und letztlich theorieaffinen Perspektive bestimmt. Allerdings ergeben sich aus dem jeweiligen Vorgehen nur solche Daten, die durch den Einsatz des *tertium comparationis* zum ‚Erscheinen‘ gebracht bzw. ‚erblickt‘ werden und keinesfalls unabhängig von dieser Vorgabe als Differenzen oder Gemeinsamkeiten ‚gegeben‘ sind.

Religion als Symbolsystem

((21)) Religionen, die different unter diesem *tertium comparationis* herausgearbeitet werden können, sind immer als Zeichenprozesse, als fortlaufende Kommunikationssysteme zu verstehen. Religion wird somit als ein kulturelles bzw. gesellschaftlich eingebettetes Zeichensystem interpretiert, das in einem breiteren semiotischen Rahmen, nämlich in einem kulturellen, über die religiösen Symbole hinausgehenden Zeichensystem eingebettet ist. Symbole werden als diejenigen kulturproduktiven Zeichen verstanden, die die anderen, konkreteren Zeichen in ihrem Weltdeutungspotential bestimmen und daher im Zentrum des jeweiligen kulturellen Zusammenhangs stehen. Von daher generieren und bestimmen sie die erweiterten Reservoirs der Zeichenwelt einer Kultur als reduzierte Deutung der Welt hin zu einer bestimmten Lebenswirklichkeit.

((22)) Symbole als ein spezifischer Typ von Zeichen leisten dies, weil sie nicht eindeutig festgelegt sind, sondern durch eine Offenheit in ihrem Bezugscharakter auf ‚Welt‘, worunter wesentlich auch imaginierte Referenzen gehören, gekennzeichnet sind und daher eine nötige spannungsreiche Deutungspotentialität mit sich führen. Denn religiöse Symbole verweisen auf eine Dimension (im christlich-okzidentalen Kontext oft als Transzendenz bestimmt), die sie bestimmen und die sich ihnen als die eigentlich bestimmende Dimension zugleich entziehen muss. Aus der Sicht der Religionswissenschaft sind religiöse Symbole aber auch dadurch charakterisiert, dass sie zwar die Kulturen, in denen sie auftreten, bestimmen, aber zugleich auch dem kulturellen Prozess unterworfen sind. Religiöse Symbole sind Kulturprodukte, die den intrinsischen Anspruch vertreten, Kultur auf etwas zu gründen, was selbst wiederum nicht Kultur und damit nicht der kulturellen Produktionswillkür und dem kulturellen Bedeutungswandel unterworfen ist. Religiöse Symbole sind also dem feststellbaren kulturell-historischen Wandel unterworfen und erheben zugleich den Anspruch, in ihrer Wirklichkeitssetzung diesen zu übersteigen. Es gibt eine sehr widersprüchliche Geschichte der Verwendung des Symbolbegriffs in Wissenschaft und Philosophie, zumal auch in der Religionswissenschaft. Die Pole bilden einen sehr weiten Symbolbegriff im Sinne von Ernst Cassirer bis hin zu sehr speziellen ‚religiösen‘ Verwendungsweisen des Symbolbegriffs, die dem Symbol die Funktion der Verbindung zwischen der Welt und dem Göttlichen, zwischen dem Profanen und dem Heiligen zuschreiben. Weder die eine noch die andere kann sinnvoll in eine religionsästhetische Perspektive eingefügt werden. Vielmehr werden Symbole als ein Typ von Zeichen verstanden, die in ihrem Verweisungszusammenhang eine Leerstelle aufweisen: Symbole sind deutungsoffene Zeichen, die nicht festgelegt werden können, aber alles festlegen, da ihr Referenzpunkt zwar angedeutet werden kann, aber als „symbolischer Nullwert“ (Lévi-Strauss 1950) nie aussprechbar ist. Das Symbol bezeichnet etwas und zugleich doch nichts; es versucht das Unkontrollierbare zu kontrollieren und schafft hierdurch eine symbolische Ordnung, eine Verdoppelung des komplex gegebenen Welthorizonts hin zu einer möglichen, aber offen bleibenden Reduktionsform der *Welt*. Symbole ordnen die Welt, indem sie sie zugleich

festlegen und öffnen. Systemtheoretisch formuliert geht es um die Komplexitätsreduktion der Umwelt auf Welt, des Unvertrauten, Ungeordneten in vertraute Ordnung.

Religion als mythische Narration

((23)) Symbole treten im kulturellen Kontext des Zeichenprozesses nicht isoliert auf, sondern in einer narrativen Verstrickung mehrerer Symboleinheiten und Zeichensysteme, die als Mythen bezeichnet werden können. Diese Mythen sind jedoch nicht einfach als schriftliche oder mündliche Fixierungen (von Inhalten/Botschaften) zu bezeichnen, sondern auf verschiedene Mediatisierungsformen angewiesen: Mythen liegen als Erzählungen (syntagmatische Verknüpfungen von Sprachzeichen) in Schriften, in mündlichen Rezitationen, in Visualisierungen, in rituellen Handlungssequenzen vor (Mohn 1998). Sie sind also von Raum und Zeit als Dimensionen der Mediatisierung abhängig und zugleich bestimmen sie die konkrete Strukturierung von Zeit und Raum zu einem Hör-, Seh- und Handlungsraum, der als ästhetisch-sinnliche Dimension religiöser Symbolsysteme durch die narrativen Mythen strukturiert wird. Diese Strukturierung ist ein zeitlicher Vorgang, der das kulturelle Gedächtnis konstituiert, das insofern zu einem ‚religiösen‘ Gedächtnis wird. ‚Religiös‘ meint hierbei, dass der Raum in der Zeit und die Zeit in dem Raum mit Hilfe der Rhetorik des kulturellen Gedächtnisses zu *grundlegend geordneten*, strukturierten Wahrnehmungs-, Orientierungs- und damit Handlungsräumen gestaltet werden. Damit ist eine Perspektive auf Religion gewonnen, die formaler Art ist, von kulturwissenschaftlichen Beschreibungsparametern ausgeht und aus dieser Sicht die inhaltlichen Differenzen der Kulturen als ‚religiös‘ konstituierte Differenzen in den Blick bekommt. Religiöse Momente und Elemente bzw. zeitlichkeitsgenerierende und raumkonstituierende Symbole (oder Metaphern) sind also insofern kulturproduktiv, als sie allgemeinere Zeichensysteme zu orientierungs- und handlungsleitenden Ordnungssystemen (des Raumes und der Zeit, aber auch der Sozialordnung) werden lassen. Zentrale religiöse Symbole können nach diesen Kriterien prinzipiell in allen Kulturen, Gesellschaften und deren Teilbereichen rekonstruktiv anhand der verschiedenen Artefakte herausgearbeitet und als ‚religiöse‘ Momente und Elemente beschrieben werden. Die Generierung von Raum und Zeit durch symbolische Strukturierung zu umfassenden Orientierungs- und Handlungssystemen ist also das komparative Kriterium, um von ‚Religion‘ (zumindest potentiell) zu sprechen.

((24)) Jede Generierung von Ordnung operiert mit Grund- oder Erstunterscheidungen. Grundlegende Unterscheidungen, die sich als *principium* durch eine Ordnung hindurchziehen, müssen allerdings nicht, wie in Kosmogonien, auch als *initial* gedachte Erstunterscheidungen narrativ eingeführt werden. Das hängt von den Zeitkonstruktionen einer Ordnung ab, die zyklisch und linear oder auch kombiniert vorliegen können. Die Kodierung von sinngenerierenden Prozessen, die entsprechend als Motor der Folgeunterscheidungen wirkt, wird mit dem Adjektiv ‚religiös‘ bezeichnet. *Religiöse* Diskurse bleiben nahe an den Grundunterscheidungen und an der Erstbeobachtung von Welt

gebunden; die weiteren kulturellen oder gesellschaftlichen Kommunikationen können sich hiervon ‚entfernen‘. Religion ist also als Prinzip der Legitimation von Ordnung verstanden, egal ob diese durch anthropologische (auf den Menschen bezogene), soziologische (auf eine Gemeinschaft bezogene) oder theologische (auf Gott oder Götter bezogene) Grundunterscheidungen konstituiert wird (wenn auch in Einzelpositionen abweichend vgl. grundlegend Luhmann 2000: Kapitel 1).

((25)) Da es auf die ordnungsgenerierende Wirkung der Grundunterscheidungen ankommt, ist die Pragmatik der durch Zeichen generierten Ordnungssysteme das nochmals spezifischere Kriterium für Religion: Erst die handlungsgenerierende und orientierende *Wirkung* der räumlich-zeitlichen Symbole, die die ‚semantische‘ Transzendenzdimension und deren syntagmatische Verknüpfung zu narrativen Systemen einschließen (Mythen), lässt auf ‚Religion‘ schließen. Darüber hinaus wird durch die historische Differenzierung und Fortschreibung der Mythenkomplexe eine immer differenziertere Variation und Kombination der einzelnen Mythen sichtbar, die in ihren logischen Systematisierungen als Mythologien bezeichnet werden können. Den Kern bilden die Symbole, die als programmatische Verdichtungen der konkreten Erstunterscheidungen fungieren und die zeichenhaft zu narrativen Mythen kombiniert werden, die wiederum Mythenvarianzen durch kulturelle und gesellschaftlich bedingte Auslegungsvarianten generieren. Die in Textkorpora und bildprogrammatischen Kanonisierungen mediatisierten Systematisierungsversuche der Mythenkomplexe können als Mythologien bezeichnet werden, wenn damit eine Einheit stiftende Rekombination der Mythen konsensbildend festgeschrieben wird. Diese Mythologien sind multimedial als ‚kulturelles Gedächtnis‘ überliefert, da sie der Verstetigung einer spezifischen religiösen Weltansicht im Kontext der kulturellen Deutungsmöglichkeiten und Zeichenkombinationen dienen.

Religion als Ritualgefüge

((26)) Oft wurde die Pragmatik von Religion (im Sinne der oben angesprochenen religiösen Symbol- und Zeichensysteme) in den Ritualen vermutet. Die religiöse Handlungsdimension sei das rituelle Handeln. Das ist jedoch eine Verkürzung religiöser Handlungsebenen und Orientierungsdispositionen. Religiöse Symbolsysteme sind im Ideal- und Normalfall auf die umfassende Handlungsdimension des Menschen hin orientierend ausgerichtet. Das rituelle Handeln ist die durch Wiederholung gekennzeichnete Spezialform der handlungsbezogenen oder besser handlungscodierten Mediatisierung eines religiösen Symbolsystems. Insofern muss man aus religionswissenschaftlicher Sicht zwei Bedeutungen des Begriffs Ritual unterscheiden: Einerseits handelt es sich um eine spezifische Form standardisierter Handelns, das der Stabilisierung von kulturellen Ordnungskonzepten dient. Und andererseits sind Rituale zugleich Mediatisierungen von Mythen, die als syntagmatische Verknüpfung religiöser Symbole der Weltdeutung verstanden werden.

((27)) Da religiöse Symbolsysteme dem kulturellen Wandel unterworfen sind, sind sie darauf angewiesen, die potentielle Bedrohung durch Veränderung zu depotenzieren und zu domestizieren, um sich dem Wandel nicht unterwerfen zu müssen. Denn Ordnungssysteme können primär nicht auf Selbstauflösung, sondern nur auf Verstetigung ihrer selbst angelegt sein. Zum Konzept einer Ordnung gehört implizit immer auch die Vorstellung der Persistenz der gesetzten Ordnung. Da das Konzept der Ordnung ein Teil des durch es konzipierten Ordnungsgefüges darstellt und sich als ‚Spezialfall‘ seiner selbst konzipieren muss (beispielsweise als Offenbarung), sind die das Konzept zum Ausdruck bringenden (es mediatisierenden) Mythen ebenfalls als persistierend gedacht. Es handelt sich also um selbststabilisierende Ordnungskonzepte, die hierzu entsprechende kulturelle Techniken bzw. Strategien einsetzen, denen die Aufgabe zukommt, einen durch den Verlauf der Zeit ständig auferlegten Wandel zu bewältigen, indem die Ordnung als widerständig gegen den Wandel immunisiert wird. An dieser Stelle setzen die Rituale als Immunisierungsstrategien ein. Diesen Aspekt hat bereits Arnold van Gennep (1909) herausgearbeitet, wenn er den verwandelnden Übergangstatus der Rituale betont, der in der mittleren Phase die Bedrohung der Auflösung einer gegebenen (von einer Gemeinschaft geteilten) Ordnung gezielt als Übergang zu einer neuen Ordnung hin konzeptioniert. Die ‚religiöse‘ Gesamtordnung einer Gesellschaft bzw. Kultur bleibt dadurch gewahrt, dass die Bedrohung rituell einbezogen wird.

((28)) Gesellschaftliche Ordnungen sind durch ihre Einteilungen und die notwendigen Übergänge von einem Segment einer Ordnung zum anderen Segment gekennzeichnet. Die Trennungen zwischen den Ordnungseinheiten werden als Grenzen oder Schwellen aufgefasst. Diese organisieren durch ihr Trennungsprinzip die jeweilige Ordnung. Durch Grenzziehungen entstehen Ordnungsstrukturen – an ihnen können sie jedoch auch durchbrochen und zerbrochen werden. Diese Übergänge sind sozialer bzw. gesellschaftlicher Art und können primär räumlich oder zeitlich akzentuiert sein. Wenn die Zugehörigkeit von Mitgliedern einer Gesellschaft zu anderen sozialen Rollen oder Gruppen hin wechselt, die mit bestimmten Raum- oder Zeitstrukturen im Gesamtgefüge der gesellschaftlichen Ordnung verbunden sind, werden die Übergänge des Zugehörigkeitswechsels durch Rituale begleitet: durch geregelte und wiederkehrende Handlungen, die den Übergang kontrollieren und dadurch die grundlegende Einteilung des gesellschaftlichen Ordnungssystems wahren. Zunächst ist eine Lösung von der alten Zugehörigkeits- bzw. Ordnungsstruktur notwendig, dann wird in einer mittleren Phase – die den bedrohlichen Zustand zwischen den Ordnungen darstellt: den Schwellenzustand – die potentielle Auflösung der Ordnung durch die nun einsetzende Ordnung des Rituals domestiziert, um anschließend den entsprechenden Akteur geregelt in den neu für ihn vorgesehenen Ordnungszustand zu überführen, ihn neu in ein anderes Ordnungssegment einzugliedern (Inklusion). Potentielle Ordnungs-Brüche werden somit rituell kontrolliert. Im übertragenen Sinne kann eine solche Struktur als rituelle Dimension bzw. rituelle Verlaufsform eines religiösen Zeichensystems bezeichnet werden.

Wahrnehmung der Religion(en)

((29)) Symbole, Mythen und Rituale als Spezifika religiöser Zeichensysteme sind auf Vermittlungsmedien angewiesen und liegen als Quellen wissenschaftlicher Rekonstruktion nur in materialisierten Zusammenhängen eines Sprachraums, eines visuellen Raums und eines Handlungsraums vor. Diese drei Dimensionen des Wahrnehmungsraums sind jedoch nur die wichtigsten. Das Gesamtgefüge, das sich auf die sinnliche Wahrnehmungsdisposition des Menschen bezieht, ist ungleich komplexer strukturiert. Zu dessen konkreten Quellen gehören beispielsweise (sogar in einem herausragenden und strittigen Sinne) Bilder bzw. visuell die Sinne affizierende Objekte im Raum des (optisch) Wahrnehmbaren. Das Visuelle kann als ein primäres Repräsentationsmedium beschrieben werden; Objekte, Körper oder technische Medien wie Bilder, Filme oder das Internet sind dann in Bezug auf das Medium des Visuellen sekundäre Repräsentationsmedien, die auf den primären Vermittlungsraum des (optisch) Wahrnehmbaren angewiesen sind. Sie schreiben sich gleichsam formierend in den primären Wahrnehmungsraum ein und sind selbst wiederum nur Medien des sie formierenden Zeichenprozesses. In den allgemeinen Zeichenprozess der Kultur und Gesellschaft schreiben sich wiederum formierend *sinnstiftende* Semiosen ein, die zur Quelle religionswissenschaftlicher Interpretation werden.

((30)) Das hier vorgeschlagene Kriterium für die Suche nach der religiösen ‚Menge‘ der Zeichenprozesse liegt also in spezifischen Semiosen, die in einem umfassenden Sinne bedeutungskonstitutiv für das gesamte Zeichensystem sind. So zeigt sich einem rekonstruierenden Blick die Grundunterscheidung von Gott und Welt in christlichen Semiosen, von Nirwana und Samsara in buddhistischen Semiosen als je sinngenerierende Grundstrukturen, die entsprechende Anschlussunterscheidungen ermöglichen und somit ‚Religionen‘ als kommunikativ geschlossene Zeichenprogramme generieren (Luhmann 2000). Auf diese Weise entsteht eine komplexe Ordnungsstruktur, die den Wahrnehmungsraum, der immer sowohl einen Produktions- wie Rezeptionsraum (von Zeichen) darstellt, bestimmen. Dieser komplexe Zusammenhang muss *religionsästhetisch* beschreiben werden, da alle relevanten Phänomene in einem Kommunikationsraum, der auf die sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen hin angelegt ist, stattfinden. Es muss betont werden, dass diese Quellen der Religionsgeschichte nur scheinbar ‚vorliegen‘, weil die Semiosen als unaufhörlicher Zeichenprozess zu beschreiben sind. Paradoxer Weise sind religiöse Semiosen, weil sinnstiftend, darauf angelegt, eine Verstetigung ihrer Grundunterscheidungen, ihrer Sicht auf die Welt zu erreichen. Daher spielen Prozesse der Wiederholung und der Permanenz-Generierung (Verstetigung) in den religiösen Narrationen, Symbolen und Ritualen eine besondere Rolle.

((31)) Die Begriffe der Religionswissenschaft sind die Instrumente, um diese Prozesse zu beschreiben, um den Raum des sinnlich Wahrnehmbaren daraufhin zu sichten, wo Religion im Sinne von Ordnungsstiftung und Orientierung stattfindet. Es geht begrifflich darum, die spezifischen Ordnungen, also die letztbegründenden Grundunter-

scheidungen, die konstitutiven Symbole des Weltverstehens im Zusammenhang einer Kultur, Gesellschaft oder Sondergruppe zu identifizieren. Denn diese Grundunterscheidungen, davon ist auszugehen, liegen dem religiösen Wahrnehmungs- und Handlungsraum zugrunde und bilden deren Horizont auch innerhalb abweichender gesellschaftlicher Diskurse. Wenn sich ein Redner im öffentlichen Raum hinsichtlich ethischer Grundfragen positioniert, kommen die Grundunterscheidungen, die seiner Rede zugrunde liegen und die seine religiöse ‚Botschaft‘ konstituieren, nicht nur rational-kognitiv bei seinen Rezipienten zu Gehör (rational-auditive Wahrnehmung), sondern sind u.a. von *Medien* (Fernsehen oder ein Stadion, die die Erreichbarkeit der Rezipientengruppe bestimmen), *Bildzeichen* (seine Kleidung kann ein Ornat sein, hinter ihm können legitimierende Symbole ein Licht auf ihn werfen: ein Kreuz, ein Uno-Emblem), *rituellen Handlungsdispositionen* (Parlament, Gottesdienst), aber auch von der *Stimme* und den *physischen Rezeptionsbedingungen* der Rezipienten (Massenpublikum, einzelner Radiohörer usw.) beeinflusst. Der so konstituierte Wahrnehmungsraum stellt eine *mediale Rahmung* der Semiosen dar, die als Rahmenbedingungen der Zeichensysteme in die mediale Materialität der Zeichen selbst eingreifen. Vornehmlich diese ästhetische Rahmung ist Gegenstand und Quelle der religionsästhetischen Analysen. Die spezifische Wahrnehmbarkeit der Performanzen in der Weitergabe religiöser Botschaften (in einem bestimmten Kommunikationszusammenhang) dürfen bei der Analyse von Religion(en) nicht zugunsten einer vermeintlich primären ‚Botschaft‘ oder ‚Lehre‘ vernachlässigt werden, sondern sind wesentlich für deren Wirksamkeit und Rezeptionsfähigkeit.

((32)) Die *asthetische Disposition*, die den Diskurs umrahmt und die den Diskurs trägt, muss in seinen verschiedenen, aufeinander bezogenen ästhetischen (die Sinne affizierenden) Dimensionen bei der Rekonstruktion von religiösen Kommunikationen berücksichtigt werden. Nur vor diesem Hintergrund können auch die spezifischen Inhalte einer Rede analysiert werden. Oft ergibt sich erst aus der Performanz und deren Rezeption die ‚religiöse‘ Dimension der Kommunikation. In einem solchen Zuschreibungszusammenhang kann auch erst ein Phänomen wie Charisma entstehen und verstanden werden, worauf Pierre Bourdieu in seiner Weber-Interpretation bereits hingewiesen hat (Bourdieu 2000). So wird eine Rede dann zu einem Gründungsakt (und damit der Redner zu einem charismatischen ‚Führer‘), wenn sie entsprechend wirksam perpetuiert, medial verbreitet, gesellschaftskulturell gedächtnisstiftend eingesetzt wird. Die sogenannte Bergpredigt des *Neuen Testaments* und die *Dharma-Rede* des Buddha in Benares, die im kulturellen Gedächtnis das Rad der buddhistischen Lehre in Gang gesetzt hat, sind solche medialen Produkte. Die Frage nach der Historizität tradierter Gründungsereignisse ist dabei für die Religionswissenschaft, wenn sie den Traditionsentstehungsprozess eines religiösen Zeichensystems beschreiben will, völlig zu vernachlässigen. Zentral ist der konstitutive mediale Vermittlungsprozess, der Grundunterscheidungen in der Sicht auf ‚Welt‘ (Weltbilder, Weltordnungen) verbreitet und verstetigt hat, der somit einen spezifisch buddhistischen oder christlichen Wahr-

nehmungsraum ermöglicht hat. Die Diversifizierungen dieser Wahrnehmungsräume sind ebenfalls mediengeschichtlich zu beschreiben. Die zur Verfügung stehenden Quellen lassen die Frage, ob etwas ‚wirklich‘ stattgefunden hat oder nicht, gar nicht mehr zu, weil Religion (im Sinne religiöser Zeichensysteme, also religiöser Semiosen) nach rhetorischen Prinzipien ihre Weltsicht und nicht nach historisch-wissenschaftlichen Kriterien vermitteln wollen. In diesem Sinne sind spezifische Religionen die ‚Motoren‘ kultureller und gesellschaftlicher Kommunikation, weil sie deren Grundunterscheidungsproduzenten sind.

((33)) Solche Prozesse der kulturell-memorierenden Weitergabe sind selbst Wahrnehmungsprozesse, die einen *produktiven*, einen *medial-materiellen* und einen *rezeptiven* Charakter – genauso wie die Semiosen, die in diesem Wahrnehmungsraum stattfinden – aufweisen. Religionen haben historisch versucht, Wahrnehmungsräume zu perpetuieren, mit Zeichen (Architekturen, Hoheitszeichen usw.) die Landschaft zu dominieren und zu beherrschen, den Raum in Bezug auf die Wahrnehmenden zu strukturieren, ihm eine spezifische Orientierungsfähigkeit abzuverlangen. Anhand von Gärten und Städten kann die mediale Gestaltung der Landschaft als religiös perpetuierter Wahrnehmungsraum aufgezeigt werden: Landschaft wird zum Medium der Religion (Cancik 1988; Mohn 2009a und 2010a).

((34)) Man braucht in der gegenwärtigen Debatte nur den Streit hinsichtlich der Hoheit im Hör-Raum einer Stadt zu bedenken, um zu sehen, wie traditionelle Wahrnehmungsdispositionen strittig und in Frage gestellt, aber auch mit neuen Dominanzbestrebungen versehen werden: Darf der Muezzin in einer europäischen Stadt zum Gebet rufen oder müssen, wenn nicht, auch die Kirchenglocken schweigen? Dieses Beispiel zeigt, dass in der religiösen Zeitgeschichte sich die verschiedenen religiösen Wahrnehmungsräume überlagert haben. Religionen bestimmen nicht nur öffentliche Räume und werden zugleich aus ihnen zurückgedrängt, sondern sie unterliegen einem neuen diskursiven und visuellen Raumdiktat der ihrerseits pluralen Massenmedien, die es nicht einfach erlauben, Dominanzpositionen zu errichten. ‚Religionen‘ sind unter massenmediale Dauerbeobachtung geraten, finden sich in einem multiplen Raumgefüge des Streites um Symbole, Zeichen und Deutungshoheiten wieder. Auch dieser Strukturwandel der religionsgesellschaftlichen Öffentlichkeit kann zureichend nur mit einem formalen und heuristischen Religionskonzept vergleichend beschrieben werden, das auf die ästhetische Dimension der Wahrnehmungs- und damit Rezeptionsräume religiöser Kommunikationen und Zeichenprozesse achtet.

((35)) Das vergleichende Konzept des religiösen Wahrnehmungsraumes kann aber auch die Frage stellen, wo jenseits der traditionellen ‚Weltreligionen‘ neue Dominanzbestrebungen, also religionsproduktive Grundunterscheidungen in der Interpretation der Welt zu beobachten sind, wie diese ihre eigenen Performanzen entwickeln und Individuen wie Kollektive ‚weltanschaulich‘ orientieren. Seit dem 19. Jahrhundert haben wir es im öffentlichen Raum mit Phänomenen wie nationalen und politischen Religionen (Voegelin 1938 und Wehler 2006), der Fortschrittseuphorie, der wissenschaftli-

chen Weltanschauung in Kosmologie und Evolutionstheorie, mit Krisenszenarien apokalyptischen Ausmaßes, mit der Durchsetzung von Menschenrechten, Naturkonzepten und massenmedialen Traumwelten zu tun. Diese müssen vergleichend in die Analyse der religiösen Zeitgeschichte einbezogen werden. Auch hier ist auf die mediale Dimension und die Rezeptionsseite dieser neu entstehenden religiösen Zeichensysteme zu achten, auf die performative Herstellung von Nachfolgen, auf die rhetorisch-narrative Struktur von Mythen, Symbolen und Zeichensystemen und deren Grund-Unterscheidungen und auf die ‚Interessenten‘ und ‚Konsumenten‘ als neue Akteure, die diese Zeichensysteme intentional produzieren und konsumieren.

Religion als Wahrnehmungsraum und die wissenschaftliche Interpretation

((36)) Ein Wahrnehmungsraum ist umfassend und komplex strukturiert, auch wenn ihm die Reduktion einer komplexen Umwelt zugrunde liegt. Nicht nur visuelle, sondern immer auch auditive, taktile und olfaktorische, aber auch gustatorische Vermittlungsräume (mit entsprechend disponierten Medien) bestimmen als weitere Dimensionen die Gesamtstruktur des Wahrnehmungsraums ebenso wie weitere auf die Sinne, die Wahrnehmungsfähigkeit und Orientierungsfähigkeit des Menschen bezogene körperexterne Raum-Zeit-Dimensionen. Auch an einen kognitiven Raum wie an den die anderen Sinne äquilibrierenden Gleichgewichtsraum ist hier zu denken, denn rituelle Aufhebung und kognitive Dissonanz können Phänomene wie Sinnzusammenbrüche und Desorientierung erzeugen. Rituale synthetisieren diese Dimensionen in einem aktual akzentuierten Raum, in dem z.B. in Speiseritualen die gustatorische Dimension im Mittelpunkt stehen kann.

((37)) Die Frage stellt sich also für den wissenschaftlich interpretierenden Blick, welche Kriterien für Religion in dem so gekennzeichneten visuellen Wahrnehmungsraum anzulegen sind: Wie repräsentiert sich Religion bzw. welche unterschiedlichen Kriterien legen die Wahrnehmenden, die (Re-)Konstruktoren eines Religion identifizierenden Blickes an? Dieses Relationen-Gefüge zu beschreiben und dazu die begrifflich reflektierten Voraussetzungen zur Verfügung zu stellen, darin besteht die Aufgabe der anvisierten religions-theoretischen Seite der Religionsästhetik. Diese nimmt den kommunikativen Fluss religiöser Zeichensysteme hinsichtlich ihrer produktiven und rezeptiven Wahrnehmungsvoraussetzungen (der je beteiligten Akteure) in den Fokus ihrer Rekonstruktionsbemühungen. Der wissenschaftliche Blick teilt also den gleichen Raum mit dem religiösen Blick, den er als religiösen Blick-Raum rekonstruieren will. Beispielsweise Bildräume sind gemeinsame Räume, in denen Bilder zu Quellen für Religion werden, und sie sind doch zugleich völlig unterschiedliche Räume für die religiösen und die wissenschaftlichen Rezipienten. Die Differenz in Bezug auf ein und dasselbe Bild als sowohl religiöser wie wissenschaftlicher Quelle tritt dann zutage, wenn der religiöse Rezeptionsvorgang wissenschaftlich als Quelle für ein religiöses Kommunikationsgefüge verstanden und entsprechend rekonstruiert wird.

((38)) Zudem ist der Vorgang zu berücksichtigen, in dem der durch ein Bild (beispielsweise durch ein christliches Altarbild) geschaffene Wahrnehmungsraum aus einem religiösen Wahrnehmungs- bzw. Rezeptions- oder gar Kommunikationsgefüge durch religionswissenschaftliche Interpretation übersetzt wird in einen anderen, wissenschaftlichen Wahrnehmungsraum. Das Bild ist nicht mehr religiöses Andachtsbild, sondern Quelle der Rekonstruktion einer religiösen Sichtweise auf Welt und des performativen Einsatzes im religiösen Ritual des Gottesdienstes. Der Bezug auf das Bild als Quelle für Religion bezieht sich zugleich auf den bildlich-materiellen Gegenstand und auf einen völlig anderen Gegenstand: nämlich auf den gedeuteten Verweisungszusammenhang des Bildes, also auf sein Repräsentationspotential. Die religiöse Rezeption des Bildes kann dabei auf einen anderen Referenzpunkt verweisen als die wissenschaftliche, insofern das Bild immer auch seine rahmende Einbettung in Kommunikationsbezüge evoziert. Während der Gläubige das Christus-Bild als Vermittlungsinstanz und Referenz seines Gottesverständnisses ‚erfahren‘ kann, ist es für den religionswissenschaftlichen Interpreten Gegenstand eines menschlichen Kommunikationsvorgangs, dessen Grundunterscheidung mit dem Vermittlungsmotiv (Christus) einer Gott-Welt-Differenz operiert. Diese unterschiedliche kommunikative (auch diskursive) Rahmung des Bildes (religiös oder wissenschaftlich) verfügt jedoch ebenso unterschiedlich über das Referenzpotential des Bildes. Zum Bild gehört damit notwendig seine *wissenschaftliche Interpretation* und seine *religiöse Deutung* (oder Nichtdeutung). Bilder können als ‚reine‘ Gegenstände mit sich selbst materiell identisch sein; – da sie aber als Bilder zugleich wahrgenommene Bilder sind, können sie dann, wenn sie in andere kulturelle, zeitliche oder von religiösen Deutungs- in wissenschaftliche Interpretationsräume überführt werden, zu völlig unterschiedlichen oder zumindest graduell unterschiedlichen Gegenständen werden.

((39)) Ein Aussagezusammenhang wie im vorangegangenen Absatz ist eine verallgemeinernde wissenschaftliche Aussage, die der Heuristik der Interpretation von Quellen für die Rekonstruktion von ‚Religion‘ dient. Religiöse Kommunikationssysteme können sich allerdings ebenso nach internen Regeln und Interessen in ihrem Funktionszusammenhang thematisieren: dann handelt es sich beispielsweise um religiöse Bildtheologien, wenn diese Reflexionen in einem theistischen Reflexionskontext stattfinden, um Bild-Buddhologien, wenn diese Reflexionen in einem buddhistischen Kontext vorgenommen werden. Wendet man sich jedoch der künstlerischen Bildproduktion der (okzidentalen) Neuzeit und der modernen Filmproduktion sowie der kommunikativen Netzwerkstruktur des Internets zu, haben wir es nicht mehr unbedingt mit genuin geschlossenen und in sich reflektierten religiösen Semiosen oder gar übergeordneten religiösen Zeichensystemen zu tun. Selbst bei der Verwendung von christlichen, muslimischen oder buddhistischen oder antik-paganen Zeichen und Symbolen ist es zunehmend die Leistung des wissenschaftlichen Interpreten, die ‚religiösen‘ Dimensionen eines Bildes, Filmes oder von Internetseiten aufzuspüren und zu analysieren.

((40)) Wir haben es bei der religionswissenschaftlichen

Bild- oder Medien-Interpretation unter dem Gesichtspunkt der ‚Repräsentation‘ von Religion im Wahrnehmungsraum mit einem Vorgang zu tun, der einerseits mit dem ‚religiösen‘ Produktionskontext rechnen muss und der andererseits den Rezeptionsvorgang interpretativ dadurch begründet, dass ein Bild oder ein Film und das Internet nicht nur in ihrem Produktionskontext, sondern auch in einem Rezeptionskontext stehend analysiert werden, der religionswissenschaftlich von ersterem unterschieden werden muss. Der religionswissenschaftliche Interpretationsvorgang ist jedoch ein Rezeptionsvorgang im ‚gleichen‘ Wahrnehmungsraum, der eine Beobachterinstanz beansprucht, die als wissenschaftliche die Zuschreibungshoheit für Bilder und Bildwahrnehmungen als ‚religiöse‘ in einem nicht-religiösen, nämlich wissenschaftlichen Sinne beansprucht. Dieser potentiell konkurrierende Interpretationsanspruch ist wiederum in einem gesellschaftlichen Religionsdiskurs eingebunden, in dem mit widersprechenden, konkurrierenden, interferierenden und sich gegenseitig abblendenden Begriffsverwendungen zu rechnen ist. Die gesellschaftlichen Ambivalenzen des Begriffs Religion stehen jedoch nicht allein da, – auch die Präsenz und die diskursive Verwendung von ‚religiösen‘ Zeichen und Symbolen, von Bildern und Texten aus den bekannten religiösen Zeichensystemen, die oft als Weltreligionen bezeichnet werden, ist nicht mehr einheitlich kontrolliert, sondern ist dem Sog der massenmedialen und damit unkontrollierbar ambivalenten Verwendung unterworfen.

Die Ästhetik der ‚Religion‘ im Diskurs

((41)) Bei der Reflexion des sprachlich-begrifflichen Aspekts des gesellschaftlichen Religionsdiskurses ist zu berücksichtigen, dass sich seit der Etablierung eines akademischen und an den Universitäten verankerten wissenschaftlichen Diskurses über Religion im 19. Jahrhundert auch der allgemeine gesellschaftliche Diskurs verändert hat. Sie stehen unter wechselseitiger Dauerbeobachtung. So ist mindestens zu unterscheiden zwischen einem religiösen Diskurs der Religionen, der in Europa den Begriff Religion als Selbstbezeichnung verwendet, und dem gesellschaftlichen Diskurs über Religion, also einem in der Gesellschaft und nicht in den Religionen verankerten Diskurs. Religionsgeschichte nur als Diskursgeschichte verstanden fixiert sich allerdings einseitig auf die ‚Lehrdimension‘ von Religionen, auf die intellektuellen und sprachlich vermittelten Bereiche der Religionen, die sich zunehmend seit dem 19. Jahrhundert mit Hilfe des Religionsbegriffs zu reflektieren versuchen. Die religionsbezogenen Wissenschaften haben sich vor dem Hintergrund der Beeinflussung des Religionsbegriffs durch den Protestantismus vornehmlich den Schriftreligionen zugewendet und diese höher als beispielsweise die rituell akzentuierten Religionen geachtet. Hierbei ist zu vermerken, dass die Fixierung auf Texte und dogmatische oder verschriftlichte Medien wie Texte, Reden, Predigten, Lehrpositionen eine Verengung vorgab, die Religion nach dem Muster der protestantischen Konfession, also einer christlichen Buchreligion, verstand. In der Gesellschaft, wo dieser Diskurs in der Wissenschaft oder von Literaten, Juristen und Philosophen aufgenommen wurde, dominierte daher eine

Definitionshoheit über das Verständnis von Religion, die die rituellen Aspekte in den Religionen vernachlässigte und auch die narrative Seite als eine ‚mythische‘ ausgegrenzt hat, um dabei die akzeptablen ‚Lehren‘ in den Religionen zu bevorzugen. ‚Religionen‘ wurden in den frühen Religionsgeschichtsschreibungen dann positiv rezipiert, wenn sie rational nachvollziehbare Lehrpositionen in Form von Schriften vorwiesen. Dies traf zumindest für den deutschsprachigen Raum zu, in dem die *Vergleichende Religionswissenschaft* zugleich ein Kind der Romantik und des Protestantismus war. In Frankreich, wo die kollektive und auch rituelle Dimension von Religion im Zuge der Ereignisse der Französischen Revolution in dem Mittelpunkt stand, sah der wissenschaftliche und auch der gesellschaftspolitische Diskurs über Religion entsprechend anders aus (vgl. die Zusammenfassung bei Durkheim 1912).

((42)) Alle diese Diskurse über Religion hatten somit ihrerseits ästhetisch bevorzugte Dimensionen (Kognition, Rede und Schrift), aber auch ästhetische über diese hinausgehende Rahmenbedingungen, da sie in Büchern, auf Kongressen, mit Bildern und Tabellen, in Akademien und Universitäten, also ebenfalls in einem auch ritualisierten Kontext geführt wurden. Zudem kommt hinzu, dass der gesellschaftliche Diskurs über Religion, in den der wissenschaftliche eingebunden war, ein Interesse an den geltenden oder kritisierten religiösen Positionen hatte, also keine Distanz aufbaute, sondern selbst potentiell religiös an der Religion interessiert war. Gerade die Entstehung der Soziologie in Frankreich oder die Formen der Religionskritik in Deutschland von Feuerbach über Marx bis hin zu den naturwissenschaftlich geprägten Monisten zeigt, dass der Diskurs über Religion ein religiös interessierter Diskurs war. Von daher muss die Religionsästhetik wissenschaftshistorisch und wissenschaftstheoretisch zwei Aspekte berücksichtigen: 1. muss sie die performativen und ästhetischen Rahmenbedingungen des intellektualisierten gesellschaftlichen Religionsdiskurses aufzeigen und berücksichtigen (mit den technischen Massenmedien und dem zunehmenden Einsatz von visuellen Diskurselementen wird dieses noch wichtiger und auch evidenter). 2. muss sie ihre Distanz zu diesen Religionsdiskursen wahren und zeigen können, wo Religionsdiskurse übergehen in religiöse Diskurse, also der Diskurs über die Ordnung (gesellschaftliche Verortung) der Religionen und deren Bedeutung im Dienste eines Interesses an der richtigen Ordnung der Welt geführt wird (vgl. das Modell bei Mohn 2011).

Religionsästhetik als komparative Interpretationsmatrix

((43)) Religiöse Symbolsysteme schaffen kontinuierliche Wahrnehmungsräume, die der Selbstreproduktion ihrer Weltdeutung als Handlungs- und Orientierungsraum für diejenigen, die ihr anhängen, dienen. Handlung und Orientierung setzen ein religiös-kulturelles Weltbild voraus, das dem dynamischen Prozess im Streit um Weltanschauungen als weltbildende Grundlage vorausgeht. Um festzustellen und zu rekonstruieren, wie und als was eine zu rekonstruierende Kultur und Gesellschaft (und damit auch die sie konstituierende religiöse, also vereinheitlichende Dimension) inhalt-

lich die Welt ‚anschaut‘, kann vom Weltbild eines religiösen Symbolsystems gesprochen und dieses rekonstruiert werden. Der Prozess der Anschauung der Welt ist weltkonstruktiv, als solcher prinzipiell veränderlich und daher auf Strategien der Selbstreproduktion angewiesen. Diese Selbstreproduktion besteht in der kontinuierlichen Konstruktion eines bestimmten Wahrnehmungsraums, der die Welt räumlich und zeitlich strukturiert und als je spezifische Welt- und Lebensordnung der Wahrnehmungsfähigkeit den Sinnen des Menschen vermittelt. Die Welt ist als eine strukturierte Ordnung nicht von sich her (*naturaliter*) gegeben, sondern wird kulturspezifisch bzw. gesellschaftlich bedingt als eine ganz bestimmte Welt-Ordnung wahrgenommen.

((44)) Religionen sind als solche Wahrnehmungsräume zu rekonstruieren, die ihren spezifischen Blick auf die Welt als ordnungskonstruktiv und orientierungsleitend den Sinnen des Menschen vermitteln. In einem übertragenen Sinne kann durchaus formuliert werden, dass Religionen als Wahrnehmungswelten ‚Wahrheit‘ und als Sinnstiftungen ‚Sinn‘ einer ‚Lebens-Welt‘ generieren, da sie zur ‚wahren‘ Orientierung und zum ‚sinnvollen‘ Handeln der Akteure, die einem spezifischen religiösen Symbolsystem anhängen, motivieren. Wenn sich ein Mensch als Teil einer Kultur oder Gesellschaft auf die Welt bezieht, bezieht er sich immer auf eine spezifisch geordnete Welt, die durch die Konditionierung seiner Sinne ihre je spezifisch gedeutete Struktur erhält. Bei diesem sinnlichen Zugriff auf die (natürliche) Welt als (akkulturierte) Welt sind die religiösen Symbole und Zeichensysteme (als mythische Narrationen) in ihren rituellen Dimensionen immer schon vorgängig (aufgrund kulturell-pädagogischer Vermittlungsprozesse, gesellschaftlicher Sozialisierung und individueller Verinnerlichung) beteiligt.

((45)) Wie diese Phänomene zur Konstituierung von Welt zusammenspielen und ob und gegebenenfalls wie religiöse Symbole als Momente und Elemente hierbei eine Rolle spielen, wird von der Religionsästhetik, die für diese Fragen eine komparativ gewonnene Interpretationsmatrix zur Verfügung stellt, analysiert. Wahrnehmung (*aisthesis*) der Welt ist immer schon ein geordneter und damit orientierter Zugriff auf die Welt und damit implizit eine Sinnunterstellung der Welt, ohne die auch eine (sich anschließende) Verneinung der Welt nicht denkbar wäre. Daher ist Wahrnehmung als vereinheitlichende Weltwahrnehmung *implizit immer* ein religiöser Interpretationsvorgang im Sinne der Konstruktion einer geordneten und orientierenden Welt. Hierin liegt die grundlegende und kulturproduktive Bedeutung der ‚Religion‘. Es ist nicht zu leugnen, dass das wissenschaftliche Vorgehen der so konzipierten Religionsästhetik selbst dann, wenn es formalisiert vorgeht und ein Orientierungswissen über Weltkonstruktionen auf reflexiver, zweiter Ebene erschließen will, latent die Vorgehensweise von weltorientierenden Religionen dupliziert. Die komparative Religionsästhetik arbeitet aber aus einer Geste der Distanz zu den explizit *religiösen* Wahrnehmungen, sie ist eine Wahrnehmung der Wahrnehmung(en), eine Orientierung über Orientierungsleistungen. Dieser distanzierte Randgang ist nötig, um eine vergleichende Heuristik ohne Erstunterscheidungsansprüche und im Gestus der kritischen Selbstvergewisserung aufrecht zu erhalten. Theologie als religiöse Re-

flexion versucht hingegen die Wissenschaft immer in die Falle der Entscheidung zu treiben. Die sensible Kunst der Religionskomparatistik besteht genau darin, sich nicht von den Ansprüchen ihrer Gegenstände infizieren zu lassen.

((46)) Am Beispiel der Sakralisierung lässt sich die distanzierte Perspektive der Religionsästhetik als komparative Interpretationsmatrix verdeutlichen. In der religiösen Innenperspektive können Prozesse der Sakralisierung beispielsweise als Offenbarung beschrieben werden, aus der wissenschaftlichen Außenperspektive immer nur als Offenbarungszuschreibungen in bestimmten Kommunikationszusammenhängen und damit als Sakralisierung durch bestimmte religiöse Akteure. Erst in einem distanzierten zweiten Schritt kann gesagt werden, dass solche Zuschreibungen namens Sakralisierungen als charakteristisch für den Anspruch und die Operationsweise religiöser Zeichensysteme bzw. religiöser Semiosen angesehen werden. Dann muss zugleich gesagt werden, was diesen Vorgang formal kennzeichnet, da Sakralisierungen immer spezifisch und auf spezifische Objekte gerichtet sind und mit spezifischen Techniken und besonderen verbalen oder visuellen Zuschreibungen arbeiten. Genau diese vergleichende Außenperspektive unterscheidet die wissenschaftliche Rekonstruktion von religiöser Konstruktion.

((47)) Wir haben es mit der wissenschaftlichen Konstituierung einer triangulären Struktur zu tun: Wenn ein Bild (ein Altarbild, eine Herrscherskulptur, ein Tempel als Abbild des Kosmos) in sakralisierender Absicht produziert (1) wird, damit es eine Repräsentationsleistung (2) übernehmen kann, die als eine sakrale rezipiert (3) werden soll, dann sind alle drei Dimensionen bei der Rekonstruktion des Vorgangs zu berücksichtigen und zugleich potentielle Ansatzpunkte, ‚Religion‘ analytisch zuzuschreiben. Der Kontext, in dem ein solcher kommunikativer Vorgang (Semiose) stattfindet, ist immer der ‚religiöse‘, oft selbst sakralisierte Wahrnehmungsraum. Die *Religionssemiotik* konzentriert sich demnach auf den in diesem Medium stattfindenden kommunikativen Zeichenprozess. Beide Dimensionen religiöser Zeichensysteme, der ästhetische Raum und der kommunikative Prozess der Semiosen, verhalten sich interdependent zueinander. Hierzu werden insbesondere auch Kunst und damit die Mittel des Schönen, des Hässlichen oder des Erhabenen und Monumentalen usw. eingesetzt. Insofern ist die *Religionsästhetik*, die sich mit den künstlerischen Mitteln als spezielle Orientierungsinstrumente zum Affizieren der Sinneswahrnehmungen des menschlichen Körpers beschäftigt, eine Unterdisziplin der umfassenderen Fragestellung der *Religionsästhetik* und zu unterscheiden von der *religiösen Ästhetik*, die als (implizit religiöse oder z.B. explizite theologische) Reflexion über den Einsatz von Kunst oder ästhetischer Mittel im Kontext eines religiösen Zeichensystems im Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft situiert ist.

Zusammenfassung: Religionsästhetik als Paradigmenwechsel

((48)) Die Ästhetik eines vermittelnden Wahrnehmungsraumes (1), die Prozessulität von Zeichen und Symbolen

(2) sowie die Reflexion auf die distanzierte Stellung der Religionswissenschaft zum religiösen Diskurs der Gegenwartsgesellschaft (3) sind die drei Punkte, die einen Paradigmenwechsel in der religionswissenschaftlichen Komparatistik signalisieren. Damit geht einher, dass ein formales Religionskonzept heuristisch zum Einsatz kommt, das nicht die klassischen Selbstaussagen bestimmter Religionen zum Vorbild nimmt, sondern ‚Religion‘ dort *sucht*, wo Ordnung, Orientierung und Sinn den Weltdeutungshorizont und die Handlungsdisposition des Menschen und der kommunikativen Strukturen des Zusammenlebens bestimmt. Dieser komparative *Suchbegriff* ‚Religion‘ kann als Modell und Heuristik zur Beschreibung von Religion aus gebotener Distanz und in der Absicht eingesetzt werden, selbst nicht in die religiösen Diskurse, die hiermit zu kennzeichnen wären, involviert zu werden. Involvierungsresistenz angesichts des Religiösen in Gesellschaft und Kultur ist die Voraussetzung einer religionsbezogenen Disziplin, die als komparative Religionswissenschaft will auftreten können.

((49)) 1. Religion kann nicht mehr als am Maßstab christlicher Theologien gemessenes Gedanken- oder Lehrsystem verstanden werden, sondern muss als ein System von Wahrnehmungs-, Zeichen- und Kommunikationsprozessen beschrieben werden. Diese Prozesse finden in einem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext statt, der diese Bereiche (wenn auch als bedeutende) eingrenzt. 2. Die zweite Konsequenz besteht darin, Religion nicht durch eine statische, sondern durch eine dynamische Religionstheorie zu erfassen, durch eine Theorie der Religion als Prozess der Verstetigung von Sinn. Die durchgängige Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit religiöser Sinnsysteme stehen in dieser vergleichenden Perspektive im Mittelpunkt der Analysen. Daher sind Strategien der Beherrschung der Zeit und der Verstetigung des eigenen Zeichensystems durch besondere Symbole und Rhetoriken zentral. Es ist auf die Struktur der Wiederholung (z.B. im Kalender, im Ritual) zu achten, auf Rhythmisierungsaspekte, die dauerhafte Strukturen und damit einen kontinuierlichen Wahrnehmungsraum schaffen. 3. Die komparative Religionswissenschaft muss in diesem Zusammenhang einsehen, dass sie nicht den einzigen plausiblen Religionsbegriff in der zeitgenössischen Gesellschaft und im wissenschaftlichen Diskurs über Religion anbietet. Naturwissenschaftliche Reduktionen, soziologische und psychologische Funktionalisierung oder ideologische Pauschalkritik an Religion(en), aber auch theologische Hoheitsanmaßungen, Sakral-Reduktionismen und erfahrungsbasierte Privatspiritualität konkurrenzieren sich im wissenschaftlichen Deutungsdiskurs.

((50)) Es geht der Religionswissenschaft hingegen um eine formale und begrifflich reflektierte Distanz, die sich von den Religionen und ihren partikularen Reflexionsinstanzen, aber auch von deren selbsternannten gesellschaftlichen Konkurrenten nicht konzeptionell bestimmen lässt. Phänomene wie Normativität, Sakralisierung, Parteinahme für bestimmte religiöse Weltanschauungen oder Ablehnung von Religion allgemein müssen aus religionswissenschaftlicher Distanz als Gegenstand des religiösen Diskurses interpretiert werden. Einerseits muss die Religionswissenschaft akzeptieren, dass sie in die Strukturen der jeweiligen religiösen

Zeitgeschichte ihrer Gesellschaft rückgebunden bleibt; andererseits muss sie die erforderliche Distanz hierzu gewinnen, um gesellschafts- und kulturwissenschaftliche Ansätze der Semiotik, der Medientheorie, der Anthropologie der Sinne, der Ästhetik und Kunstwissenschaft fruchtbar in eine komparative Perspektive einzubauen, damit religiöse ‚Phänomene‘ in ihren ästhetischen und diskursiven Ausmaßen und Bedingtheiten gesellschaftsrelevant verglichen werden können, ohne in den Gestus der wissenschaftlichen Kathederprophetie abzugleiten (Weber 1917/19).

Literatur

Andresen, Jensine (Hg.) (2001): *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck.

Assmann, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, München: Beck.

Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK.

Boyer, Pascal (2002): *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Book.

Cancik, Hubert (1988): *Rome as sacred landscape. Varro and the end of republican religion in Rome*, in: Kippenberg, H. G.; van den Bosch, L. P.; Leertouwer, L.; White, H. A. (Hg.): *The image in writing. (Visible religion. Annual for religious iconography, V-VI)*, Leiden: Brill.

Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard; Laubscher, Matthias (1988): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band I: Systematischer Teil*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer.

Cancik, Hubert; Mohr, Hubert (1988): *Art. Religionsästhetik*, in: Cancik, Hubert u.a. (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd 1*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 121-156.

Durkheim, Émile [1912]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, (Originaltitel: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912), Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen 2007.

Gladigow, Burkhard (2005): *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, (Hg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke), (Religionswissenschaft heute 1), Stuttgart: Kohlhammer.

Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.) (1997): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, (Studies in Oriental Religions, Vol. 41), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Janer, Susanne (2002): *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Lenk, Hans (1994): *Von Deutungen zu Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1950): *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.

Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, (Herausgegeben von André Kieserling), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mohn, Jürgen (1998): *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, München: Fink.

Mohn, Jürgen (2001): *Theologische Begründungsstrukturen unter den Bedingungen der Moderne: Religionswissenschaftliche Anmerkungen*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 12, S. 199-201.

Mohn, Jürgen (2004): *Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Ansätze einer systematischen Religionswissenschaft*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55, S. 300-309.

Mohn, Jürgen (2008): *„Die Taufe der Welt“. Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als rite de passage der Heilsgeschichte. Eine religionsästhetische Fremdperspektive auf das Christentum*, in: Hoff, Gregor; Waldenfels, Hans (Hg.): *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 84-113.

Mohn, Jürgen (2009a): *Der Raumverlust der Religion. Reflexionen und Randgänge zum Topos der „religiös pluralen Stadt“*, in: Plüss, David; Wal-

ther, Tabitha; Portmann, Adrian (Hg.): Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst, Zürich: TVZ, S. 33-46.

Mohn, Jürgen (2009b): Religion und das Problem der Universalität der Universalien. Welche sind die heuristischen Grundlagen der Kulturkomparatistik?, in: *Erwägen Wissen Ethik* 20, H. 3, S. 383-385.

Mohn, Jürgen (2009c): Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dôgen), in: Bernhardt, Reinhold; Stosch, Klaus von (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen)*, Zürich: TVZ, S. 225-276.

Mohn, Jürgen (2010a): Die Konstruktion religiöser Wahrnehmungsräume und der wissenschaftliche Blick. Religionsästhetische Überlegungen anhand von Gartenanlagen in der europäischen Religionsgeschichte, in: Beinbauer-Köhler, Bärbel; Pezzoli-Olgiaiti, Daria; Valentin, Joachim (Hg.): *Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion*. Zürich: TVZ, S. 59-82.

Mohn, Jürgen (2010b): Religionswissenschaft. Zur Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel, in: *Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden* 36, H. 1, S. 18-28.

Mohn, Jürgen (2011): Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsästhetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion, in: Liedhegener, Antonius; Tunger-Zanetti, Andreas; Wirz, Stephan (Hg.) (2011): *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, (Religion – Wirtschaft – Politik 1), Zürich, Baden Baden: Pano und Nomos, 83-110.

Mohr, Hubert (2004): Religion in Bewegung. Religionsästhetische Überlegung zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55, S. 310-324.

Münster, Daniel (2001): Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien, München: Akademischer Verlag.

Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München: Beck.

Tyrell, Hartmann; Krech, Volkhard; Knoblauch, Hubert (Hg.) (1998): *Religion als Kommunikation*, (Religion in der Gesellschaft, Bd. 4), Würzburg: Ergon.

Uehlinger, Christoph (2006): Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 23, S. 165-184.

van Gennep, Arnold [1909]: *Übergangsriten*, (Originaltitel: *Les rites de passage*), Frankfurt, New York: Campus 1986.

Voegelin, Eric [1938]: *Die politischen Religionen*, 3. Aufl., München: Fink (2007).

Weber, Max [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

Weber Max [1917/19]: *Wissenschaft als Beruf [1917/19]*, (Studienausgabe der MWG, Band I/17), hg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter, Tübingen: Mohr Siebeck 1994.

Wehler, Hans-Ulrich (2006): *Nationalismus: Geschichte, Formen, Folgen*, 3. Aufl., München: Beck.

Adresse

Prof. Dr. Jürgen Mohn, Universität Basel, Religionswissenschaft, Nadelberg 10, CH-4051 Basel