

Year: 2012

## **Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft : eine Replik**

Mohn, Jürgen

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6031567>

Originally published as:

Mohn, Jürgen. (2012) *Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft : eine Replik*. *Erwägen, Wissen, Ethik*, Jg. 23, H. 2. S. 306-320.

## **Replik**

### **Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft – Eine Replik**

**Jürgen Mohn**

#### **Vorbemerkungen: Was kann eine Replik leisten?**

((1)) Eine Replik zu schreiben, ist eine grössere Herausforderung, als einen Hauptartikel abzufassen. Viele Einwände und Rückmeldungen sind anregend und befördern die weitere Arbeit an den Fragestellungen. Manche Kritikpunkte und schlichte Gegenbehauptungen zu den im Text vorgeschlagenen Thesen sind eher polemisch formuliert und erweisen sich als ‚dogmatische‘ Gegensetzungen. Dass zu meist andere Ausgangsentscheidungen begrifflicher Art und Vorverständnisse in Bezug auf Religion vertreten werden, ist nicht nur zu erwarten gewesen, sondern in der heutigen Wissenschaftslandschaft selbstverständlich. Es zeigt sich hier die plurale Grundsituation in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften, aber auch in der Philosophie und der Wissenschaftstheorie. Solche Einwände wollen und können meinerseits nicht widerlegt werden. Auf diese ist daher schlecht zu antworten. Besonders kritische Einwände sind manchmal (aus meiner Sicht) treffend, manchmal gehen sie auf Missverständnisse zurück und oft verraten sie viel

über die Kritiker und weniger über den kritisierten Text. Das kann auch nicht anders sein. Zustimmungen zu einzelnen von mir vertretenen Vorschlägen gibt es auch, diese sind aber im Folgenden nicht weiter zu erwägen. Hier zeigt sich sogar ein Minimalkonsens des Diskurses gerade in den religionswissenschaftlichen Kritiken. Dieser Konsens betrifft eher die Religionsästhetik als den vorgeschlagenen Religionsbegriff, der zumeist abgelehnt wurde. Und doch teilen nicht alle Fachvertreterinnen und -vertreter den ästhetischen Ansatz bzw. haben deutliche Akzentverschiebungen und Ergänzungen vorgeschlagen.

((2)) In der folgenden Replik werden allerdings Meinungen derjenigen Art unberücksichtigt gelassen, die die Gedanken, Vorschläge und Positionen des Artikels als „neu“ oder eher „nicht neu“, als mehr oder weniger „originell“, als „einen Schritt zurück“ gehend oder als „innovativ“ oder als „nicht innovativ“, als „plausibel“, „sinnvoll“ oder „trivial“, als „interessant“ und „bemerkenswert“, als „akademisch“, „kompliziert“, als „gereift“ oder „abgestanden“ oder dem eigenen Empfinden nach als zu „weit“ oder als „Bauchlandung“ einschätzen. Solche oft ohne Begründungen vermerkten Bekundungen sind kaum sinnvoll auf wenigen Seiten zu widerlegen und wollen als Statements auch nicht widerlegt werden. Sie können daher auch nicht zum Gegenstand einer Replik werden.

#### Das verschwiegene „Ich“ des Textes

((3)) Einen weiteren Punkt muss ich vorwegschicken: „Ich“ schreibe nie nur als ein „Ich“ oder in Stellvertretung „der“ Religionswissenschaft. Es gehen viele Sprecherpositionen und damit Begriffe und Theorieannahmen, Theorieversatzstücke und Positionen bzw. Vorurteile gesellschaftlicher Diskurse in diesen Text mehr oder weniger benannt ein und es steckt immer auch ein koordinierendes oder verfälschendes „Ich“ hinter dem Text und zwischen seinen Zeilen. Das „Ich“ muss allerdings nicht immer benannt werden, es steht ja namentlich über dem Text. Der Artikel sollte einerseits die eigene Position deutlich formulieren, andererseits gemutmaßte Einwände vorwegnehmend berücksichtigen (nicht immer zielgenau diejenigen, die dann geäußert wurden). Der Text will einen *Anspruch* erheben, von dem zumindest der Autor weiß, dass er immer nur ein Durchgangspunkt und keine paradigmatische Finalversion sein kann. Diese Ambivalenz von wissenschaftlichem Anspruch und Uneinlösbarkeit desselben *sollte* (in der Sicht des Autors) über allem wissenschaftlichen Arbeiten stehen. „Ich“ erlaube mir daher, im Folgenden größtenteils vom „Ich“ wieder abzurücken, auch wenn es sich manchmal explizit, um Missverständnisse im Geltungsanspruch zu vermeiden, zu Wort meldet.

#### Der verschwiegene Anspruch auf Religion

((4)) Wenn ich von oder im Namen der Religionswissenschaft spreche oder den Religionsbegriff bestimme, dann bleibt es eine ‚subjektive‘ Bestimmung, in der ich mein Verständnis formuliere und dabei nicht zugleich schon relativierend zurücknehme, sondern als Vorschlag dem intersubjektiven

Wissenschafts-Diskurs aussetze. Dieses Vorgehen erhebt keinen Objektivitäts- oder gar Universalisierungsanspruch. Universalität ist *immer* eine kulturelle, sprachliche, gesellschaftlich konstruierte Inanspruchnahme des Allgemeinen, die von vielen Sprechern selbst eines geteilten kulturellen Kontextes unterschiedlich behauptet werden kann. Anvisiert wurde in dem Text keine *universale* Bestimmung des *Wesens* von Religion. Das wurde als eine Unmöglichkeit auch von den meisten Kritikern zugestanden. Und doch störte man sich immer wieder an der Weite des vorgeschlagenen ‚Suchbegriffs‘ auf eine Weise, die vermuten lässt, dass doch letztlich ein ‚präzise‘ identifizierbarer Gegenstand und damit noch deutlicher abgrenzbarer Bestand an Phänomenen zu *identifizieren* sein müsste. Genau eine solche Forderung würde allerdings prinzipiell dem Vorzeichen ‚heuristisch‘ widersprechen. Eine Heuristik geht mit revidierbaren und nicht ontologisierenden Begriffen an das ‚Phänomen‘ Religion heran, das genau in diesen Such- oder Beschreibungsbewegungen erst gefunden oder erzeugt und somit im Wissenschaftsraum ‚vorläufig‘ kommunizierbar wird. Das ist letztlich noch weniger als eine Nominal- oder Arbeitsdefinition oft will. Auch ein Artikel, der einen heuristischen Religionsbegriff fordert, ist ein Durchgangspunkt, der schon nicht mehr – insbesondere auch Dank der Kritiken – der jetzige des Autors sein muss. Er kann aber auch über einen langen Zeitraum die Arbeit begleiten.

((5)) Hiermit ist ein Ethos (bzw. eine Haltung) von Wissenschaft im Gegenüber von Religion ausgesprochen, das (die) zwei Dinge betont: 1. Wissenschaft ist nicht abschließbar und kann dies im Sinne einer Ontologisierung auch nicht wollen (in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften, die begrifflich arbeiten, zumindest). Hier könnte ich versuchen zu differenzieren, ob Religion sich von dem hier benannten Kriterium von Wissenschaft abhebt, indem sie die Unabschließbarkeit negiert. Das wäre ein kognitiv formuliertes Geltungselement von Religion. Wissenschaft kann nicht von abschließbaren Fixpunkten eine heuristisch verstandene Begriffsordnung aufbauen, Religion – auf intellektueller Ebene – schon. 2. Wissenschaftliche begriffliche Setzungen sind keine ontologischen, keine normativen und auch keine Wert-Setzungen. Aber Wissenschaft operiert im Ausgang und im Gegenüber (in der Gesellschaft und in den ‚Religionen‘) von solchen Setzungen, die unbewusst oder unvermeidbar die wissenschaftliche Arbeit mitbestimmen. Selbstverständlich bleibt die Religionswissenschaft in Abhängigkeit von solchen gesellschaftlichen Anliegen und muss sie auch reflektieren. Es ist aber etwas anderes, wenn man diese Setzungen produzieren oder letztbegründen sollte. Es ist auch etwas anderes, wenn die bzw. der Religionswissenschaftler/in in der Öffentlichkeit solche Positionen vertritt, was unvermeidbar ist, oder wenn der bzw. die Religionswissenschaftler/in bestimmte gesellschaftliche Normen teilt, die sich ihm oder ihr allein aus seiner Sozialisierung und Sprachabhängigkeit ergeben. Ein gewisser Ethozentrismus und damit Logoentrismus (im Wissenschaftsraum) wird sich immer bemerkbar ausdrücken oder als versteckt aufgewiesen werden können, – auch bei den Grenzgängern der Kulturen, wenn es ein doppelter oder gar dreifach kulturell hergeleiteter Zentrismus ist, der sich als Dezentrismus geben will. Religion als Gegenstand solch bedingter For-

schung erfährt in seiner begrifflichen Konzeption immer verschwiegene Grundannahmen, gerade weil Religion als Thema existentieller verstanden und im öffentlichen Diskurs umstrittener zu sein scheint als andere Phänomene. Deswegen sind im Gegenüber zu ‚Religion‘ – so scheint mir – mehr Grunddifferenzen vorhanden als im Gegenüber zu den Begriffen ‚Kultur‘ und ‚Gesellschaft‘, vielleicht sogar auch als im Gegenüber zu ‚Politik‘ und ‚Recht‘. Daher sehe ich in Grundwidersprüchen oft auch ein verschwiegenes Religionsverständnis wirksam, das den Begriff eng und bestimmbar will *oder* ihn beispielsweise als Kolonialinstrument prinzipiell ablegen will.

((6)) Meine Argumentation geht daher nicht in die Richtung, dass die Religionswissenschaft (nur in dem Wissenschaftsverständnis, das ich hier vertrete!) nicht gesellschaftliche und kulturelle Fragestellungen oder ‚religiöse‘ Vorlieben aufweist oder aufweisen dürfte. Das wird sie immer auf mannigfaltige Weise mit sich führen. Aber solche Bezüge können oft erst im Nachhinein oder aus externer Sicht dekonstruiert werden. Die Argumentation verweist vielmehr darauf, dass mit einer expliziten Hinwendung zu religiösen oder allgemein gesellschaftsnormativen und wertsetzenden Positionen in der Religionswissenschaft die wissenschaftliche Offenheit und Revidierbarkeit im Vorhinein aufgegeben wird. Wir kennen die religiöse Vereinnahmung und die religionsproduktiven Tendenzen sowohl bei den Apologeten der eigenen Religion wie bei den Kritikern von Religion überhaupt. Es geht also nicht um eine Leugnung, sondern um eine distanzierte Sensibilität der Religionswissenschaft gegenüber gesellschaftlichen, religiösen oder religionskritischen Vorannahmen in Bezug auf die Selbstverständlichkeiten im Wissen über Religion oder Religionen oder Religiosität/Spiritualität. Die geforderte Heuristik in der Religionswissenschaft ist also auch die Konsequenz dieser Art von Distanznahme und umgekehrt.

#### **Das Wissenschaftsverständnis und die Weite des heuristischen Religionsbegriffs**

((7)) Eine Bestimmung von Religion, ob weit oder eng, ‚stört‘ immer den einen oder anderen. Manche fühlen sich in ihrem persönlichen, gar existentiellen Religionsverständnis angegriffen, andere in ihrem negativen Religionsbild. Kritiker und Apologeten der Religion – was sie auch immer darunter zu verstehen meinen – scheinen von der Sehnsucht nach einem Realbegriff von Religion getragen zu sein. Religionswissenschaft, wie sie in dem Artikel vertreten wird, lehnt diese Möglichkeit ab und geht von einem anderen Wissenschaftsverständnis aus. Dieses ist deswegen aber auch viel schwerer zu bestimmen oder zu präzisieren, da der Wissens- und Wissenschaftsbegriff eher nominal oder besser: heuristisch zu bestimmen sind. Ein großes Defizit besteht daher darin, den Wissenschaftsbegriff und das Wissenschaftsverständnis nicht genau genug bestimmen zu können. Zumindest wurde darauf hingewiesen, dass die Wissenschaft, die hier anvisiert wurde, sich von Religion und deren (durchaus zugestanden) Formen von Wissen, Erfahrung, Erkenntnis, Deutung usw. abgrenzen *will*.

((8)) Dieses Wissenschaftsverständnis ist deswegen von einer *Haltung* getragen, die eine Sensibilität für religiöse ‚Phänomene‘ auch dort offen halten will, wo andere (Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, ‚der‘ gesellschaftliche Diskurs, ‚die‘ religiöse Kommunikation, Philosophinnen und Theologen oder wer auch immer) Religion nicht vermuten würden oder sogar auf keinen Fall zugestehen würden bzw. wollen. Es ist also mit prinzipiell widersprechenden Ausgangspunkten und Interessen in Sachen Religion zu rechnen. *Mein* Interesse besteht darin, zunächst viele Phänomene mit in Betracht zu ziehen. Die ‚Weite‘ ist ‚Programm‘. Der Vergleichsmaßstab wird also vorgegeben und nicht der (als gegeben vermuteten) Religion unterstellt: als deren Wesen oder als eine sinnvolle Abgrenzung. Wie *weit* ein Religionsbegriff sein kann, um noch *sinnvoll* zu sein, ist daher im Prozess der weiteren Analysen und Vergleiche erst zu sehen. Die Kriterien ergeben sich zum Teil erst im Forschungsprozess und nicht allein vorläufig zu diesem. Hier muss es auch keine präzisen Bestimmungen geben, wann genau etwas in Religion umschlägt und wann nicht.

((9)) Natürlich kann auch in der Untersuchung von Wissenschaften, Weltanschauungen und vielen anderen Tendenzen und Trends in den Gesellschaften und Kulturen aufgrund von weiteren zu bestimmenden Kriterien ‚Religion‘ zugeschrieben werden. Was ist damit ausgesagt? Nicht wird gesagt: das *ist* Religion. Eher ist damit gesagt: Vor der Voraussetzung eines bestimmten Religionsverständnisses rücken diese Phänomene (individueller, diskursiver, materieller, performativer oder kollektiver Art) in Parallele zu anderen Phänomenen, die alltagssprachlich und auch in der Wissenschaft in erster Linie als Religion (unhinterfragt) bezeichnet werden (sogenannte Weltreligionen). Gemeint sind Aussagen wie: Der regelmäßige Besuch eines Fußballspieles und die emotionale Bindung sowie die alltagsprägenden Folgen dieser regelmäßig wiederkehrenden Handlung haben für die Person X einen ähnlichen Stellenwert in der Lebensorientierung wie der Gottesdienstbesuch bei der Person Y. Das wirft viele Fragen und Folgethesen für die Gesellschaft auf. Und es schließt nicht aus, dass es die Person Z gibt, für die beides die gleiche Bedeutung haben kann oder beide Verhaltensformen keine ‚religiöse‘ Dimension erreichen. Aber alle diese Fälle können empirisch untersucht und theoretisch unter Bezug auf Religion in der Gesellschaft diskutiert werden. Das Wichtige sind die Fragen und Begriffe, die die Phänomene in den vergleichenden Blick stellen, und die Phänomene selbst, die sich auf dieser Vergleichsbasis gegenseitig in ein neues ‚Licht‘ stellen. Die Religionswissenschaft selbst sollte aber in Distanz zu diesen Phänomenen bleiben. Sie sollte keine identifikatorischen Realaussagen über Fußball-Religion treffen. Diese Distanz ist die des Zuhörers (um nicht Zuschauer zu sagen). Seine Rolle ergibt sich aus dem, was er wahrnimmt. Er ist also intentional auf diese Phänomene bezogen. Hier gibt es nun viele denkbare Situationen: von der Feldforschung bis zum klassischen Leser oder der kognitionswissenschaftlichen Experimentatorin und dem qualitativen Interviewer. Und selbstverständlich findet dieser Vorgang in der Gesellschaft statt und ist von der Rolle des individuellen Wissenschaftlers in derselben abhängig.

### Theorieorthodoxie?

((10)) Die Religionsästhetik ist keine Idee meinerseits, sondern geht auf die Anregungen des Ansatzes von Cancik/Mohr über Religionsästhetik zurück. Es gibt viele Möglichkeiten, diese Anregungen programmatisch auszuarbeiten. Der Aufsatz wollte eine solcher Möglichkeiten vorstellen und dafür plädieren, diese theoretisch-programmatische Aufgabe für die Religionswissenschaft allgemein aufzugreifen und von der entsprechenden ‚ästhetischen‘ Konzeptualisierung der Religion her die Anschlussfähigkeit zu den kulturwissenschaftlichen *und* gesellschaftswissenschaftlichen Ansätzen und Theorien zu suchen. Religionssoziologie geht anders vor, wenn sie das Primat ihrer Wissenschaft in der Beschreibung und Analyse der Gesellschaft sieht und von dort her auch Religion – durchaus unterschiedlich – konzeptualisiert. Ebenso sieht es mit Ansätzen aus, die sich aus den kulturwissenschaftlichen Perspektiven herleiten. Beide reflektieren Gesellschaft und Kultur und gehen auch zu den Subphänomenen über. Der religionswissenschaftliche Ausgangspunkt bei der Religion setzt Religion jedoch nicht über Gesellschaft und Kultur an, sondern als deren Teilbereich, von dem aus Kultur und Gesellschaft nochmals anders beschrieben werden können. Hier ist der interdisziplinäre Dialog notwendig, um sich nicht in die Orthodoxie bestimmter kulturwissenschaftlicher und insbesondere gesellschaftswissenschaftlicher Ansätze, Paradigmata oder Großtheorien zu fügen. Die Übernahme von Ansätzen muss nicht münden in einer Übernahme des gesamten geschlossenen (oder offenen) Theorieprogramms.

((11)) Deswegen muss eine religionswissenschaftliche Theoriebildung dann, wenn sie Begriffe, Unterscheidungen oder Perspektiven von Niklas Luhmann übernimmt, nicht auch die gesamte Gesellschaftstheorie übernehmen. Dass zwischen zumindest drei verschiedenen Theorieskizzen bei Luhmann bzw. zwischen drei Ansätzen in seiner Entwicklung unterschieden werden kann, zeigt ja schon, dass es auch keinen einheitlichen Luhmann gibt, sondern dass er seine Theorie weiterentwickelt hat, ohne dass sie deswegen ‚besser‘ geworden sein müsste. Deswegen sind die früheren Fassungen aus der Sicht einiger Luhmannianer nicht aufzugeben, weil diese die Wende in den 80er Jahren beispielsweise nicht mitvollziehen wollen, und versuchen, Luhmann gegen Luhmann auszuspielen. Bei theoretischen Anleihen in der Religionswissenschaft sind (aus meiner Sicht) Un-Orthodoxien angesagt – auch wenn das aus der Sicht orthopraktischer Theorie-Verständnisse oder exzellenter Luhmann-Exegeten als Potpourri oder Bricolage erscheinen mag.

((12)) Die Religionswissenschaft muss ihre eigene heuristische Kohärenz in eine Begriffssprache bringen. Von daher sind die zahlreichen Hinweise auf Inkonsistenzen und unpräzise Begriffsverwendungen sehr hilfreich, weil sie die blinden Flecken, die der Autor selbst nicht sieht, sondern nur vermutet, deutlich hervortreten lassen. An solchen Stellen müssen explizite Nachbesserungen oder Revisionen vorgenommen werden. Es ist ein Unterschied, wenn man Gesellschaft oder Religion als Ausgangspunkt nimmt, – setzt man aber bei Gesellschaft als Kommunikation an und schließt Handlung und Innerlichkeit (als Ausgangspunkte

der Gesellschaftsbeschreibung) aus, dann ist aus dieser Sicht auch Religion als Teil der Gesellschaft nicht anthropologisch zu bestimmen. Setzt man bei Religion an und nimmt die Teilperspektiven der Kommunikation und der Unterscheidungen durch Zeichenprozesse hinzu, dann fügen sich Wahrnehmung und Zeichen (Ästhetik und Semiotik) in die Beobachterperspektive der Kommunikation zum Teil ein und Religion kann als ein Sinnumedium bestimmt werden, das als Produktions- und Rezeptionsdimension in den kommunikativen Programmen der Religionen beobachtet werden kann. Hierzu kann man, muss aber nicht, performative Konzepte bis hin zum Handlungsbegriff im Ritualbegriff als Teilperspektiven hinzufügen. Man kann den Zeichenbegriff und den Wahrnehmungsbegriff stärken, auch wenn das bei Luhmann so nicht konsistent möglich wäre, da es ihm um Gesellschaft und eben nicht um psychische Systeme ging. Religion kann aber beide Perspektiven auf sich ziehen und muss nicht unter der Hoheit einer Monoperspektive thematisiert werden. Daher können in Bezug auf Religion soziologische, psychologische, kognitionswissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Ansätze und Begriffe zusammengeführt werden, weil eben Religion selbst quer zu diesen Perspektiven konzipiert wurde.

### Keine ‚ontologische Musikalität‘ in Sachen Religion

((13)) Thomas Bargatzkys Kritik ist grundlegend und geht von einem anderen Wissenschaftsideal aus, das zu wissen scheint, was Religion sei, weswegen er Ansätzen konstruktiv-suchender Art mit polemischer Skepsis begegnet und der hier konzipierten Religionswissenschaft vorwirft, Religion *verzweifelt* zu suchen. Es ist richtig, dass in dem Artikel eine Position vertreten wurde, in der die Vokabel Religion sich nicht von selbst wie ein Schlüssel zum richtigen Schloss ergibt. Eine solche Passungs-Metaphorik wird in dem hier vertretenen Konzept von Gesellschafts- und Kulturwissenschaft abgelehnt. In dem *von mir* vertretenen Konzept verhält es sich eher so, dass aufgrund unterschiedlicher begrifflicher Umschreibungen (immer im heuristisch revidierbaren Sinne) ebenso unterschiedliche Phänomene als Religion untersucht werden und das bedeutet: verglichen werden können. Was dann darunter fällt und was nicht in Betracht kommt, liegt jenseits dieses Vorgehens, da prinzipiell jedes gesellschaftliche oder individuelle Phänomen unter diesem Gesichtspunkt analysiert, aber auch als ‚religiös‘ nicht stichhaltig (immer unter der Voraussetzung der je vorgenommenen Umschreibung von Religion) außer Betracht fallen kann. Es geht dann nicht darum *zu wissen, ob*, sondern *zu sehen, wie und warum* (oder eben nicht) es sinnvoll sein kann zu sagen, dass Kapitalismus oder D.O.N.A.L.D. eine ‚religiöse‘ Relevanz für bestimmte Gruppierungen, Individuen oder Diskurse einnehmen. Ein Frageprogramm sieht eben nicht vor, ontologisch von vorherin zu ‚wissen‘, was etwas ist und was nicht. Ein anderes, eben essentiell festschreibendes Vorgehen ist dadurch nicht aus der Wissenschaft ausgeschlossen, sondern scheint (zumindest mir) kein sinnvolles religionswissenschaftliches und somit den Phänomenen gegenüber offenes Vorgehen zu sein. Ob im Hintergrund nun ‚religiöse‘ Musikalität beim Wissenschaftler anzusetzen ist, spielt gar keine Rolle, sondern liegt jenseits eines solchen komparativen Religionskonzepts.

### Die Unabschließbarkeit eines ,schwachen' Wissenschaftsverständnisses

((14)) Da es darauf ankommt, Fragen zu entwerfen, und nicht mutmaßlich reale Phänomene einzukreisen und ihrer habhaft zu werden, ist dieses Vorgehen wohl auch anderen Idealvorstellungen von Wissenschaft, wie sie beispielsweise Andreas E. Kilian in seiner Kritik vertritt, entgegengesetzt. Trotzdem sei nochmals betont, dass Religionswissenschaft wesentlich auch darin profiliert ist, dass es in und außerhalb dieser Disziplin alternative wissenschaftliche Vorgehensweisen und Konzepte gibt, von denen sie sich abgrenzen kann und durch die sie herausgefordert wird. Denn das (von mir) vertretene Vorgehen in der Wissenschaft will sich zwar abgrenzen von *religiösen* Deutungen der Religion, schließt diese aber ebenso wenig wie alternative Konzepte aus der Wissenschaft aus. Es ist zudem, zugegeben, ein eher ,schwaches' Konzept von Wissenschaft, das damit rechnet, dass sich religiöse Anliegen (also Anliegen verfestigender, objektivierender, sich als real und sicher gebender Ordnungs- und Orientierungskonzepte) auch in der Religionswissenschaft immer wieder Gehör verschaffen. Denn solche (substantiellen) Religionskonzepte sind bequemer empirisch umzusetzen, sie können die Objektebene präziser bestimmen, sie können Religion normativ handhaben, sie können Religion(en) kritisieren oder begründen. Solche Anliegen schweben der (von mir) konzipierten Religionswissenschaft nicht vor, sie werden bewusst als (in meinem Sinne) ,unwissenschaftlich' ausgeklammert, da sie auf Letztpositionen und Eindeutigkeiten im Bereich Religion aus sind, die ich einer offenen und sich ständig revidierenden Religionswissenschaft nicht zugestehe. Solche Anliegen sind im Kontext des von mir vertretenen Konzepts von Religionswissenschaft ,religiöse' Anliegen, müssen also auf der Gegenstandsebene von Religion untersucht werden. Die von Andreas E. Kilian geforderten „Realdefinitionen“ ((8)) und das Ideal der „Falsifizierbarkeit“, wenn es von einer ontologisch verstandenen wissenschaftlichen Korrespondenz-Definition von dem, was so etwas wie Religion ,ist“ ((11)), ausgeht, mag in den Naturwissenschaften noch diskutiert werden können, ist aber für die Kulturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften (bereits nach dem – jedenfalls von mir akzeptierten – ersten *linguistic turn*) nur noch schwer aufrecht zu erhalten. Von einer solchen ,starken' Position aus können viele Tatsachenbehauptungen aufgestellt werden und vielleicht auch „Aufklärung“ ((11)) (aber welche?) betrieben werden. Dem hier vertretenen heuristischen Wissenschaftsverständnis ist diese Sicherheit allerdings abhanden gekommen.

((15)) Trotzdem müssen begriffliche Verfestigungen als Ausgangspunkte vorgenommen werden, denn es kann nicht *nicht* von Religion gesprochen werden und trotzdem immer wieder Religion vermeint werden. Also muss auch eine ,gewisse', wenn auch unter Anführungszeichen stehende Begriffsbestimmung, die daher ,heuristisch' genannt wird, vorgenommen werden. Sie relativiert sich im Laufe des weiteren Forschungsprozesses selbst; sie relativiert aber eben prinzipiell auch alle anderen Definitionsmöglichkeiten – aber sie negiert diese alternativen Definitionsmöglichkeiten nicht, weil sie sonst davon ausgehen müsste, was Religion ,an sich' ist.

((16)) Das Wissenschaftsverständnis ist sicherlich in den verschiedenen Kritiken sehr unterschiedlich akzentuiert. Dieses im Gegenüber von Religion zu bestimmen, ist die besondere Herausforderung der Religionswissenschaft, wenn sie sich wissenschaftstheoretischen Überlegungen zuwendet. Solche Überlegungen waren aber nicht der primäre Gegenstand des Artikels, auch wenn bestimmte Wissenschaftsvorstellungen natürlich in ihm gesetzt waren und auch an einigen Stellen formuliert wurden. Dass diese nicht *ausformuliert* sind und das Wissenschaftsverständnis in dem Artikel nicht präzise genug formuliert und insbesondere begründet wurde, ist völlig zutreffend. Auch an dieser Stelle in der Replik können nur einige Punkte, durchaus auch Präferenzen, die nicht ausreichend begründet werden können, skizziert werden: Erstens bewegt sich die Religionswissenschaft in dem Wissenschaftsdiskurs der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften, die von verschiedensten Ansätzen und Präferenzen getragen sind. Die Religionswissenschaft geht (in der hier vorgeschlagenen Weise) davon aus, dass es nicht ihre Aufgabe sein sollte, Religion zu betreiben, sondern sich von religiösen Anliegen (die, wie die Theologie zeigt, durchaus wissenschaftlich formuliert werden können) fern zu halten. Von daher ist der erste Punkt selbstverständlich die Geste der Distanz zur Religion. Wie weit diese Distanz durchgehalten werden kann und ob sie prinzipiell in einem neutralen und objektivistischen Sinne zu verstehen sei, ist für das letztere zu verneinen und für das erstere je im Einzelfall zu sehen. Daher können in den Gegenstandsbereich der komparativen Untersuchungen in der Religionswissenschaft auch solche Positionen fallen, die als Religionsphilosophie, Naturwissenschaft, Ideologie oder Soziologie und selbst als Religionswissenschaft bezeichnet werden.

### Distanzbemühungen der Religionswissenschaft gegenüber Religion und Gesellschaft

((17)) Religionswissenschaft findet immer in der Gesellschaft und damit auch in dem, was aus wissenschaftlicher Sicht als Religionsgeschichte beschrieben wird, statt. Dieses bestehende Verhältnis und die mit ihm einhergehende Abhängigkeit der Religionswissenschaft von Religion in der Gesellschaft und in der Geschichte wird nicht bestritten, sondern als Voraussetzung der religionswissenschaftlichen Begriffsreflexion genommen. Daraus zu schließen, Religionswissenschaft könne keine Distanz aufbauen, halte ich allerdings für eine zu schnelle Kapitulation vor dieser schwierigen Einsicht. Gerade für die Religionswissenschaft ist es sogar sehr schwierig, sich aus der ,Religion' und dem gesellschaftlichen Streit um sie, herauszuhalten. Das sollte sie auch nicht. Die Geste der Distanz dient eher der Reflexion dieses schwierigen Verhältnisses und der Vermeidung einer zu schnellen Parteinahme für bestimmte gesellschaftliche oder auch religiöse (christliche, atheistische, buddhistische usw.) Religionsverständnisse. Neutralität sollte einem Richter zukommen, Distanz zeichnet den Beobachter aus. Da die Religionswissenschaft nicht als Richter amtiert, muss sie sich nicht um die Neutralität eines imaginierten Urteils bemühen, sondern ihre Beobachterperspektiven durchspielen und in die Gesellschaft zurückspielen.

((18)) Bei Iris Gniorsdorschs philosophischer Kritik an dem religionswissenschaftlichen Religionskonzept des Artikels kann deutlich gesehen werden, dass sich christlich-religiöse Verständnisse durchaus in wissenschaftliche Positionen hineinmischen. Wenn „radikale Endlichkeit“ und „Hoffnung auf deren Überwindung“ als Kriterium für „religiöse“ Weltinterpretationen aufgestellt werden, dann sind diese Punkte aus bestimmten philosophischen Positionen und auch aus einer christlichen Perspektive durchaus gut (auch wissenschaftlich und eben philosophisch) nachvollziehbar, aber nur schwer als komparative Grundlage sehr unterschiedlicher Phänomene zu nehmen, die diese inhaltlichen Konzepte nicht kennen. Zudem handelt es sich um anthropologische Grundannahmen, die in ethnologisch untersuchten Kulturen nicht unbedingt anzutreffen sind. Auch werden ‚Randphänomene‘, die nicht am Konzept ‚Endlichkeit‘ gemessen werden können, kaum berücksichtigt, die dem Menschen aber Orientierung und Sinn verschaffen. So in den Bereichen der Gesellschaft, die Max Weber Wertspähren genannt hat: erotische, ästhetische, politische und andere mögliche Sphären. Inwieweit dort zu untersuchende Phänomene für Individuen oder Kollektive einen Status erreichen, der als Religion in Betracht kommt, ist allerdings von Fall zu Fall zu untersuchen. Daher gibt es in dem Konzept von Religionswissenschaft, das seine Definition von Religion unter heuristischen Vorzeichen mit sich führt, auch keine prinzipiellen ‚Wesensbestimmungen‘ und daher ist deren Definition auch notwendig ‚offen‘ und damit teils ‚unpräzise‘. Das ist also ein gewolltes Programm, um einerseits den zu engen und oft abendländisch christozentrischen Definitionen und den damit zusammenhängenden Normierungsdiskussionen zu entgehen, und um ihn andererseits aber doch bestimmt genug ‚heuristisch‘ zu fassen, um Vergleiche zu generieren, die für andere Wissenschaftskonzepte, denen Religion eine rein diskursive Kolonialstrategie darstellt und die den Begriff ganz aufgeben wollen, nicht mehr möglich sind. Diese Extreme sollen also umgangen werden und eine Alternative aufgezeigt werden. Das ist das gesetzte Programm des heuristischen Religionskonzeptes, das weder zu weit noch zu eng sein darf, für andere Programme im wissenschaftlichen Zugriff auf Religion aber sowohl das eine wie das andere sein kann. Die religionsphilosophische Position von Iris Gniorsdorsch wird daher nicht ‚prinzipiell‘ in dieser Konzeption von Religion negiert, sondern nur als komparatives Programm für die Religionswissenschaft abgelehnt und ggf. als Objekt der Untersuchung verstanden.

### Disziplinierte Interdisziplinarität

((19)) Ein wichtiger zu ergänzender Punkt ist die Einbeziehung anderer Wissenschaften in die religionswissenschaftliche Perspektive auf Religion. In Bezug auf die Evolutionstheorie und die Ansätze der *Cognitive science of religion* hat dies Michael Blume berechtigt eingefordert. Der Einbezug naturwissenschaftlicher Ansätze, Ergebnisse und Fragestellungen kann allerdings nicht ohne die Berücksichtigung der spezifischen Anforderungen einer Gesellschafts- und Kulturwissenschaft stattfinden. Von daher ist auch eine kritische Perspektive erforderlich, die insbesondere die Begriffe bei der Übertragung in die Perspektive auf Religion

reflektiert, aber auch die ‚weltanschauliche‘ Dimension der Evolutionstheorie und einiger ihrer Vertreter analysiert.

((20)) Eine andere Perspektive, die in dem Artikel vermisst wurde, ist die der Theologie, die fehlende Definition des Glaubensbegriffs beispielsweise. Aber eine solche Perspektive interessiert den hier vertretenen Ansatz der Religionswissenschaft nicht. Die Abgrenzung von Theologie ist keine Aberkennung eines Wissenschaftsanspruchs der Theologie, sondern die Ablehnung einer religiösen und somit auch einer theologisch-wissenschaftlichen Perspektive im Kontext des Wissenschaftsverständnisses der Religionswissenschaft. Das berührt nicht die verschiedenen Möglichkeiten, Wissenschaft in Bezug auf den Gegenstand Religion anders zu bestimmen. Auch hat die Religionswissenschaft kein ausschließendes Recht auf die einzige wissenschaftliche Behandlung von Religion. In den Gesellschaftswissenschaften wird Religion aus einer Gesellschaftsperspektive, in der Psychologie aus einer eher am Individuum orientierten Perspektive, in der Evolutionsbiologie aus einer evolutionären Perspektive und in der Theologie eben aus einer – auch dort oftmals völlig unterschiedlich bestimmten – theologischen Perspektive verhandelt. Alle diese Ansätze können auch ihr Wissenschaftsverständnis je anders konzipieren und nehmen einen anderen Ausgangspunkt in ihrer disziplinären Perspektive auf Religion.

((21)) Diese Pluralität disziplinärer wissenschaftlicher Zugangsweisen wird als *status quo* unserer Wissenschaftsgesellschaft zum Ausgangspunkt genommen. Nur ist dadurch die Religionswissenschaft nicht enthoben, über ihr Wissenschaftsverständnis und ihre möglichen Paradigmen eigene disziplinäre Überlegungen anzustellen. Die Leistungen der Nachbarwissenschaften stehen daher – entgegen den Behauptungen von Hagen Weiler – in keiner Weise in Frage. Der Wissenschaftsstatus von Theologie wurde in dem Artikel nicht verhandelt, sondern nur als Ausgangspunkt, Maßstab und somit Vorlage für die Religionswissenschaft abgelehnt. Die am Ende der Kritik genannten ‚Einsichten‘, die sich die propagierte Religionswissenschaft und deren Reduktionen verstelle, sind aus dieser Sicht keine Selbstverständlichkeiten und daher auch keine Voraussetzungen für die Religionswissenschaft, sondern eher ‚religiöse‘ Positionen, die auf Distanz gehalten werden sollten, wenn man nicht die eigenen religiösen Selbstverständlichkeiten als angeblich „notwendige Einsichten“ ((14)) in die Wissenschaft projizieren will. Die Distanz – übrigens auch gegenüber religionswissenschaftlichen Ansätzen, die von ‚notwendigen‘ Einsichten meinen ausgehen zu müssen – bezieht sich auf identifizierbare ‚religiöse‘ Anliegen auch in den Wissenschaften. Und hier sind finalisierende, teleologische, abschließende, wertsetzende, ontologisierende, weltanschauliche, normative Ansätze gemeint. Dass diese Ansätze ihre eigenen Vorzüge und Ergebnisse hervorbringen, die auch für eine religionswissenschaftlich distanzierte Perspektive ‚relevant‘ sind, zumindest wenn man den Status von Wesensaussagen in Anführungszeichen stellt, ist damit nicht ausgeschlossen.

((22)) In der kritischen Nachfrage von Hagen Weiler ((6)) ist ebenfalls nicht klar, was mit dem Verweis auf

Nachbarwissenschaften gemeint sein soll, wenn meinerseits die Distanz zu religiösen und gesellschaftlichen Religionsdiskursen angesprochen wurde. Jede Wissenschaft nimmt mehr oder weniger solche Diskurse in sich auf, wenn der Religionsbegriff verwendet wird. Diese sind allerdings auf Distanz zu halten, wenn damit – wie in der Sektendebatte – normative religiöse und gesellschaftlich-politische Interessen verhandelt werden. Das hat nichts mit der Differenz von Nachbarwissenschaften und Religionswissenschaft zu tun. Solche Interessen werden in dem (von mir) vertretenen Ansatz insbesondere nicht als Basis für einen religionswissenschaftlichen Vergleich genommen. Von daher sind sie sowohl als Maßstab als auch als historische Vorlage kein Vorbild für einen heuristischen Religionsbegriff. Mehr wurde nicht behauptet.

((23)) Die Religionswissenschaft wird als Teil der Gesellschafts- und Kulturwissenschaften in all deren pluralen und auch widerstreitenden Wissenschaftskonzepten, Methoden und Theorien gesehen. Hier greift sie ihre theoretischen Gespräche auf und spinnt ihren Theoriefaden – je nach religionswissenschaftlicher Ausrichtung unterschiedlich. Dieser Gesprächsfaden besteht darin, von Religion ausgehend, die Angebote der anderen Disziplinen aufzunehmen. Daher ist der Dialog mit diesen Wissenschaften der Ausgangspunkt aller Überlegungen und diese sind auch der Ansprechpartner für die eigenen Vorschläge, die religionswissenschaftliche Perspektive auf Religion auch den anderen Disziplinen zur Diskussion zu stellen. Da der Ansatz prinzipiell von heuristischen Begriffen ausgeht, ist er auch revidierbar. Dass das vorgeschlagene Paradigma nicht ein monomanisches ist, das alle anderen ablöst und nicht neben sich duldet, sollte selbstverständlich sein. Sollte der Ansatz zu sehr das Neue und ‚Einzigartige‘ des ästhetischen Paradigmas betont haben, ist die Kritik an dieser Überbetonung gerechtfertigt.

((24)) Zu den Ansätzen, die sich mehr oder weniger in dem Artikel aussprechen und daher die Perspektive anderer Wissenschaften, auch philosophischer Ansätze, fortführen, gehört auch der auf Cassirer und Langer zurückgehende von Clifford Geertz, was Bernhard Lang durchaus zutreffend herausgelesen hat. Auch er ((7)) spricht explizit das Verhältnis zur Theologie an. Hierzu sei gesagt, dass es nicht Aufgabe sein kann, die Ansätze, Gebundenheiten oder Freiheiten der Theologie durch die Religionswissenschaft vorzugeben. Wie sich die Theologie entwickeln und weiterhin an den Universitäten institutionalisiert aufstellen wird, ist den verschiedenen theologischen Ansätzen und disziplinären Reflexionen zu überlassen und kann von der Religionswissenschaft nur als Gegenstand verhandelt werden. Andererseits kann die Religionswissenschaft natürlich sehr gut an theologischen Fakultäten ihre Perspektive für die Ausbildung des theologischen Nachwuchses einbringen, ohne dass die Religionswissenschaft zur Theologie oder die Theologie zur Religionswissenschaft werden müsste. Ein fruchtbarer Dialog ist bei Wahrung der unterschiedlichen und eigenständigen Sichten, Ansätze und Erkenntnisinteressen, aber auch der unterschiedlichen Wissenschaftsverständnisse, die wiederum auch partiell übereinstimmen können, durchaus möglich und wünschenswert. Aber auch hier darf nicht von festgefahrenen Verständnissen ausgegangen werden.

Für die Religionswissenschaft kann es daher auch nicht sinnvoll sein, von dem gleichen Religionsverständnis wie die Theologie, die *Religion* ja auch vertreten können will, auszugehen und diese zu übernehmen.

### Zur Theologie und Religionsphilosophie

((25)) Zu welcher produktiver Vielfalt an Fragen die theologische Lektüre eines religionswissenschaftlichen Ansatzes, bei Übereinstimmungen und Differenzen, führen kann, zeigt die nachdenkliche Kritik von Uwe Gerber. In der geduldigen Behandlung der von ihm aufgeworfenen Fragen besteht dann auch der für beide Seiten fruchtbare Dialog zwischen Religionswissenschaft und Theologie, die teilweise gemeinsame und an bestimmten Punkten sicherlich unterschiedliche Wege gehen müssen. Und es sei nicht zuletzt vermerkt, dass es gerade auch in der Theologie kritische Religionsbegriffe gibt, die hierin nicht den primären Reflexionsbegriff der Theologie sehen und andere Wissenschaftsverständnisse voraussetzen als die Kultur- oder Gesellschaftswissenschaften. Diese sind meinerseits in keiner Weise in Frage gestellt.

((26)) Dieser Punkt muss auch gegenüber den religionsphilosophisch inspirierten Einwänden Harald Seuberts geäußert werden. Eine religionsphänomenologische Betrachtungsweise, die aus der Religionsphilosophie und deren neueren Ansätzen stammt, wird von einem religionswissenschaftlichen Theoriekonzept, wie es vorgestellt wurde, nicht berührt. Die religionstheoretische Grundlage, die angestrebt wurde, bezieht sich auf die Erfordernisse der Religionswissenschaft und ihrer konstruktiven Vergleichsinteressen. Es handelt sich um eine Perspektive, die sicherlich aus der Religionsphilosophie einerseits ergänzt und überstiegen werden kann, die aber andererseits eben auch die Religionsphilosophie als Gegenstand in den Vergleichsvorgang einbezieht. Hierbei können die wissenschaftlichen und philosophischen Selbstdeutungen von Religionen zum Dialogpartner werden. Allerdings haben in einer religionswissenschaftlichen Theorie weder religionsphilosophische, noch laizistische oder methodisch-atheistische Überzeugungen und Interessen einen Ort ((3)). Das ist ein grobes Missverständnis. Auch sind Wahrheits- und Geltungsfragen mit den Mitteln einer kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Theorieperspektive weder adäquat zu stellen und schon gar nicht zu beantworten. Die Aufgabe der Philosophien und der Theologien und religiöser Reflexionssysteme können durch die Religionswissenschaft nicht übernommen werden, aber auch nicht in Frage gestellt werden. Von daher kann aus dieser Sicht auch die Bedingtheit des religionswissenschaftlichen Ansatzes und seiner Konstruktionsprinzipien und -interessen besonders treffend identifiziert und hinterfragt werden. Diese werden keinesfalls verneint, wie Harald Seubert ((10)) behauptet, sondern die Konstruktionsbedingtheit auch der Religionswissenschaft zu denken, ist ja die Voraussetzung des heuristischen Konzeptes. Ansonsten hört es sich immer gut an zu fordern, den anderen und seine Primärperspektiven „ernst“ ((11)) zu nehmen. Das ist eine ethische Aufgabe, die dem interreligiösen Dialog zukommen sollte und auch dem gesellschaftlichen Diskurs nicht schlecht anstünde; es ist aber keine wissenschaftstheoretische Voraussetzung verglei-

chender Religionswissenschaft. Sonst bliebe das Okkulte doch eher im Blick des Betrachters.

### Zur Soziologie und zur Theoriesprache Niklas Luhmanns

((27)) Hubert Knoblauch hingegen formuliert seine Kritik aus dem Geist religionssoziologischer Klassiker und unter Anrufung der Theorieorthodoxie (insbesondere Luhmanns). Der Soziologe sieht eine zu starke Betonung der Kulturwissenschaft zulasten gesellschaftswissenschaftlicher Zugänge. Das ist gut nachvollziehbar. Aber die Religionswissenschaft wäre schlecht beraten, sich nur auf eine orthodox umzusetzende soziologische (Religions)theorie zu beziehen, auch wenn sie für die Konzeption ihres Gegenstandsbereichs selbstverständlich wertvolle Anleihen aus den prominenten Theorieangeboten der Soziologien zieht. Deren Exegese überlässt sie dann aber den kompetenten Soziologen selbst. Die Argumentation in dem Artikel ging nicht von den Ansätzen der Soziologien und deren Begriffseinheiten (Wahrnehmung sei ein Begriff nur zur Beschreibung psychischer Systeme) aus und auch nicht von einer Theorie der Zeichen. Die Argumentation verläuft anders: Religion wird unter Zuhilfenahme des Zeichenbegriffs rekonstruiert und die Religionswissenschaft muss sich daher auch mit den Theorien des Zeichens beschäftigen. Das Fehllesen bezieht sich auch auf den Begriff der Ordnung. Es handelt sich um einen Begriff der Bestimmung religiöser Phänomene und nicht um die Konstruktion einer „religiösen Ordnung“ auf primärer Ebene. Ordnung wird als ein Prozess der Verstetigung und Labilität verstanden, der gar nicht fein säuberlich ‚geordnet ist‘, sondern um den sich Auseinandersetzungen abspielen, der konstruiert und dekonstruiert wird in den gesellschaftlichen und kulturellen Auseinandersetzungen. Genau dort, wo diese Phänomene sich prozessual äußern, ‚finden‘ wir – auch im klassischen Sinne – Religion/Religionen/Religiöses in der Aktion. Das zu beschreiben, soll versucht werden, wobei in keiner Weise eine starre Ordnung vorausgesetzt wird.

((28)) Allerdings ist Knoblauch in seinem Statement, das als Kritik gemeint jedoch ins Leere trifft, recht zu geben: die Religionsästhetik (nicht Religionsästhetik – die schon gar nicht!) ist keine Religionstheorie ((17)), sondern die Basis, der Ausgangspunkt für das ‚religionswissenschaftliche‘ Theoriegeschäft. Beide sind aufeinander angewiesen im Kontext der vorgeschlagenen religionswissenschaftlichen Komparatistik, die einer heuristisch akzentuierten Theoriebildung und eines ebenso heuristischen Religionsbegriffs bedarf. Das ist ein Vorschlag, der schwächer gemeint ist, als viele Kritiker gelesen haben. Denn die eine und universale Religionstheorie, für die das Konzept gelesen und, wenn diese gegeben wäre, entsprechend berechtigt zurückgewiesen wurde, ist eher das Traumgebilde der Kritiker als die religionswissenschaftliche Theorie, die angestrebt wurde. Es geht diesem Konzept genau darum, diese festschreibenden, essentiellen Großvorstellungen von Religion und Religionstheorie nicht zu suchen und auch nicht als Grundlage der (religionswissenschaftlichen!) Vergleichsarbeit zu nehmen. Der Ausgangspunkt von einem

sich revidierenden Religionsbegriff kann solche Hoffnungen auf präzise Endbestimmungen von Religion nicht erfüllen. Man kann das sicher berechtigterweise als den falschen begrifflichen Ausgangspunkt in Erwartung von Klarheit und Konsistenz sehen. Nur scheint mir die Erwartung solcher geschlossener Kohärenzformen von Theorie nicht nur problematisch, sondern nicht mehr erfüllbar zu sein. Es ist zu ‚einfach‘, eine Theorie abzulehnen, weil sie den eigenen Erwartungen einer ‚heilen‘ Theoriewelt nicht entsprechen will.

((29)) Auch die Kritik von Tom Kaden läuft in soziologischer Vereinheitlichungstendenz auf eine orthodoxe Verwendung von Begriffen hinaus. Das hat sicherlich seine Vorteile und mag dann auch gut an den gesetzten Ansprüchen der Kohärenz in der Sprache und in der Theoriebildung zu messen sein. Nur legt man sich damit ein unflexibles Begriffskorsett an, das kaum revidierbar ist und die Tendenz zeigt, sich im eigenen Theoriedschungel zu verlieren. Eine religionswissenschaftliche Theorie versucht eher eine Plattform unterschiedlicher Perspektiven zu schaffen. Sicherlich ist die eine Perspektive manchmal völlig unvereinbar mit der anderen, aber sie sieht dafür andere Seiten, die in der Ausdehnung monomaner Perspektiven unberücksichtigt bleiben. In der Kombination unterschiedlicher Perspektiven auf einer Theorieplattform tauchen deswegen Begriffsunstimmigkeiten und Widersprüche auf. Das ist ein Nachteil, kann aber aufgrund des heuristischen Status der Begriffe zu gegenseitigen Revisionen führen. Dies vorausgesetzt, sind die soziologisch perspektivierten Kritiken hilfreich, um die Begriffe zu hinterfragen und – wenn nötig – weiter zu präzisieren. Präzision kann aber nicht nach der Orthodoxie von Großtheorien wie derjenigen Luhmanns für eine andere Disziplin erreicht werden. Will man das, muss man sich ganz auf Luhmanns Theoriearchitektur einlassen, was Vorteile haben mag, aber nicht in der Religionswissenschaft angestrebt werden sollte. Das verneint nicht die Möglichkeit, sich von bestimmten Begriffen und Einsichten Luhmanns inspirieren zu lassen. Nicht zuletzt ist gerade Luhmann jemand, der die Klassikerexegeten ironisch in ihre Grenzen verwiesen hat.

((30)) Es ist also richtig: die Religionsästhetik und die mit ihr einhergehende religionswissenschaftliche Religionstheorie entspricht nicht den Kriterien einer Luhmann-Exegese. Trotzdem ist die Frage nach dem Agens und den Subjekten eine interessante Herausforderung rekonstruktiver Sprachen, die den Veränderungsprozess (Kontinuität und Diskontinuität bei Bourdieu) von Gesellschaft und Kultur (und damit auch von Religion, die hierfür von mir ebenso wesentlich wie für Verstetigung verantwortlich gemacht wird) zuschreiben wollen. Der Vorschlag von Tom Kaden, zur Vereinheitlichung der Reduktionsebenen Bourdieus Habitus-Konzept zu diskutieren, wird daher sehr begrüßt und stellt eine konstruktive Fortüberlegung dar. Gerade die Diskussion über zunächst inkompatible Elemente und Begriffe, die verschiedenen Theoriesträngen entlehnt sind und miteinander konfrontiert werden, hat den Hinweis Luhmanns zu berücksichtigen, dass mit bestimmten Theoriedesigns immer nur bestimmte Aspekte gesehen und rekonstruiert werden können. Er selbst aber hat unterschiedliche Positionen und begriffliche

Setzungen in das architektonische Design seiner theoretischen Begriffe hinein verwoben und auch immer wieder revidiert. Ein solches Vorgehen gilt auch für ‚konstruktive‘ komparative Beschreibungen des Gegenstandsbereichs ‚Religion‘, die Kritikern aus anderen Wissenschaftsverständnissen sicherlich in einem schlechten Sinne als ‚konstruktivistisch‘ erscheinen mögen. Aber erst in der Auseinandersetzung mit diesen Kritiken können die Religionsästhetik und die religionswissenschaftliche Theoriebildung weiterentwickelt werden und nur in der Auseinandersetzung mit quellenbezogenen Fragestellungen (Empirie) können erneuerte theoretisch-begriffliche Kohärenzvorschläge erarbeitet werden. Theorie und Empirie werden hierbei als unlösbar ineinander verschlungene Aspekte zur Generierung von Fragestellungen und zur Formulierung von Interpretationen verstanden.

### Gesellschaft, Theorie und Empirie

((31)) Dem gleichzeitigen Einklagen im Verweis auf die Empirie, die auch Gert Pickel ((3)) anführt, ist zuzustimmen: eine Theorie, die sich nicht aus der Empirie entwickelt und eine Empirie, die sich nicht ihrer theoretischen Grundannahmen vergewissert, sind jeweils nicht wünschenswert. Deswegen wurde in dem Artikel auf bestehende Untersuchungen verwiesen. Einigen Kritikpunkten ist sogar aufgrund empirischer ‚Erfahrungen‘ zu widersprechen. Der vertretene Konstruktivismus geht davon aus, dass wissenschaftliche Aussagen primär sprachlich verfasst sind. Bei der sprachlichen Rekonstruktion der ‚Religion‘ wird diese Annahme im Sinne der Religionsästhetik jedoch nicht vorausgesetzt. Religionsästhetik geht aus ‚empirischen‘ Gründen davon aus und gibt dies der religionswissenschaftlichen Theoriebildung mit auf den Weg, dass Religion/en nicht primär (aber auch) sprachlich, sondern in einem umfassenden Sinne zeichenhaft und multimedial vermittelt sind. Zudem müssen neben den kognitiven Zeichenprozessen auch die sinnlichen und performativen Spektren der Wahrnehmungsdiskposition des Körpers berücksichtigt werden. Allerdings können individuelle ‚Erfahrungen‘, die in der Welt religiöser Äußerungen angetroffen werden oder die sich in präsentischen Zeichen (oder Symbolen) zeigen, immer nur vor dem Hintergrund einer getroffenen sprachlichen Unterscheidung beschrieben und dann als ‚religiöse Erfahrung‘ *interpretiert* werden. ‚Religiöse Erfahrung‘ ist nicht empirisch gegeben, sondern verdankt sich der begrifflichen Sicht auf Phänomene, die in der Empirie der Forschung interpretiert werden sollen. Bei diesem Vorgehen gibt es prinzipiell verschiedene sprachliche Möglichkeiten der Interpretation, weil Sprachwahl und vorgängige Begriffskonstitution notwendige Voraussetzungen sind. Kohärenz kann also nur für die konstruktive Wissenschaftssprache eingefordert werden, nicht für einen unabhängig davon bestehenden Bereich ‚Religion‘. Zudem sei darauf hingewiesen, dass das Verständnis dessen, was Kohärenz einer Theorie oder von Aussagen bedeutet, weder bei mir noch bei den Kritikern ausgeführt wurde. Hier sind weitere wissenschaftstheoretische Überlegungen nötig.

((32)) Das hat auch Konsequenzen für wissenschaftliche Übereinstimmungen und für universale Aussagen. Überein-

stimmung kann nur erreicht werden, wenn man gewillt ist, von den gleichen Sprachdifferenzen und -Bestimmungen auszugehen. Das ist ein unendlicher Diskurs, denn die wissenschaftliche Übereinstimmung von heute ist der Diszens von morgen. Auch spielen bei der Herstellung von Übereinstimmungen natürlich die Faktoren Macht, Institution, Geld usw., eine große Rolle. Diese Faktoren wurden in dem Aufsatz nicht weiter diskutiert, sollen aber zumindest in der Replik als Verweis auf die Verwicklung von Religionswissenschaft und Wissenschaftssystem und Gesellschaft angemerkt werden. Der Diskurs in der Wissenschaftskommunität ist daher sicherlich oft „akademisch“ ((8)) und abstrakt. Gegenüber anderen gesellschaftlichen Institutionen und ihren Vertretern und Erwartungen muss daher seitens der Religionswissenschaft wie auch seitens der Soziologie und anderer Wissenschaften ‚anders‘ gesprochen werden. Dort sind die Erwartungen an feste Bestimmungen und Sagbarkeiten oft sehr groß: Berechtigterweise erwartet man von den Wissenschaften exakte, verlässliche, wertende, normative Aussagen. Ob solche Aussagen aber noch den Status von Wissenschaft einhalten können, die selbstkritisch ihre Begrenzungen und Aussagereichweiten reflektiert hat, darf bezweifelt werden.

((33)) Insofern geht der vorgestellte Ansatz davon aus, dass es (zumindest in der Wissenschaft) keine feststehenden ‚Realitäten‘ gibt, die nur aufgefunden und in eine sichere exakte Sprache gefasst werden müssen. Dem kann sicherlich ein anderes Wissenschaftsideal entgegengesetzt werden. Allerdings ist auch eine wissenschaftliche Selbstbescheidung gesellschaftsrelevant, wenn damit beispielsweise die Aussage für Juristen und Politiker verbunden ist, dass es kein ‚Wesen‘ der Religion, des Islam oder einer vermeintlichen Entwicklung zum Säkularen und Postsäkularen als angeblich ‚unhinterfragbare‘ wissenschaftliche Aussagen geben könne. Eine solche Position verändert dann, wenn er dort ernsthaft aufgenommen wird, den juristischen Diskurs über Religion entscheidend und hat letztlich auch gesetzgebende Konsequenzen. Bei genügend Raum könnte sogar gut gezeigt werden, dass diese verfestigenden Wünsche nach Realitäten und Sachverhalten (in Wissenschaften, in Politik und Rechtsprechung sowie in den klassischen Weltbildern der sogenannten Welt-Religionen) als religiöse Diskurse beschrieben werden können. Allerdings: Sie *sind* es nicht, sondern diese ordnungsgenerierenden, legitimierenden Strukturen werden (nur!) unter der Voraussetzungen eines entsprechenden Religionskonzeptes als ‚religiöse‘ Tendenzen in der Gesellschaft (in allen Sphären, wie Max Weber sie treffend in seiner ‚Zwischenbetrachtung‘ analysiert hat) beschreibbar und diskutierbar. Selbstverständlichkeiten begrifflicher Art sowie Hoffnungen auf *wissenschaftliche* Entscheidungen und Finalisierungen sind dann verfliegen. Diese Position als Voraussetzung auch gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse zu sehen, hätte sicherlich Konsequenzen und Relevanz für die Gesellschaft. Es wäre, um es paradox auszudrücken, eine fundamental antifundamentalistische Perspektive, die sicherlich für ‚anti-konstruktivistische‘ Grundentscheidungen störend ist und ihrem Ideal von Religion und Religionstheorie widerspricht. Auch das nicht Eindeutige in Sachen Religion kann deutlich und eindeutig gesagt werden.

### Zum Dialog mit Politikwissenschaft und Ethnologie

((34)) Dass es darum geht, jenseits der eingespielten Differenzen von säkular und religiös, die letztlich wertsetzend sind und sowohl zur Modernitäts-Kritik wie zur Modernitäts-Stabilisierung eingesetzt werden können, weder einen säkularen noch theologischen Religionsbegriff vorauszusetzen, hat Lazaros Miliopoulos deutlich gesehen. Dass sich hieraus erst die Engführung auf Gottes- und Transzendenzbezüge ergeben hat, diese aber selbst aus christlicher Sicht nicht zwingend sei, hat er ebenfalls betont und somit die ‚politische‘ Dimension des Religionsbegriffs und seine Ambivalenz auch aus christlicher Sicht (unter Verweis auf Voegelin) betont. Auch dass Weltanschauungen und Religionen nicht von vornherein zu unterscheiden sind, sondern selbst in ihrer Diskursgeschichte durchaus unterschiedlich bestimmt und aufeinander bezogen wurden, ist ein wichtiger Hinweis, der das religionswissenschaftliche Religionskonzept auch in seiner Problematik ausweist: denn im allgemeinen Verständnis und in den rekonstruierbaren wie auch zur Zeit geführten Religionsdiskursen sind ethische und Wahrheitsdimensionen wesentlich und werden immer wieder angeführt – auch als Kriterium für wissenschaftliche Religionsverständnisse. Das kann nicht bezweifelt werden. Lazaros Miliopoulos interpretiert das vorgeschlagene Konzept, mit diesem Problem in der Religionswissenschaft umzugehen, genau so wie es intendiert war: Eine „philosophische Wahrheitsperspektive“ ((7)) ist ideengeschichtlich zum Teil irreführend, aber – was für die Religionswissenschaft wichtiger ist – für das komparative Geschäft theoretisch und methodisch hinderlich. Um es zuzuspitzen: Im beschränkten Raum einer religionswissenschaftlichen Komparatistik, die gewollt von einem weiten Religionsvorverständnis ausgeht, sind bestimmte Fragen und Forderungen nach „Ethik“, „Wahrheit“, „Transzendenz in einem starken Sinne“ sowie präzise Abgrenzungen gegen Nicht-Religion oder gegen das vermeintlich Säkulare hinderlich. Solche Forderungen mögen dem ‚alteuropäischen‘ Wunschdenken als Erblast mitgegeben sein – im interkulturellen Vergleichsraum verstellen sie jede begrifflich-flexible Vergleichsebene. Aber auch für eine andere Sicht auf die europäische Religionsgeschichte ist das weitere komparative Religionskonzept einsetzbar und verspricht neue Interpretationsmöglichkeiten.

((35)) Das scheint mir der Grund zu sein, warum Vertreterinnen aus Disziplinen wie der Ethnologie gegenüber Vertretern der Theologie, Soziologie und Philosophie, die zum Teil bevorzugt (wenn auch uneingestanden) eurozentrisch argumentieren und sich primär mit europäischen Themen beschäftigen, dem religionswissenschaftlichen Ansatz näher stehen, seine Grenzen und Probleme aber auch treffender in die Kritik stellen. So bei Bettina E. Schmidt und Daniel Münster. Erstere sieht deutlich, dass der wissenschaftliche Diskurs eine Sonderperspektive im Kontext des gesellschaftlichen Diskurses darstellt bzw. sich dort als solche behaupten muss. Eine begrifflich reflektierte Distanz einzuhalten, ohne dabei die Bezogenheit auf das, zu dem die Distanz aufgebaut wird, zu negieren, ist ein wesentliches Motiv dafür, heuristisch und revidierend zu formulieren. Dieses ist genau dann wichtig, wenn Phänomene behandelt werden, wie sie von Bettina E. Schmidt in Bezug auf „Geisterbesessenheit“

untersucht wurden. Es ist ihr zuzustimmen, wenn sie dafür plädiert, verschiedene Methoden und Theorieansätze zu integrieren, zu denen selbstverständlich auch die empirisch-gegenwartsbezogenen Ansätze zählen. Diese sind sogar besser geeignet, religionsästhetische Fragestellungen umfangreicher zu bearbeiten als historische oder gar philologische. Es geht darum, hierfür eine Theoriebasis zu finden und deren *Aspekte* zusammenzutragen sowie kohärent aufeinander zu beziehen: eine theoretische Grundlage, die weder die historischen noch die gegenwartsbezogenen Ansätze und Methoden bevorzugt. Das gilt zunächst für die religionswissenschaftliche Theoriebildung – wenn es darüber hinaus zu einer interdisziplinären Religionsforschung kommen soll, sind natürlich weitere, auch philosophische und theologische oder gesellschaftspolitische und selbst religiöse Perspektiven gefragt. Um den Begriff der Disziplinarität aber spezifisch zu verstehen und Disziplinen in ihrem Theoriedesign oder ihrer kohärenten Zusammenführung verschiedener Methoden (Methodologien) zu unterscheiden, ist die Religionswissenschaft weder eine Metadisziplin, der sich die anderen Perspektiven fügen sollten, noch steht sie in einem Kompatibilitätszwang, sondern sie muss versuchen, einen eigenen – komparativen – Zugang und eine eigene Sichtweise auf Religion zu generieren. Dann bereitet auch der wohlverstandene ‚Dialog‘ zwischen den Disziplinen spannungsreiche und sich eventuell ergänzende Facetten. Aus diesem Grund sollte Religionswissenschaft zwar neben, aber nicht unter der Flagge der Soziologie stehen.

((36)) Die aus dem Blick des Ethnologen gespeiste Kritik von Daniel Münster ist vorbildlich für kritische Anfragen, die zum Teil anderen Interessen und Forschungspraxen entstammen als die der Religionswissenschaft. Und doch gibt es immer wieder weitgehende Übereinstimmungen und gegenseitige Ergänzungen. Seine Kritik betrifft die unterstellte szientistische Freiheit von Normativität, den damit verbundenen Eurozentrismus, die Dominanz des Sehens und der Philologie, die Kulturen als Texte versteht, und den Homogenität suggerierenden Systemcharakter eines latenten Funktionalismus. Das sind ernstzunehmende Probleme jeder Wissenschaft, die sich mit Kulturen und Gesellschaften oder Ethnien in einem übergreifenden Sinne beschäftigt und die insbesondere die Ethnologie und auch die Religionswissenschaft seit langem beschäftigen. Die Punkte sind wohl letztlich nicht zufriedenstellend zu lösen. Jede Metaperspektive hat ihre sprachlichen, perzeptiven Voraussetzungen und ist daher nie ‚völlig‘ frei von impliziten Normen, die je mitgegeben sind. Daher hat eine Metaperspektive, die sich nicht in Kulturkonversionen verlieren will, die letztlich auch wieder, falls überhaupt möglich, zu anderen Standorten und Perspektiven führt, immer Zentrismen, Präferenzen und Einseitigkeiten ihres Herkommens mitzutragen – aber auch zu reflektieren. Und sei es letztlich der individuelle Zentrismus des Grenzgängers. Daher ist die Betonung der Distanz, der Revisionsfähigkeit und Heuristik im Status wissenschaftlicher Aussagemöglichkeiten wichtig, nicht aber eine vermeintliche ‚Objektivität‘, ‚Neutralität‘ oder ‚Universalität‘. Pluralität und Hybridität sind nicht in der Lage, die Standorthaftigkeit prinzipiell auszuschalten. Das wäre eine romantische Illusion. Auch wenn westliche Präferenzen des Sehens oder der Textmetapher wie auch von

Metaperspektiven wissenschaftlichen Zuschnitts in ihrem Geltungsanspruch auf Universalität oder auf Bevorzugung zu revidieren und zu ergänzen sind, gelangt man nicht zu einem ausgewogenen, ‚gerechten‘ Standort. Auch eine solche Position ist letztlich eine Position. Dass Positionalität und Normativität mitzudenken sind, ist richtig. Das wäre aber auch kein Freifahrtschein, nun andere nicht-europäische Zentrismen zu bevorzugen oder Hybridität als das höhere Ideal zu postulieren. So wäre zu fragen, ob es einen ‚kosmopolitischen‘ Kosmopolitismus überhaupt geben könne, wenn die Herkunftskulturen oder Gemeinschaften hierzu nicht ausgeklammert werden können. Und sollte man das Sehen beispielsweise gegen das Hören ausspielen, käme niemand wirklich weiter. Daher muss die Komparatistik gerade solche Präferenzen zurückstellen. Der Einwand von Daniel Münster ((9)) bleibt dennoch immer als Fingerzeig für die Selbstrelativierung wissenschaftlicher Rekonstruktionen von Religionen und Kulturen wichtig. Daher ist Wahrnehmen ein Begriff, der den ganzen Perzeptionsraum des wahrnehmenden Körpers, der immer auch ein sich bewegender ist, einbeziehen und berücksichtigen muss. Auf der Theorieebene muss die Präferenz bestimmter Sinne wie des Sehens, die kulturspezifisch feststellbar sein mögen, zugunsten eines umfassenden Wahrnehmungskonzepts, das den ganzen Körper und seine Inskriptionsmöglichkeiten berücksichtigt, zurückgewiesen werden.

((37)) In seiner Kritik an dem versteckten „funktionalistischen Holismus“ wirft Daniel Münster die auch für die Religionsästhetik und die religionswissenschaftliche Theoriearbeit schwierigen und wichtigen Fragen auf. Kulturen referieren Welt auf unterschiedliche Weise und haben dabei auch interne Differenzen aufzuweisen, wobei es sich trotzdem, soweit in den ethnographischen und historischen Rekonstruktionen zu sehen ist, nicht um willkürliche Konglomerate misslingender Kommunikationsprozesse handelt. Also ist eine ‚Einheitlichkeit‘ gelungener Kommunikation dort zu unterstellen, wo eine Gruppenkohärenz gemeinsamen Handelns, vielleicht auch Denkens und Erfahrens, zu beobachten ist. Solche Kommunikationen müssen auf den verschiedenen Rezeptionsebenen immer mit Unterscheidungen ‚operieren‘, die auch anders hätten ausfallen können. Wenn nun Gruppen oder Individuen neue Kohärenzformen generieren oder alte zusammenbrechen lassen, indem sie den Konsens aufbrechen, wird um diese Unterscheidungen gestritten, sie werden verworfen oder gemeinsam stabilisiert. Hierbei kommen Präferenzen zum Tragen, die Ordnungen und damit Orientierung grundlegend generieren (oder zerstören können). Diese können, müssen aber nicht zu Systemen verfestigt werden. Die Religionswissenschaft, wie sie in dem Ansatz vorgeschlagen wurde, legitimiert und begründet die seProzesse nicht als Religion (an sich), sondern versucht diese Prozesse als Religion ‚in Bewegung‘ zu beobachten. Denn die klassischen sogenannten Welt-Religionen fallen genau in diese Prozesse hinein und können treffend auf diese Weise beschrieben, aber nicht darauf reduziert werden. Und Kulturen und Religionen ordnen immer unterschiedlich: semantisch und pragmatisch und auch in syntagmatischer Hinsicht der Zeichenrelationen. Das so Beschriebene stellt ein Frageprogramm für die Rekonstruktion von Religionen (oder Kulturen und Gesellschaften) dar und ist kein Etikettier-

Unternehmen für ontologische Universalaussagen. Es kann dann gefragt werden, wann diese Prozesse in einem besonderen Maße die Identität von Gruppen und Individuen mit zugehörigen ‚Welt-Anschauungen‘ und ‚Welt-Anhörungen‘ zeigen. Hier sind Möglichkeiten gegeben, Kriterien aufzustellen, wann in einem engeren oder umfassenderen Sinne religiöse Systeme entstehen oder zusammenbrechen. Bricolage und Verwirrung sind, wie Daniel Münster anfragt ((10)), in diesem Beschreibungskonzept von Religion ebenso vorgesehen.

### **Involvierung und Widerspruch aus Distanz**

((38)) Auch Birgit Hellers Kritik weist zum Teil in eine ähnliche Richtung, wenn sie den Szientismus der Distanznahme kritisiert ((4)). Und Anna-Katharina Höpflinger ((5)) liest die Forderung der Involvierungsresistenz als Forderung nach ‚Objektivität‘ und ‚Neutralität‘. Diese Positionen wurden aber mit dem Begriff nicht vertreten. Es bleibt sicherlich so, wie beide betonen, dass dieser Punkt weiterhin reflektiert und ausgearbeitet werden muss. Wertneutralität ist ein schwieriges Unterfangen, Erkenntnis und Interesse sind immer miteinander verwoben und die Religionswissenschaft bleibt der Gesellschaft, in der sie formuliert wird, im guten, im schlechten, im finanziellen und im Macht- und auch im wertbezogenen Sinne verhaftet und verpflichtet. Das wurde nie bestritten. Allerdings kommt die Religionswissenschaft nicht sehr weit, wenn sie religiöse oder spirituelle Anliegen, die jeder einzelne Wissenschaftler vertreten könnte, zur Basis wissenschaftlicher Beschreibungen erhebt. Dann bekämen wir nur ‚religiös gegründete‘ Wissenschaften. Auch die Untersuchung von Werten ist wertbezogen, muss aber nicht von der Setzung bestimmter Werte von vornherein ausgehen und muss nicht der Begründung und Etablierung von Werten dienen. Religionswissenschaft ist in dieser Hinsicht religionsbezogen, aber nicht religiös oder religionsproduktiv. In dem Artikel wurde diese Bestimmung als ein Hauptkriterium des religionswissenschaftlichen Zugangs zur Religion gesetzt. Der Widerstand, die Resistenz richtet sich also gegen den Vorgang, zum ‚religiösen‘ oder ‚religionsparteilichen‘, aber auch zum ‚antireligiösen‘ Sprecher in der Gesellschaft zu werden. Hier muss Distanz auch zu den eigenen Vorlieben und Wertsichten möglich sein – wenn diese Distanz auch nicht vollständig in Wissenschaft umsetzbar ist. Die Position der Religionswissenschaftlerin in der Gesellschaft kann unterschieden werden von der Position ihrer distanzierten religionswissenschaftlichen Aussagen. Distanz der Religionswissenschaft gegenüber Religion meint also die Extreme der Selbstverständlichkeit der eigenen religiösen oder antireligiösen Position einerseits und der behaupteten ‚absoluten‘ Neutralität oder Objektivität andererseits zu vermeiden. Der „Mythos objektiver Wissensproduktion“ ((5)) würde daher in den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft fallen und kein anstrebenwertes Ziel sein. Das bedeutet andererseits nicht, sich von vornherein in religiöse Positionen und Inhalte so zu involvieren, dass die gutgemeinte Offenlegung des eigenen ‚religiösen‘ Selbstverständnisses zum Freifahrtschein ‚religiöser‘ Religionswissenschaft wird. Es bleibt eine der schwierigen, aber – aus meiner Sicht – unhintergehbaren

Aufgaben, mit Hilfe von Distanz und Involvierungsresistenz den eigenen religiösen Anschauungen nicht das Wort im Namen von Wissenschaft führen zu lassen. Von daher bliebe eine der bleibenden Aufgaben, immer wieder Religion auch von Wissenschaft zu unterscheiden, wenn sie auch partiell und implizit oder gar unbewusst zusammenfallen und sich auf enger Tuchfühlung befinden. Von daher gibt es für diesen Ansatz auch kein Verbot, irgendein noch so ‚lächerliches‘ Phänomen von vornherein zu tabuisieren, um es keinesfalls in den Gegenstandsbereich der Untersuchung von Religion fallen zu lassen. Eine vermeintlich selbstverständliche Aussage wie die, dass Fußball und Börse doch keine Religion seien, um die Zustimmung des gemeingesellschaftlichen Religionsverständnisses zu erhaschen, ist für eine offene Religionswissenschaft kein möglicher Ausgangspunkt. Es sollte sich erst aufgrund bestimmter konstruktiver Vorbestimmungen zeigen (nicht an und für sich zeigen!), was für die Religionswissenschaft relevant ist oder nicht. Gütesiegel für echte Religion ist nicht ihre, sondern eine religiöse Aufgabe und Leistung, die auch dort recht unterschiedlich ausfällt – je nach dem, welches Religionsverständnis die Vertreterinnen (von sich als Religionen bezeichnenden Gemeinschaften) haben oder welche Form von Religion Laizisten oder (Post-)Säkularisten eventuell kritisieren wollen, weil sie z.B. für gesellschaftsunverträglich eingeschätzt wird. Darin würde ich kein wissenschaftliches Vorgehen mehr sehen. Genau aus diesem Grund ist der vertretene Ansatz von einem weiten – für einige sicherlich zu weiten, für andere immer noch eurozentrischen – Religionsverständnis ausgegangen.

((39)) Ein solcher Religionsbegriff nimmt eben deswegen auch – entgegen der Behauptung von Frank Neubert ((5)) – keine inhaltliche Bestimmung, sondern eine formal zu nennende Bestimmung des Religionsbegriffs vor. Deswegen sind die Begriffe zu dessen sekundärer Bestimmung (wie Ordnung, Orientierung, Sinn) auch als formale und bewusst nicht allzu präzise zu fassende Begriffe als Hilfe hinzugezogen. Dass hier noch eine große Begriffsarbeit zu leisten ist, deren Ungenügen zu recht in dem Aufsatz bemängelt wurde, ist gerne zugestanden. Ein solches Vorgehen kann sich nicht abhängig von Selbstbezeichnungen religiöser oder als nicht-religiös sich bekundender Diskurse machen. Sich nur an bestehenden Diskursen über Religion zu orientieren, wie Frank Neubert fordert, sieht erstens nicht die eigene Sprecherposition, die ja selbst den Religionsbegriff immer in einer bestimmten Hinsicht verwendet oder negiert, also bereits eigene Bestimmungen mit sich führt, und somit Teil der (gesellschaftlichen, religiösen oder politischen?) Diskurse ist. Dass die religionswissenschaftliche Begriffsarbeit an den bestehenden Diskursen der Wissenschaften und Religionen, der Rechtstexte und der öffentlichen massenmedialen Begriffsverwendung ansetzt und dort anknüpft, ist völlig richtig, aber dabei kann sie nicht stehen bleiben und muss eigene Begriffswege gehen und vorschlagen. Das bedeutet niemals eine Unabhängigkeit, sondern eben eine Distanz, die diese Diskurse nicht zum Kriterium nimmt für die wissenschaftliche Arbeit an einer begrifflichen Vergleichsebene. Würde die Religionswissenschaft die religiösen oder nicht-wissenschaftlichen Religionsdiskurse nur reproduzieren und nicht durch neue Vorschläge auch verändern, könnte sie ihrer gesellschaftlichen Relevanz und Verantwortung schon gar nicht

mehr nachkommen. Es wäre ja wohl keine Forderung für ein wissenschaftliches Vorgehen in der Begriffsbildung genau deswegen, weil sie bezogen ist auf Gesellschaft und Religion und damit eine Abhängigkeit nie geleugnet werden kann, diese Abhängigkeit zum Programm zu erheben. Die Aufgabe, eine andere Sichtweise, eine nicht-religiöse und eine nicht-alltagssprachliche einzunehmen, bedeutet Distanznahme zu diesen. Involvierungsresistenz ist allerdings nicht in Bezug auf die gesellschaftlichen Diskurse in erster Linie zu fordern, sondern in Bezug auf konkret zu identifizierende religiöse, sei es private, christliche, buddhistische Sichtweisen. Anders formuliert: Religion ist nicht das produktive Programm der Religionswissenschaft und hierzu, wenn dieser Forderung zugestimmt wird, muss Wissenschaft sich aus Religion lösen und zu Religion in Distanz setzen. Es geht um die Interessen, die Anliegen, die Begriffe und die Weltansicht der Disziplin Religionswissenschaft, nicht der Religionswissenschaftlerin oder des Religionswissenschaftlers. Das ist keine Einkapselung des Wissenschaftsdiskurses, sondern eher eine ethisch zu interpretierende Haltung, die das Etikett ‚Wissenschaft‘ nicht für private religiöse oder gesellschaftspolitische Anliegen und Interessen missbraucht, um meinen sagen zu können, was aus wissenschaftlicher Sicht denn wirklich in Sachen Religion Sache sei.

#### Hinweise für die religionsästhetische Empirie

((40)) In der Einzelarbeit an den Phänomenen sind besonders solche kritischen Mahnungen zu berücksichtigen, wie sie Esther-Maria Guggenmos zu Bedenken gegeben hat. Im ästhetischen Beschreibungsprogramm, das seine Abhängigkeit von Begriffen notwendig mit sich trägt, ist eine Intellektualisierung, die gerade auch von den Ethnologen kritisch angemahnt wurde, eine Gefahr, die dann zum Tragen kommt, wenn ‚Religionen‘ nur als Ordnungssysteme, wenn auch zusammenbrechende, in den Blick kommen. Hierzu muss der Begriff der Wahrnehmung, der als Prozess die Kommunikationen und die Zeichensysteme begleitet, weiter herausgearbeitet werden, um die Bedeutung der unterschiedlichen Sinne und der Sinnlichkeit, aber auch der kulturellen und gesellschaftlichen Differenzen in diesem Kontext herauszustellen. Von dort her muss auch die von Hans Gerald Hödl ((3)) eingeforderte Semiotik in der Analyse begrifflich ausformuliert werden, allerdings eher im Sinne der Analyse des Zeichenprozesses als des etablierten Zeichensystems. Und sicherlich ist es notwendig, präzisere Kriterien für die Identifizierung des spezifisch ‚Religiösen‘ auszuformulieren. Aspekte, die dann der Analyse dienen können, waren mit Ordnung, Orientierung und Sinn ausgesprochen und vorgeschlagen. Dass hier die Arbeit weitergehen muss, ist zugestanden, dass auch andere Begriffe möglich wären, ebenfalls. Bei den Präzisierungen in Bezug auf das spezifisch ‚Religiöse‘ wurden die Wege der Ontologie oder Korrespondenztheorie, des gegebenen Diskurses und der Verabschiedung des Religionsbegriffs aufgeben. Wo das Problem der adäquaten Äquivalenz und Referenz nicht eindeutig bzw. nur multipel gelöst werden kann, bleibt der konstruktive Weg der einzig mögliche, auch wenn er für manche unter dem Etikett des Konstruktivismus als Dogmatismus ein Ärgernis bleiben mag. Aber es handelt sich nicht um ein ‚re-

ligiöses' Anliegen in der Wissenschaft, das besagt, Religion und Religionen seien nichts als Konstruktionen, sondern das besagt, wissenschaftliche Aussagen über Religion haben eine konstruktive Grundlage; – weswegen der Konstruktivismus auch für einige seiner Kritiker akzeptabel und respektabel sein könnte.

((41)) Die Kritik von Inken Prohl und Dimitry Okropiridze, die hauptsächlich auf die Materialität von Religion rekurrieren, betont einen weiteren Aspekt, der sich hervorragend in das Konzept der Religionsästhetik einfügt. Allerdings bleibt die konkrete Art und Weise des Vorschlags, Materialität und Körper deutlicher einzubeziehen, nicht ausgeführt. Die Materialität ist zudem in der Mediatisierung von Kommunikation und von Zeichensystemen genauso mitkonzipiert wie Praxis und Rituale im Zeichenprozess berücksichtigt sind. Es ist dabei eher hinderlich, die Frage aufzuwerfen, wo Prioritäten zu setzen wären. In eine andere Richtung ergänzend verweist Christoph Elsass auf Ansätze der neueren Religionsphänomenologie, die das Sinnganze mehr in den Blick nehmen, sowie auf weitere interdisziplinäre Berührungspunkte mit Perspektiven, die in dem Aufsatz nicht angesprochen wurden. Inwieweit diese in das vorgeschlagene Konzept zu integrieren sind oder im Dialog gehalten werden sollten, müsste von Einzelfall zu Einzelfall entschieden werden.

((42)) Jedenfalls sei an dieser Stelle nochmals betont, dass Ansätze, die mehr als beschreiben wollen und sich für den interreligiösen Dialog offenhalten, in dem vertretenen Ansatz der Religionswissenschaft nicht negiert werden, sondern sie bleiben unberücksichtigt, weil sie mehr aussagen und thematisieren wollen, als es das von mir skizzierte Religionskonzept und Wissenschaftsverständnis in Bezug auf Religion zulässt. Viele Fragen haben dafür innerhalb der Religionsphilosophie einen Platz, wo sie unter anderen Bedingungen und Ansprüchen formuliert werden können. Zwischen unterschiedlichsten wissenschaftlichen und philosophischen Ansätzen, zwischen dem Verweis auf die Materialität und neueren hermeneutischen und phänomenologischen Ansätzen gibt es ein großes, nicht erwähntes Spektrum an Religions-Deutungen und -Interpretationen, die von den einen in die Religionswissenschaft integriert werden wollen, die von anderen draußen gehalten werden wollen. Die Religionsästhetik kann einige der Ansätze gut ergänzend und auch integral berücksichtigen, sie hat aber auch keinen Anspruch darauf, alle Möglichkeiten abzudecken oder alle Paradigmen zu überhöhen oder alte endgültig abzulösen. Sie versucht, Aspekte eines integralen Interpretationsansatzes, der komparativ eingesetzt werden kann, zu formulieren, die ein Paradigma darstellen. Da sie aber nicht von einem linearen Wissenschaftsprozess der Überholungen und Ablösungen des Alten, des Antiquierten ausgeht, stellt sie auch nicht *das* Paradigma der Religionswissenschaft dar. Weiterhin gibt es parallel unterschiedliche Bemühungen, die in die eine oder die andere, mehr oder weniger kompatible, Richtung der Religionsforschung verweisen. Die Multioptionalität im Wissenschaftsraum wird daher mit keinem ‚neuen‘ Ansatz endgültig abgelöst werden können. Das, was bleibt, ist die Bezugnahme auf einige dieser Optionen und die integrale Einbeziehung in ein Konzept, das einerseits kohärent, ande-

rerseits aber nicht abschließbar und daher revidierbar bleiben muss.

((43)) Ein fruchtbarer Ergänzungsversuch stellt aus diesem Grund die Kritik von Volkhard Krech dar, der unausgesprochene Punkte wie die Bezogenheit von Kommunikation und Wahrnehmung akzentuiert und dort entsprechend nötige Ergänzungen und Weiterführungen einklagt. Dass solche Ansätze bereits bestehen und daher der Paradigmenwechsel überzogen ((10)) erscheint, obwohl er sich in erster Linie auf die religionswissenschaftliche Komparatistik bezog, wird von mir gerne eingeräumt. Es wird also nicht darum gehen, dieses Paradigma, wenn es überhaupt noch eines im starken Sinne geben kann im heutigen Wissenschaftsraum, anderen Wissenschaftlerinnen zuzumuten, sondern die verschiedenen Anregungen, Kritiken und Präzisierungen in der weiteren Arbeit auszuformulieren und erneut zur Diskussion zu stellen.

((44)) Der Hauptstreitpunkt, der nie gelöst oder einer allgemeinen Zustimmung wird zugeführt werden können, ist sicherlich die Weite oder Präzision des Religionsbegriffs. Zwischen den Extremen der Verabschiedung, der präziseren Engführung und einem weiten, für einige allzu weiten Religionsbegriff, wird es zu keinem kohärenten Ergebnis kommen können. Und doch wird seine Verwendung nicht aufgegeben werden können, sondern er wird als Arbeitsbegriff immer wieder durch heuristische Verengungen geführt werden müssen. Den Kritikern des weiten Religionsbegriffes sei gesagt, dass ein engerer eigene Probleme aufweist, und denen der Auflösung des Religionsbegriffs, dass sie wohl ebenso sprachessentialistisch vorgehen wie die zumeist der Ideologie beschuldigten Religionsphänomenologen. Von daher bin ich sehr gespannt auf konkrete Vorschläge, wie der Begriff verwendet werden sollte. Das ist nämlich der Punkt, den alle Kritiken schuldig geblieben sind. Dass eine solche Begriffsreflexion weiterhin in der Wissenschaft zu leisten ist, scheint hingegen bei den Kritikerinnen und Kritiker größtenteils Konsens zu sein. Zumindest ist hier eine gemeinsame Baustelle, die noch einige Konstruktionen und Abrisse zeitigen wird.

### Der Diskurs der Religionswissenschaft

((45)) Von daher sei zuletzt noch auf zwei Kritiken eingegangen, die einerseits deutliche Zustimmung zu dem ‚Paradigma‘ einer religionsästhetischen Komparatistik signalisiert haben, andererseits aus disziplinärer Perspektive der Religionswissenschaft notwendige Ergänzungen und Vorsichten angemahnt haben. Alexandra Grieser hebt mehr noch als der Artikel hervor, dass sich auch die Religionswissenschaft im Prozess der Unterscheidungen *bewegt* und daher die Forderungen nach Theorie oder präzisen Begriffsfassungen keine Letztforderungen sein können und diese auch nicht im singulären Sinne der *einen* Theorie, an der alle arbeiten, missverstanden werden dürfe. Es müsse eine Bewegung in einem allgemeinen kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Theoriegeschäft angestrebt werden und die Paradigmen und Ansätze, die zur Ästhetik führen, seien in anderen Wissenschaftsdisziplinen und in der Philosophie bereits präsent. Damit gehe einher, dass Interpretationen von Religion

immer auch kultur- und gesellschaftswissenschaftlich anders vorgenommen werden können und dass ein totalisierender Anspruch oder Ton noch strikter aus der religionswissenschaftlichen Theoriebildung herausgenommen werden müsse. Dies zugestanden, sollte die Religionswissenschaft trotzdem den anderen Disziplinen und auch im eigenen disziplinären Diskurs Vorschläge unterbreiten, die eine kohärente Verfestigung der Begriffs- und Theoriearbeit – zumindest als Durchgangspunkt – zur Diskussion stellen. Hierbei ist ein wichtiger Punkt die Auseinandersetzung mit bestehenden Wahrnehmungstheorien, die in dem Artikel nicht geleistet werden konnte. Von daher wird es wohl auch besser sein, nicht von *der* Wahrnehmung, sondern von den Wahrnehmungen zu sprechen, auch wenn diese unter den allgemeinen Begriff plural mitkonzipiert sind. Wenn nun Formulierungen vorgenommen wurden, die Wahrnehmung von Welt implizit als ‚religiös‘ bezeichnen, dann – so ist der Kritik von Alexandra Grieser zuzustimmen – darf diese Bestimmung hier nicht zu einem Ende kommen. Solche Wahrnehmungen müssen im Einzelfall analysiert werden und bleiben selbstverständlich abgrenzbar von nicht-religiösen Wahrnehmungen. Der Wahrnehmungsraum einer Stadt ist potentiell aufgrund seiner Strukturierung mit ‚religiösen‘ Gebäuden für eine spezifische ‚religiöse‘ Wahrnehmung prädestiniert. Aber er kann auch je nach Subjekt der Wahrnehmung als Orientierungsraum für Navigationssysteme dienen. Daher ist es eine Frage der jeweiligen Untersuchung, wann und von wem in Bezug auf welchen Raum von einer Wahrnehmung als einer ‚religiösen‘ gesprochen oder diese als eine solche rekonstruiert und beschrieben werden kann. Der Raum und die Wahrnehmung sind aber nie *per se* ‚religiös‘, sondern potentiell!

((46)) Wissenschaftliche Forschung ist daher immer ein Spagat zwischen konkreter Empirie und begrifflicher Theoriearbeit, die, wie bereits gesagt, reflexiv ineinander verschlungen sind. Jede Aussage, die getroffen wird, ist daher, wie Isabel Laack ((2)) betont, von diesem Spagat zwischen – so will ich es formulieren – Diskurs und Heuristik, zwischen Reflexivität und Verfestigung geprägt. Auch in ihrer Kritik wird nochmals abschließend die Frage gestellt, ob das vorgeschlagene Konzept der Identifizierung von Religion zu nahe an das Verständnis von Kultur heranreicht. Daher möchte ich zum Abschluss – unter der Voraussetzung der heuristischen Geltung und nicht der essentiellen Unterstellung der folgenden Aussage – darauf hinweisen, dass Kultur der umfassendere Begriff ist, der seine eigenen Schwierigkeiten hat und von Luhmann deswegen nicht als Theorie- sondern nur als Begriff der historischen Semantik verhandelt wurde. Kultur wird nicht als Religion verstanden, was absurd wäre, sondern generierende Phänomene, die kulturelle Ordnungen hin zu umfassenden holistischen Lebensordnungen bestimmen und damit zu existentiellen Orientierungen neigen. Nicht ein holistisches Konzept von Kultur, sondern solche Tendenzen der Kulturen, die diese suggerieren oder anbieten, sind für die religionswissenschaftliche Rekonstruktion von Interesse. Kultur ist daher nicht als Holismus oder Ordnungseinheit auf theoretischer Ebene konzipiert, sondern auf der Gegenstandsebene sind in bestimmten Kulturkonstellationen holistische Phänomene zu beobachten, die aufgrund bestimmter Kriterien in den religionswissenschaftlichen Untersuchungsbereich fallen – wenn man von dem

hier präferierten heuristischen Begriff ausgehen will. Es geht also um keinen Kulturessentialismus auf der Theorieebene, sondern um die Beobachtung essentialisierender Phänomene in bestimmten Kulturprozessen. Die Kriterien, warum von religiöser Welt-Wahrnehmung in bestimmten kulturellen und auch gesellschaftlichen Prozessen gesprochen werden kann, sind also nicht selbst essentialistischer Art, sondern identifizieren essentialistische, universalisierende, etwas als absolut setzende, ontologisierende, wertsetzende, normative Zeichenprozesse und vergleichen sie unter dem Etikett Religion – das auch anders benannt werden könnte: ein Konzept, das szientistisch und kognitiv formuliert ist, aber mediale und materielle Praxen untersucht.

### Resümee und Forschungsaufgaben

((47)) Die Kritiken zeigen in erster Linie auf, dass im Wissenschaftsbetrieb und in den konkreten Konzepten, wie eine Disziplin zu betreiben sei, eine große Vielfalt festzustellen ist, die zu unterschiedlichen Grundpositionen führen kann. Zwischen diesen Grundpositionen oder Haltungen ist ein Ausgleich nicht immer möglich und Missverständnisse sind vorprogrammiert. Die Vielfalt der disziplinären Ansätze und der innerdisziplinären Vorgehensweisen ist als Gewinn von Multiperspektivität zu begrüßen. Trotzdem ist hieraus keine Willkür oder Beliebigkeit abzuleiten, sondern die Aufforderung, sich in und im Zwischen der Disziplinen mit einer eigenen, begründeten, die Voraussetzungen und Grundunterscheidungen ausweisenden Position zu verorten. Hierbei ist für mich die Unabschließbarkeit und Revisionsfähigkeit der Theorie und der Empirie wichtig. In Bezug auf das wissenschaftliche Thema Religion bekunden sich diese wissenschaftstheoretischen und letztlich auch philosophischen Grundpositionen besonders klar. Auch wenn es nicht den einen, privilegierten Weg für die Religionswissenschaft gibt, muss sie doch Positionen und Vorschläge eigener Art zur Diskussion stellen. Ein solcher Versuch war vorgeschlagen und zeigte grundlegende Unstimmigkeiten mit anderen Positionen, aber auch Unklarheiten innerhalb des eigenen Ansatzes. Deswegen sind aufgrund der Kritiken weitergehende Forschungsaufgaben und Theoriedefizite nochmals aufgegriffen und benannt:

((48)) 1. Die Begriffe der Religionstheorie und der Aisthetik müssen weiter präzisiert und in der Auseinandersetzung mit der (empirischen) Forschung vertieft werden. Die Frage nach der Kohärenz von Theorie und wissenschaftlichen Aussagen muss auch für die Religionswissenschaft deutlicher herausgearbeitet werden. 2. Die Arbeit am Religionsbegriff ist eine bleibende Aufgabe für jede Religionswissenschaft, aber es zeichnete sich weder zurückliegend ein Konsens ab, noch wird sich zukünftig ein solcher abzeichnen. Also muss die Heuristik als Programm deutlicher ausformuliert und wissenschaftstheoretisch begründet werden. Ein heuristischer Begriff von Religion wird aber ein nicht-konsensueller bleiben. 3. Die Sprachspiele der Religions-Diskurse und deren Verstrickungen müssen religionswissenschaftlich genauer untersucht und unterschieden werden, um den Bezug der religionswissenschaftlichen Distanz zu religiösen und gesellschaftlichen Diskursen konkreter darzustellen. 4. Auch die

Beziehungen, Ergänzungen und Widersprüche zu Positionen der Religionsphilosophie, der Nachbardisziplinen wie der Theologie, Soziologie und Psychologie, und vielen anderen, müssen als gegenseitige Anregungsmöglichkeiten noch breiter ins Auge gefasst werden. 5. Die Aisthetik im engeren Sinne muss als Forschungsprogramm nicht nur die religionstheoretischen Grundannahmen als Religionsästhetik bereichern, sondern die allgemeinen Diskussionen und Ausarbeitungen in anderen Wissenschaften müssen intensiver rezipiert werden, um Körper, Sinne, Materialität, Kommunikation, Zeichen, Symbol, Bild, Medien, Ge-

dächtnis, Kognition, Evolution und viele weitere hilfreiche Begriffe im Rahmen der angedachten Religionsästhetik ‚präziser‘ einsetzen zu können. 6. Schließlich muss die Religionswissenschaft auch den Wissenschaftsbegriff und ihr Verständnis von Wissenschaft im Gegenüber zu Religion, aber auch zur Gesellschaft und zu den anderen Wissenschaften bedenken.

**Adresse**

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