

# **Transzendieren: Das Herz hängen an, heiligen transformieren**

## **Eine Theorie religiösen Verhaltens, Erlebens und Handelns**

von Johannes Vagt

3. Fassung, veröffentlicht am 24.09.2021

[www.johannesvagt.de/religionsthorie.pdf](http://www.johannesvagt.de/religionsthorie.pdf)

Die vorliegende Religionstheorie ist ein Versuch, die religiöse Wirklichkeit begrifflich zu erfassen, zu erläutern und zu erklären. Im Zentrum dieses Entwurfs steht dabei das religiöse Verhalten, Erleben und Handeln von Menschen, das darin besteht, dass sie sich selbst und die faktische Realität in ihrem Leben transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, sodass sie ihr Leben transformieren. Diese Definition des religiösen Lebens als ein transzendierendes Verhalten, Erleben und Handeln bildet den Kern dieser Religionstheorie und die Grundlage für die Bestimmung, Deutung und Erklärung der religiösen Wirklichkeit, der Religionen, der Religiosität und der Religionsgemeinschaften.

In der Einleitung werden Kontext, Standpunkt, Ziel und Ausrichtung dieser Religionstheorie kurz vorgestellt sowie sprachliche und sachliche Annäherungen an einige zentrale Begriffe und Erscheinungen aus dem Bereich Religion vorgenommen (1). Es folgt eine Darstellung verschiedener Theorien über Religion in der Philosophie der Aufklärung sowie aus der Perspektive wissenschaftlicher Disziplinen wie Anthropologie, Soziologie, Theorie der rationalen Entscheidung, Psychologie, Neurowissenschaft, interdisziplinäre Wissenschaft der Kognition und der Affekte, Evolutionstheorie, Ökologie und Genetik, und auch aus Sicht der Theologie und der Religionskritik, der Religionsphänomenologie und der Religionswissenschaft im engeren Sinne (2). Danach werden als Schlussfolgerung aus der Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Theorien und Ansätzen einige Grundsätze für die eigene Konzeption einer Religionstheorie formuliert (3).

Im Anschluss an diese einleitenden Abschnitte werden eigene Definitionen für das Verb „religiös leben“, das Adjektiv „religiös“ sowie für die substantivischen Begriffe „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ formuliert (4). In den folgenden Abschnitten werden dann zur Erläuterung dieser Definitionen das ihnen zugrundeliegende Konzept des Transzendierens erläutert (5), charakteristische Bausteine, Elemente und Aspekte der religiösen Wirklichkeit dargestellt (6) sowie das in ihnen formulierte Verständnis von Religionen (7), Religiosität (8) und Religionsgemeinschaften (9) entfaltet und somit ein theoretisches Modell der Religionen entworfen. Im Anschluss daran erfolgt eine in einigen kurzen Grundsätzen zusammengefasste religionstheoretische Erklärung von Transzendenz, von religiösem Verhalten, Erleben und Handeln, von Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften auf der Grundlage ihrer anthropologischen, kommunikativen, soziokulturellen und evolutiven Voraussetzungen (10).

Abschließend werden kurz die Konsequenzen dargestellt, die sich aus dieser Theorie der Religionen für die wissenschaftliche Erforschung der Religionen, für Theologien und religionskritische Ideologien, für die Religionspädagogik und für den interreligiösen Dialog ergeben (11).

## **1 Einleitung**

Das Wort „Theorie“ geht auf das griechische Wort *theōria* (*θεωρία*) „Anschauung, Betrachtung“ zurück. Theorien sind wissenschaftliche Betrachtungen eines Gegenstandes, die dazu dienen sollen, diesen Gegenstand erkennen, verstehen, beschreiben und erklären zu können. Da die Betrachtung eines Gegenstandes immer nur von einem bestimmten Standpunkt, dem Standpunkt des Betrachters, aus und in einem konkreten Kontext geschehen kann, werden

auch wissenschaftliche Theorien immer vom Standpunkt der betrachtenden Person, die diese Theorie entwickelt, und dem Kontext, in dem die Theorie entwickelt wird, beeinflusst. Der Kontext einer Theorie, der Standpunkt, von dem die Betrachtung des Gegenstandes vorgenommen wird, und das zugrundeliegende Vorverständnis des zu betrachtenden Gegenstandes bestimmen das erkenntnisleitende Interesse sowie die jeweilige Zielsetzung und Ausrichtung der Theorie.

Die folgenden Abschnitte sollen zu der hier vorgelegte Religionstheorie sowie den in ihr vorgenommen Definitionen, Erläuterungen und Erklärungen hinführen. Dazu werden zunächst Kontext (1.1) sowie Standpunkt, Zielsetzung und Konzeption (1.2) dieser Religionstheorie kurz beschrieben. Danach folgt eine sprachliche Annäherung an den Begriff „Religion“ und seine Entsprechungen in einigen religiösen Traditionen, an weitere, für die Theorie der Religionen relevante Begriffe wie „Glaube“, „Gott“, „das Heilige“ und „Transzendenz“ (1.3) sowie eine sachliche Annäherung an einige Phänomene, die im Allgemeinen als religiös angesehen werden, vorgenommen (1.4).

## **1.1 Religionstheorie im Kontext**

Der Kontext dieser Religionstheorie ist zunächst einmal durch die kulturelle, gesellschaftliche und politische Wirklichkeit im frühen 21. Jahrhundert gegeben, darüber hinaus gehören auch die Geschichte des Begriffs „Religion“, die theoretische Diskussion über Religion und Religionen in der Neuzeit sowie die Erforschung religiöser Phänomene in verschiedenen Wissenschaften zum geistesgeschichtlichen Kontext dieser Theorie.

### **1.1.1 Der kulturelle, gesellschaftliche und politische Kontext**

Der kulturelle, gesellschaftliche und politische Kontext einer Religionstheorie im frühen 21. Jahrhundert ist einerseits von den Traditionen der europäischen Moderne und andererseits von der sogenannten Postmoderne geprägt. Das Konzept der Postmoderne kann dabei teilweise als Gegenmodell zum Projekt der Moderne verstanden werden, teilweise aber auch als Fortsetzung und Ergänzung der Moderne.

Das vor allem in Europa entstandene Projekt der Moderne orientiert sich an dem Ideal des Fortschritts durch die universale Herrschaft der Vernunft in Wissenschaft, Technik, Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Aus dem Primat der Vernunft in der Moderne ergibt sich eine besondere Betonung der kognitiven Fähigkeiten der Menschen und ihrer Anwendung in den positiven Wissenschaften, die zu außerordentlichen Fortschritten in der Weltbeherrschung durch Naturwissenschaft und Technik geführt haben. In der technischen Umsetzung neuer Erkenntnisse sowie in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen äußert sich die Vorherrschaft der Vernunft dabei oft in einer ausgesprochenen Zweckrationalität. Im Bereich der theoretischen Erkenntnisse wird aus der Vorrangstellung der Vernunft oft ein universaler Wahrheitsanspruch der Wissenschaft abgeleitet. In der praktischen Anwendung der Vernunft in Politik und Ethik wird häufig eine universale Gültigkeit von Menschenrechten und Idealen wie Gleichheit, Freiheit, Geschwisterlichkeit und Demokratie postuliert. Diese Ideale werden in der Moderne im Namen des autonomen, vernünftigen Subjekts gegen äußere, insbesondere auch gegen religiöse Autoritäten vertreten. In Hinsicht auf die Religionen ist das Projekt der Moderne in der Regel mit der Vorstellung einer fortschreitenden Säkularisierung und Entzauberung der Welt verbunden, nach der sich andere Bereiche der Gesellschaft und Kultur von der Religion emanzipieren und institutionell von ihr lösen, die Religion im Leben der

Einzelnen und der Gesellschaft an Einfluss verlieren und schließlich zu einer reinen Privatsache werden müsse. Diese Entwicklungen werden häufig in einer großen Erzählung des vernunftgeleiteten Fortschritts in der Moderne zusammengefasst.

Die Vertreter der Postmoderne kritisieren viele Aspekte dieser Fortschrittserzählung und versuchen daher, sie zu dekonstruieren. Ihre Kritik richtet sich unter anderem gegen die große Erzählung der Moderne von einer allgemeinen, einheitlichen, von Vernunft geprägten Entwicklung, gegen die Vorstellung, es gäbe absolute, objektive, allgemeingültige Wahrheiten und Werte, gegen die einseitige Ausrichtung auf die Vernunft und die kognitiven Aspekte des Menschseins. Dagegen werden die Heterogenität und Pluralität menschlicher Gesellschaften und Kulturen, die Relativität aller kulturell geprägten Vorstellungen und Werte, die Kontextabhängigkeit und Körperlichkeit jeder menschlichen Erkenntnis sowie die affektiven Grundlagen menschlicher Erfahrung betont. Im Gegensatz zu Vorstellungen einer Säkularisierung und Entzauberung kann auch von einer postsäkularen Gesellschaft und einer Wiederverzauberung gesprochen werden. Das europäische Modell der Modernisierung wird nicht als einziger, alternativloser Weg, sondern höchstens als eine mögliche Gestalt der Moderne neben anderen Formen der Modernität oder der Postmodernität angesehen.

Auch wenn die postmoderne Kritik am Projekt der Moderne in vielerlei Hinsicht durchaus berechtigt ist, ist die Moderne dadurch keinesfalls einfach erledigt oder durch ein neues, postmodernes Modell abgelöst. Vielmehr bleiben auch im 21. Jahrhundert viele Aspekte des europäischen Projekts der Moderne nahezu uneingeschränkt wirksam und gewinnen teilweise noch an Einfluss. Die Erfolge der von einem wissenschaftlichen Realismus geprägten naturwissenschaftlichen Forschung und Technik setzen sich in den meisten Bereichen unvermindert fort und viele Entwicklungen verstärken sich sogar weiter. Dies führt zu einer beschleunigten Globalisierung von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und auch von vielen kulturellen Erscheinungen. Die traditionellen religiösen Institutionen verlieren vor allem in vielen Teilen Europas, aber auch in einigen anderen Teilen der Welt tatsächlich zunehmend an Bedeutung. In vielen Bereichen der Kultur und Gesellschaft dominiert heute nahezu weltweit ein säkulares, nichtreligiöses Modell des Denkens und Verhaltens. Diese Entwicklungen lassen sich auch von einem postmodernen Standpunkt nicht leugnen.

Auf der anderen Seite ist aber auch die Pluralisierung von Weltbildern, kulturellen Vorstellungen und ethischen Grundsätzen, die Wiederverzauberung der Welt durch vielfältige Formen der Spiritualität, der wachsende Einfluss einzelner religiöser Traditionen auf Politik und Gesellschaft in Teilen der Welt unübersehbar. Diese Entwicklungen widersprechen der universalen Gültigkeit einer allgemeinen, säkularisierten Vernunft. Durch Prozesse der Globalisierung, durch die zunehmenden Mobilität von Menschen, Waren und Ideen und durch die rasante Verbreitung neuer Medien der weltweiten Kommunikation kommt es zwar zu einer Ausbreitung von Ideen über die ganze Welt, was aber insgesamt nicht zu einer Vereinheitlichung, sondern zu einer zunehmenden Pluralisierung führt.

Auch die religiösen Traditionen verschwinden keinesfalls oder werden durch eine von Vernunft geprägte, wissenschaftliche Weltsicht verdrängt. Sie nehmen vielmehr neue Gestalten an, werden durch neue Medien der Kommunikation verbreitet und an deren Formate angepasst. Auf dem Gebiet der Religionen kommt es dadurch zu einer Pluralisierung, zu einer Vermehrung der Optionen für die einzelnen Menschen und zu einer Konkurrenz zwischen verschiedenen Anbietern auf dem globalisierten Markt der Religionen. Die verschiedenen

religiösen Optionen treten dabei neben die säkulare, naturalistische Option der Moderne. Auch wenn viele Menschen weiter an religiösen Traditionen partizipieren, die sie von ihren Vorfahren übernommen haben, ist Religion nicht mehr in der Weise selbstverständlich, wie sie es in vormodernen Gesellschaften sein konnte, sondern wird zu einer Möglichkeit oder Option. Die sich rasch entwickelnde und verändernde, globale Informations-, Medien- und Konsumgesellschaft bringt dabei auch neue Formen der Religiosität hervor. Neben die Privatisierung der Religion in der Moderne kann dabei durch die Aufhebung der Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in den sozialen Medien eine neue öffentliche und populäre Form der Religion treten, die sich deutlich von traditionellen Gestalten und Institutionen abhebt. Zu den neuen Formen der Religion in einer globalisierten Welt gehören aber auch vermehrt fundamentalistische Bewegungen, die sich in klarer Abgrenzung von den Idealen sowohl der Moderne als auch der Postmoderne auf die vermeintlich unverrückbaren Fundamente ihrer Tradition berufen wollen.

Eine Religionstheorie muss diesen Entwicklungen Rechnung tragen. Der Erfolg der modernen Wissenschaften und Technik kann sinnvollerweise weder geleugnet noch ignoriert werden. Eine Religionstheorie des 21. Jahrhunderts muss die modernen natur-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Methoden angemessen berücksichtigen und die Erkenntnisse, die mit diesen Methoden über Religionen gewonnen werden, zur Kenntnis nehmen. Sie muss aber auch die postmoderne Kritik an vermeintlich universal gültigen Erklärungen ernst nehmen und beachten, dass alle Beobachtungen und Erkenntnisse immer von einem verkörperten, kontextgebundenen Standpunkt aus gemacht werden. Sie muss einerseits den Aufstieg einer säkularen Option und den Bedeutungsverlust von religiösen Traditionen und Institutionen in einigen Regionen der Welt berücksichtigen. Sie muss aber andererseits auch neue Formen von Religiosität, neue religiöse Bewegungen sowie das Wiedererstarken der Bedeutung von Religionen in anderen Regionen wahrnehmen.

### 1.1.2 Der theoriegeschichtliche Kontext

Das aus dem Lateinischen stammende Wort „Religion“ wird in Europa seit der Aufklärung als Sammelbegriff für eine Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen, Erlebnisse, kultureller Traditionen und sozialer Strukturen, die in Bezug zu etwas stehen, das für diese Menschen besonders oder heilig ist, verwendet. Auch wenn die Universalität von „Religion“ durchaus mit einer gewissen Berechtigung in Zweifel gezogen werden, haben sich dieser Begriff und die mit ihm verbundenen Vorstellungen und Konzepte inzwischen weltweit verbreitet. Es scheint daher wenig sinnvoll und auch praktisch kaum möglich, auf den Religionsbegriff zu verzichten. Allerdings ist eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und Verwendung des Begriffs in verschiedenen Religionstheorien geboten. Schließlich gehören zum engeren geistesgeschichtlichen Kontext jeder neuen Religionstheorie alle früheren Theorien über Religion und Religionen, die Einfluss auf die Entwicklung dieser Theorie gehabt haben. Zur Dokumentation dieses theoriegeschichtlichen Kontextes meiner Religionstheorie, werde ich in Abschnitt 2 diejenigen Theorien über Religion, mit denen ich mich auseinandergesetzt habe, jeweils kurz skizzieren.

## 1.2 Standpunkt, Zielsetzung und Konzeption dieser Religionstheorie

Religionstheorie ist als betrachtendes Handeln wie jedes menschliche Handeln positioniert, kontextgebunden, verkörpert und von bestimmten Interessen geleitet. Wie alle Menschen in ihrem jeweiligen Verhalten, Erleben und Handeln von ihrer verkörperten Existenz mit

bestimmten physiologischen und psychischen Eigenschaften, ihrem geographischen, historischen, sozialen und kulturellen Kontext und der Situation, in der sie sich gerade befinden, geprägt sind, so gilt dies natürlich auch für die Subjekte religionstheoretischen Handelns. Diese Voraussetzungen beeinflussen den Standpunkt oder die wechselnden Standpunkte, von denen die Phänomene der religiösen Wirklichkeit betrachtet werden, die Ziele, die mit dieser Betrachtung verfolgt werden, sowie die Ausrichtung der Betrachtung. Die vorliegende Religionstheorie erfolgt in dem kulturellen und geistesgeschichtlichen Kontext der pluralen Gesellschaften Europas im 21. Jahrhundert und ist durch die Beschäftigung mit religiösen Phänomenen aus verschiedenen Zeiten, Kulturen und Regionen der Welt sowie durch die Auseinandersetzung mit ihrer Erforschung und Deutung in verschiedenen Wissenschaften, Philosophien und Theologien geprägt.

Auf der Grundlage einer ausführlichen Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theorien über Religion aus so vielfältigen Disziplinen wie Philosophie, Anthropologie, Soziologie, Theorie der rationalen Entscheidung, Psychologie, Neurowissenschaft, interdisziplinäre Wissenschaft der Kognition und der Affekte, Evolutionstheorie, Ökologie, Genetik, Theologie, Religionskritik, Religionsphänomenologie und Religionswissenschaft, die in Kapitel 2 dargestellt werden, wird in dieser Religionstheorie eine multiperspektivische Betrachtung der religiösen Wirklichkeit vorgenommen. Es wird also nicht nur ein einzelner, fester Standpunkt eingenommen, von dem religiöse Phänomene betrachtet werden, sondern eher eine Forschungsreise durch das Terrain der religiösen Wirklichkeit unternommen, auf der die religiösen Erscheinungen aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. Die Einheit dieser bewegten, multiperspektivischen Betrachtung von religiösem Verhalten, Erleben und Handeln von wechselnden Standpunkten wird dabei durch die durchgängige Zielsetzung und konzeptionelle Ausrichtung der Religionstheorie gewährleistet.

Das Ziel dieser Religionstheorie ist es, Phänomene, die als religiös angesehen werden können, aus weltanschaulich möglichst neutralen Blickwinkeln zu betrachten, zu deuten, zu verstehen und zu erklären. Eine völlige weltanschauliche Neutralität ist bei einer Betrachtung menschlicher, kultureller und sozialer Phänomene wie Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften grundsätzlich nicht möglich. Diese religionstheoretische Betrachtung soll aber zumindest keine eigene religiöse, theologische oder religionskritische Weltanschauung vertreten und religiöse Erscheinungen nach den Kriterien dieser Weltanschauung beurteilen oder bewerten. Die religiösen Phänomene verschiedener religiöser Traditionen sollen daher nicht von einem festen Standpunkt innerhalb einer bestimmten religiösen oder religionskritischen Tradition aus begutachtet werden, sondern aus verschiedenen Blickwinkeln ohne Wertung betrachtet und gedeutet werden. In diesem Sinne handelt es sich um eine nicht wertende Betrachtung der religiösen Wirklichkeit in ihrer Pluralität von vormodernen, modernen und postmodernen Gestalten.

Im Kontext einer pluralen Gesellschaft und einer von den Strömungen der Moderne und der Postmoderne geprägten Kultur scheint mir dafür ein Rahmenkonzept angemessen zu sein, das als naturalistisch bezeichnet werden kann. In der Moderne bilden ein naturalistisches Weltbild, positive Wissenschaften, technischer Fortschritt und säkulare Gesellschaft den dominierenden, häufig fraglos vorausgesetzten Hintergrund, vor dem alle theoretischen Diskurse stattfinden. Dies gilt selbst für postmoderne Diskurse, die eine eindimensionale Moderne kritisieren und ihr gegenüber für Offenheit, Pluralität und Relativität plädieren. Daher wird in dieser Religionstheorie die religiöse Wirklichkeit innerhalb eines naturalistischen Rahmens

betrachtet. Das heißt Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften werden als natürliche, kulturelle und soziale Erscheinungen betrachtet, die auf Formen des Verhaltens, Erlebens und Handelns von Menschen zurückgehen, die als religiös angesehen werden können. Der spezifisch religiöse Charakter dieses Verhaltens, Erlebens und Handelns wird dadurch bestimmt, dass Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie durch ihr Verhalten, Erleben und Handeln heiligen, und dadurch ihr Leben transformieren. Dieses Transzendieren ist für die Menschen eine natürlich gegebene Möglichkeit, die sich durch das kulturelle Schaffen religiöser Menschen verwirklicht, die dadurch kulturelle Zeichensysteme und soziale Interaktionsstrukturen der Religionen und Religionsgemeinschaften hervorbringen, tradieren sowie in und mit ihnen leben. Genauso ist aber auch die Religionskritik eine natürliche Möglichkeit für Menschen, die durch ihr kulturelles Schaffen religionskritische Weltanschauungen hervorbringen, überliefern und in ihrem Leben verwirklichen. Aus der Ausrichtung dieser Religionstheorie mit einem naturalistischen Rahmenkonzept ergibt sich also eine dezidierte Außenperspektive sowohl auf die religiöse Wirklichkeit als auch auf die Religionskritik. Diese Außenperspektive beinhaltet aber keine positive oder negative Wertung der zu betrachtenden religiösen Wirklichkeit.

### **1.3 Annäherungen an die Begriffe: Religion, Glaube, Gott, das Heilige und Transzendenz**

Das deutsche Wort „Religion“ und seine Entsprechungen in anderen europäischen Sprachen gehen auf das lateinische Wort *religiō* zurück, das ursprünglich einen Sachverhalt in der römischen Kultur bezeichnete. *Religiō* bedeutete für die Römer vor allem die „gewissenhafte Sorgfalt in der Beachtung von Vorzeichen und Vorschriften“<sup>1</sup> sowie die „richtige Durchführung von Kulthandlungen für die Götter“ (*cultus deorum*)<sup>2</sup>. Cicero leitete das Wort – wohl korrekt – von dem Verb *relegere* „wieder lesen“ im Sinne von „aufmerksam und gründlich beachten“ ab. Eine andere, weit verbreitete Ableitung von dem Verb *religare* „wieder anbinden“, „zurückbinden“ ist dagegen etymologisch nicht sehr plausibel. Sowohl in der römischen Religion als auch im westlichen Christentum konnte das Wort auch speziell die professionelle Gottesverehrung in Kultvereinen oder Orden bezeichnen. Im allgemeinen Sprachgebrauch setzte sich aber eine weitere Bedeutung durch, die den Glauben an und die Verehrung von Gott oder Göttern beinhaltet.

In der islamischen Tradition entspricht der arabische Begriff *dīn* in etwa unserem Begriff Religion. Er umfasst die gesamte islamische Lebensweise, alle Vorschriften, die Gott den Menschen auferlegt hat. Er kann daher je nach Kontext auch mit „Recht“ oder mit „Glaube“ übersetzt werden.<sup>3</sup> Im Hebräischen bedeutet das Wort *dīn* „Gesetz“ und „Recht“, für „Religion“ wird dagegen *dat* verwendet.

In den indischen Religionen ist der verbreitetste Begriff für Religion *dharma*. *Dharma* leitet sich von der Wurzel *dhr* „stützen“ ab. *Dharma* ist also eine „Stütze“, das, was die Gesellschaft und letztlich die ganze Welt stützt und aufrechterhält. Dieser Begriff bezeichnet neben Religion auch „Recht“ und „Moral“. Die Hindus gebrauchen für ihre eigene Religion die Bezeichnung

---

<sup>1</sup> Stichwort Religion in: Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 24. Auflage, Berlin 2002.

<sup>2</sup> Cicero, De natura deorum II, 28.

<sup>3</sup> Encyclopedia of Islam II, 301-304.

*sanātana* („ewiger“) *dharma*. Für Buddhisten ist der *Dharma* vor allem die buddhistische „Lehre“, die im Zentrum ihrer Religion steht.

Es gibt nicht in allen Sprachen und Kulturen einen spezifischen Begriff, der mehr oder weniger genau unserem Religionsbegriff entspricht. Daher ist in neuerer Zeit die Verwendung des Begriffs „Religion“ manchmal grundsätzlich kritisiert worden, da es sich bei „Religion“ um ein modernes, westliches Konstrukt handle, das in der Zeit des europäischen Kolonialismus auf andere Zeiten und Kulturen übertragen worden sei.<sup>4</sup> Allerdings ist zu beachten, dass das Fehlen eines spezifischen Begriffs nicht zwingend bedeutet, dass auch die Sache unbekannt oder nicht von anderen Phänomenen unterscheidbar und abgrenzbar ist. In den meisten Fällen herrscht zwischen der Mehrheit der Religionswissenschaftler und Laien, die das Wort benutzen, eine sehr weitgehende Übereinstimmung darüber, ob etwas Religion ist oder nicht, sodass der Begriff nicht grundsätzlich problematisch zu sein scheint, auch wenn seine Verwendung im Einzelfall kritisch hinterfragt werden muss.

In Hinsicht auf die Verwendung des Begriffs „Religion“ lassen sich die Verwendung als Subjekt in Sätzen nach dem Muster „Religion ist die Verehrung von Göttern“ und die Verwendung als Prädikat in Sätzen wie „Musik ist meine Religion“ unterscheiden. Auch in Bezug auf die wissenschaftlichen Versuche, den Begriff „Religion“ zu definieren, gibt es zwei Hauptansätze: formale und substanzielle Definitionen. Die formalen Definitionen gehen von einem formalen oder strukturellen Merkmal aus, über das sie Religionen definieren und von anderen Erscheinungen abgrenzen. Die formalen Definitionen lassen sich wiederum in funktionale Definitionen, die von einer Funktion ausgehen, die Religionen für das Individuum, die Gesellschaft oder die ganze Menschheit erfüllen, und nicht-funktionale Definitionen, die Religionen über ein formales, aber nicht-funktionales Kriterium wie den Glauben, einen spezifischen Symbolgebrauch oder das Transzendieren der immanenten Wirklichkeit definieren. Substanzielle Definitionen beziehen sich dagegen auf einen spezifischen Gegenstand der Religion, wie zum Beispiel Gott, Götter oder das Heilige. Funktionale und andere formal definierte Religionsbegriffe und die Verwendung des Begriffs „Religion“ als Prädikat sind tendenziell weiter und umfassen daher häufig auch Phänomene, die von vielen Menschen nicht als „Religion“ bezeichnet werden würden. Substanzielle Religionsdefinitionen und die Verwendung des Begriffs „Religion“ als Subjekt sind dagegen tendenziell enger und treffen in der Regel nicht auf alle religiösen Erscheinungen und Traditionen zu. So spielen beispielsweise im frühen Buddhismus Götter keine bedeutende Rolle, sodass der Buddhismus nach einigen substanziellen Definitionen gar keine Religion wäre. Substanzielle Definitionen bestimmen die Religion über ihren konkreten Gegenstand oder Inhalt und verwenden daher in der Regel einen expliziten Religionsbegriff, formale Definitionen dagegen häufig einen eher impliziten Religionsbegriff. Auch wenn die genannten Unterscheidungen grundsätzlich hilfreich sind, um zu klären, in welchem Sinne der Begriff „Religion“ gebraucht wird, enthalten viele Definitionen von Religion sowohl funktionale oder andere formale als auch substanzielle Elemente.

Bei der Vielfalt der unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs „Religion“ ist es außerdem wichtig, darauf zu achten, ob von „Religionen“ als kulturellen Systemen, von den sozialen Gemeinschaften, in denen diese Religionen praktiziert werden, oder von der menschlichen

---

<sup>4</sup> Siehe etwa Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions on Mankind*, 1962; Daniel Dubuisson: *The Western Construction of Religion : Myths, Knowledge, and Ideology*, 2007; Brent Nongbri: *Before Religion: A History of a Modern Concept*, 2013.



Fähigkeit oder Neigung, „Religion“ zu praktizieren, gesprochen wird. Im Sinne der Eindeutigkeit empfiehlt es sich, nur für die kulturellen Systeme den Begriff „Religion“ zu gebrauchen, die sozialen Gebilde „Religionsgemeinschaften“ zu nennen und die menschliche Veranlagung als „Religiosität“ zu bezeichnen.<sup>5</sup> Allerdings ist zu beachten, dass diese drei Aspekte zwar sachlich differenziert werden können, aber nicht völlig voneinander zu trennen sind: Religionen als kulturelle Zeichensysteme entstehen, entwickeln sich und gedeihen nur im Zusammenspiel von individueller Religiosität, also der menschlichen Fähigkeit, religiöse Erfahrungen zu machen, religiöse Gefühle und Vorstellungen zu entwickeln sowie religiöses Verhalten zu zeigen, und religiöser Gemeinschaften, in denen Menschen miteinander über religiöse Erfahrungen und Vorstellungen kommunizieren und gemeinsam religiöse Rituale durchführen.

Ein weiterer zentraler Begriff, der den Aspekt der menschlichen Einstellung in der Religion bezeichnet, ist der „Glaube“. Viele Erklärungs- und Definitionsversuche gehen davon aus, dass Religion im Wesentlichen als „Glaube an...“ zu bestimmen sei. Die zentrale Bedeutung des Glaubens für die Beziehung der Menschen zu Gott wird vor allem im (protestantischen) Christentum, aber auch in einigen anderen Religionen betont. Das Glaubensbekenntnis (*Crēdō*) beziehungsweise das Glaubenszeugnis (*Śahāda*) sind für Christentum und Islam so etwas wie ein Zugehörigkeitskriterium. Dies lässt sich aber keineswegs auf alle Religionen übertragen. So wird häufig betont, dass etwa im Judentum oder im Hinduismus das richtige Handeln (Orthopraxie) viel wichtiger sei als der richtige Glaube (Orthodoxie) – und dem würden sich sicher auch viele Christen und Muslime anschließen. Viele Buddhisten würden dagegen behaupten, dass es in ihrer Tradition überhaupt nicht um einen Glauben, sondern um die Erkenntnis einer Wahrheit geht. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass Glaube in den meisten Religionen eine zentrale Bedeutung hat. Dies gilt besonders, wenn der religiöse Sinn des Verbs „glauben (an jemanden oder etwas)“ deutlich von dem alltagssprachlichen Gebrauch im Sinne von „vermuten“ abgegrenzt wird.

Der Begriff „Glaube“ bezeichnet im religiösen Sinne nicht so sehr den Glauben, *dass* etwas so oder so ist oder *dass* etwas existiert, sondern den Glauben *an* jemanden oder etwas. „Glaube an“ bedeutet im Gegensatz zu „glauben, dass“ nicht „für wahr halten“ oder „vermuten“, sondern „vertrauen“, „sich ganz verlassen auf“. Dies lässt sich auch am Ursprung des Wortes „glauben“ erkennen, dass sich von einem germanischen Verb mit der Bedeutung „für lieb halten“ ableitet<sup>6</sup>. Sowohl das lateinische Verb *crēdere* als auch die entsprechende Wurzel im Sanskrit *śrad-√dhā* für „glauben“ gehen auf eine indoeuropäische Wendung „sein Herz setzen auf“ zurück<sup>7</sup>. Ganz ähnlich formuliert es Martin Luther in seiner Erläuterung des ersten Gebots im Großen Katechismus: „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“<sup>8</sup> Dabei stellt Martin Luther die enge Verbindung zwischen dem Glauben und seinem Gegenstand (Gott) heraus: „Denn die zwei gehören zu Haufe: Glauben und Gott.“<sup>9</sup> Während die Verwendung des Gottesbegriffs normalerweise auf theistische Religionen beschränkt ist, lässt sich die Bestimmung des Glaubens als einen persönlichen Akt, in dem man

---

<sup>5</sup> Vergleiche die Abgrenzung der Begriffe und ihre Definitionen in Abschnitt 4.

<sup>6</sup> <https://www.duden.de/rechtschreibung/glauben>, abgerufen 05.02.2021.

<sup>7</sup> Michiel De Vann, Credo, in: Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, 2008, 141-142.

<sup>8</sup> Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

<sup>9</sup> Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

sein Herz an etwas oder jemanden hängt, sich darauf oder auf ihn ganz verlässt und ihm ganz vertraut, von ihm vollkommen ergriffen ist, im Prinzip für alle Religionen verwenden.

Dieser religiöse „Glaube an“ jemanden oder etwas ist, wie einleitend festgestellt, grundsätzlich von dem Glauben, dass eine bestimmte Vermutung zutrifft, zu unterscheiden. Natürlich kann ein Mensch sein Herz auch an das Zutreffen einer Vermutung oder Theorie hängen, etwa an die Vorstellung, dass es einen allmächtigen Gott gebe, dieser die Welt in sieben Tagen geschaffen habe oder dass es ein Weiterleben nach dem Tod in dieser oder einer anderen Welt gebe, oder genauso gut auch an das Zutreffen der Vermutung, dass es keinen allmächtigen Gott gebe, dass die Welt durch einen zufälligen Urknall entstanden sei oder dass es nach dem Tod nichts gebe. Das, was dies dann zu einem religiösen (oder anti-religiösen) Glauben macht, ist aber nicht, dass es sich dabei um eine Vermutung handelt, sondern die Tatsache, dass jemand sein Herz an diese oder jene Vermutung hängt, also seine innere, emotionale Einstellung oder eine Haltung.

Während der Begriff Glaube die für viele Religionen charakteristische Einstellung des Menschen kennzeichnet, werden der Gegenstand der Religion, das Gegenüber des glaubenden Menschen häufig als „Gott“, „Götter“, „das Heilige“, „übernatürliche Wesen“ oder ähnlich bezeichnet. Wenn wir von der heutigen Verbreitung der Religionen ausgehen, spricht allein die riesige Anhängerzahl der beiden zahlenmäßig größten Religionen, Christentum und Islam, dafür, dass es in den Religionen der meisten Menschen um „Gott“ im Sinne der abrahamitischen, monotheistischen Traditionen geht. Da vermutlich auch die allermeisten Anhänger des Hinduismus, der zahlenmäßig drittgrößten Religion, sowie die Anhänger vieler weiterer, kleinerer Religionen in Gegenwart und Vergangenheit der Bestimmung von „Gott“ oder „Göttern und Göttinnen“ als dem zentralen Gegenüber der Menschen in der Religion zustimmen würden, trifft dies für die überwiegende Mehrheit der religiösen Menschen zu.

Allerdings würden zum Beispiel die meisten Buddhisten oder Anhänger chinesischer Traditionen wie Daoismus oder Konfuzianismus vermutlich erwidern, dass man den Göttern zwar eine gewisse Bedeutung zuerkennen könne, aber im Zentrum ihrer Religion doch ganz andere Dinge stünden: Die buddhistische Lehre der Vier Edlen Wahrheiten über das Leid und den Weg zur Beendigung des Leidens, das Dao oder die konfuzianischen Tugenden und Pflichten. Auch wenn sich bei diesen Traditionen durchaus darüber streiten lässt, ob es sich um Religionen oder Philosophien oder beides handelt, erscheint es doch nicht sinnvoll, sie von vorneherein auszuschließen, indem der Gegenstand der Religionen auf den Begriff „Gott“ festgelegt wird.

Um den Gegenstand der Religionen allgemeiner zu bestimmen, wird häufig der Begriff „das Heilige“ verwendet. „Heilig“ leitet sich von dem Wort „Heil“ ab, das den Zustand eines Wesens bezeichnet, in dem es ganz, gesund und heil ist. Alternativ zu „heilig“ wird auch das Fremdwort sakral (von lateinisch *sacer*) verwendet. Im religiösen Kontext steht das Heilige oder Sakrale als etwas, vor dem eine besondere Scheu und Ehrfurcht empfunden wird, im Gegensatz zum Alltäglichen oder Profanen. Für die Annäherung an das Heilige gelten häufig besondere Verbote (*tabu*), die es von den Gegenständen des Alltags abgrenzen. Viele sehen in der Begegnung mit dem Heiligen oder in der Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ das charakteristische Merkmal der Religionen. So hat Rudolf Otto das Heilige als den Gegenstand der Religion definiert, der ein Geheimnis darstellt, das sowohl anziehend (*mysterium fascinans*) als auch Furcht erregend ist (*mysterium tremendum*) ist. Mircea Eliade sah die

Religionsgeschichte als eine Geschichte der Manifestationen des Heiligen (Hierophanien) an. Auch der Religionssoziologe Émile Durkheim bestimmte Religion als Glaube und Handeln in Bezug auf „heilige Dinge“ (*choses sacrées*).<sup>10</sup> Der Bereich des Heiligen wird von vielen Religionswissenschaftlern als scharf von der Welt des Profanen oder des Alltäglichen abgegrenzter Raum angesehen. Andere sehen auch fließende Übergänge in einem Kontinuum von mehr oder weniger heiligen oder alltäglichen Dingen sowie die Möglichkeit, dass Dinge und Vorstellungen in vielen Kulturen und Religionen je nach Situation und Blickwinkel sowohl profan im Alltag verwendet werden als auch eine heilige Bedeutung haben können.

Als allgemeinerer Begriff, um das zu bezeichnen, was im Zentrum der Religionen steht, was in den meisten religiösen Traditionen ein einziger Gott oder eine Göttin, eine kleinere oder größere Zahl von persönlichen Göttinnen und Göttern, ein unpersönliches göttliches Wesen oder eine göttliche Kraft, das Heilige oder ein Konzept von Heiligkeit, eine besondere Lehre, Erkenntnis oder Ordnung sein kann, wird in der Religionstheorie häufig der Begriff „Transzendenz“ verwendet. Er stammt von dem lateinischen Verb *transcendere* ab, das „überschreiten“ bedeutet, und bezeichnet etwas, das unsere normale, alltägliche Erfahrung, insbesondere unsere sinnliche Wahrnehmung überschreitet. Der Gegenbegriff dazu ist die Immanenz, immanent ist also das, was „drinnen bleibt“ (vom lateinischen *immanere*), was in den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Faktischen gehört und sich mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchen lässt. Als Verb können wir „transzendieren“ für die Tätigkeiten von Menschen verwenden, mit denen sie sowohl sich selbst als empirisches und biologisches Wesen als auch die Welt des Faktischen, des Empirischen, des sinnlich Wahrnehmbaren, des Alltäglichen, des Profanen oder Säkularen „überschreiten“. Die Verwendung des Verbs „transzendieren“ hat dabei gegenüber dem Begriff „Transzendenz“ den Vorteil, dass deutlich wird, dass dieses Transzendieren immer ein aktiver Vorgang ist, durch den Menschen die Welt des Faktischen und des Selbst überschreiten, und kein eigener, jenseitiger Bereich des substanzial oder faktisch Seienden. In der Regel transzendieren Menschen die immanente Wirklichkeit in intersubjektiver und kommunikativer Interaktion.

#### **1.4 Annäherung an religiöse Phänomene**

Die zweite Form der Annäherung an Religionen nach der Annäherung an für das Verständnis von Religionen zentrale Begriffe ist die Annäherung an religiöse Erscheinungen, das heißt an Phänomene, die allgemein dem Bereich der Religionen zugerechnet werden. Zwei Bereiche dieser Erscheinungen sind im Zusammenhang mit den Begriffen, die sie bezeichnen, schon angesprochen worden: die besondere religiöse Einstellung der Menschen, die „Glaube“ genannt wird, und die Vorstellungen, die Menschen von einem Gegenüber oder einem Gegenstand in der Religion haben, der als Gott oder als Transzendenz bezeichnet werden kann. Dies sind wohl die beiden innersten Bereiche der religiösen Erscheinungen, für einen Außenstehenden treten sie häufig gar nicht als wahrnehmbare Gegenstände hervor, da man die Einstellung eines anderen Menschen und seine Vorstellungen von Gott oder einer anderen Form von Transzendenz ja nicht direkt wahrnehmen kann. Man kann sie allerdings unter Umständen indirekt wahrnehmen, etwa, wenn die religiösen Menschen davon erzählen oder

---

<sup>10</sup> Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917; Mircea Eliade: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, 1954; Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1911.

wenn an ihrem Verhalten erkennbar ist, wie sie in ihrem Leben, Denken und Fühlen von ihrer religiösen Einstellung und ihren religiösen Vorstellungen geprägt sind.

Neben der religiösen Einstellung und den religiösen Vorstellungen gibt es aber auch noch weitere religiöse Phänomene, in denen Religion sichtbar in Erscheinung tritt. Dazu gehören religiöse Handlungen, Erzählungen, Gebete, Hymnen und andere Texte, Gebäude und weitere heilige Orte, Feste und zeitliche Strukturen, besondere Kleidungsstücke und religiöse Gegenstände, Zeichen und Symbole, Verhalten nach bestimmten Regeln und Werten sowie gemeinschaftliche Strukturen innerhalb einer religiösen Gruppierung und die Beziehungen zu oder die Abgrenzung von Menschen außerhalb der jeweils eigenen Religionsgemeinschaft.

In den Religionen werden feste Zeichen und Symbole für die religiöse Kommunikation und das rituelle Handeln verwendet, das heißt Gegenstände, Handlungen und Gestalten, denen die religiösen Menschen eine bestimmte, für ihre Religion wichtige und spezifische Bedeutung zuerkennen.

Religionen umfassen besondere Formen des Redens. Dazu gehören zum Beispiel das Gebet, das ein Gespräch mit der transzendent gedachten Wirklichkeit und insbesondere eine Bitte als Ausdruck eines Wunsches darstellt, der Lobhymnus auf die herausragenden Eigenschaften und Taten dieses transzendenten Gegenübers (Gott, Göttin oder Götter), das Klagelied, in dem das eigene Schicksal vor einem solchen Gegenüber beklagt wird, Wundergeschichten, Ritualtexte, aber auch die großen religiösen Erzählungen wie Mythen, die Heils- oder auch Unheilsgeschichte der eigenen Gemeinschaft, Legenden und Evangelien. Die heiligen Texte einer Religion werden oft in einer Sammlung oder mehreren Sammlungen zusammengefasst. Manchmal ist in einer Religionsgemeinschaft durch einen Kanon genau festgelegt, welche Texte zur jeweiligen Heiligen Schrift oder auch zur Sammlung von mündlich überlieferten heiligen Texten dazugehören und welche nicht.

Zu Religionen gehören aber auch besondere Handlungen, die sich deutlich vom Alltagshandeln der Menschen abgrenzen lassen. Religiöse Menschen führen Rituale wie Opferhandlungen für Gott oder Götter, gemeinsame liturgische Handlungen, gemeinsame Fastenriten und Mahlzeiten, Rituale, die Lebensabschnitte voneinander abgrenzen (*rites de passage*), und große gemeinsame Feste durch.

Für die Durchführung der religiösen Rituale gibt es häufig besonders gestaltete Orte wie Opferaltäre im Freien, im Wohnhaus oder in einem eigens dafür errichteten Tempel. Die religiösen Gemeinschaftshandlungen werden oft in speziellen Gebäuden wie Kirchen, Moscheen oder Tempeln durchgeführt, einige religiöse Menschen leben abgetrennt vom Rest der Gesellschaft in Klöstern und klosterähnlichen Anlagen oder Einsiedeleien.

In vielen religiösen Traditionen sind Zeit und Raum durch die Religion geordnet. Es gibt besondere heilige Stätten wie heilige Berge, Flüsse, Bäume oder Städte, an denen Rituale durchgeführt werden, in deren Richtung gebetet wird, zu denen große oder kleine Pilgerfahrten unternommen werden. Es gibt Orte, die als Zentrum oder Nabel der (religiösen) Welt gelten und den Himmelsrichtungen oder anderen Aspekten der Geographie kann eine besondere religiöse Bedeutung zuerkannt werden. Wie der Raum kann in Religionen auch die Zeit durch eine heilige Zeitordnung strukturiert werden. Diese religiöse Strukturierung der Zeit kann zyklisch sein wie der Tagesablauf, die Struktur von Woche, Monat, Jahr und auch von längeren Zyklen. Sie kann aber auch linear im Sinne einer Heilsgeschichte sein. Besondere Zeiten

können als heilige Zeiten für bestimmte Rituale, als Feiertage und Feste in Abgrenzung vom Alltag hervorgehoben sein.

Die Religionsgemeinschaften weisen eine soziale Strukturierung nach innen und nach außen auf. So gibt es in vielen religiösen Traditionen eine Gliederung der Religionsgemeinschaft in mehrere Untergruppen mit jeweils unterschiedlichen Aufgaben, Pflichten und Rechten, teilweise mit einer deutlich abgestuften Hierarchie. Häufig können bestimmte Rituale nur durch religiöse Spezialisten wie Priester oder Schamanen, die durch ihr Amt oder ihr Charisma dafür qualifiziert sind, ausgeübt werden. Außerdem gibt es verschiedene Formen der Abgrenzung gegenüber anderen Menschen, die nicht derselben Kultur- und/oder Religionsgemeinschaft angehören.

Die Religionen regeln auch das Verhalten ihrer Mitglieder im Alltag, außerhalb der religiösen Rituale und Zeremonien. Für das Verhalten gelten jeweils bestimmte Regeln und Vorschriften, die zum Beispiel als Gebote Gottes verstanden werden. Die religiösen Traditionen umfassen spezifische ethische und moralische Werte und Normen, die das Leben ihrer Mitglieder bestimmen.

## **2 Theorien über Religionen und Ansätze zur Erforschung von Religionen**

Die wissenschaftliche Erforschung von Religionen kann auf verschiedenen theoretischen Grundlagen basieren und dementsprechend unterschiedliche Forschungsansätze verfolgen. Die Theorien über Religionen und methodischen Ansätze zu ihrer Erforschung lassen sich nach verschiedenen Kriterien klassifizieren.

Erstens kann zwischen einer „Religionswissenschaft von innen“, also von einem religiösen Standpunkt aus, die vor allem bei religionswissenschaftlichen Studien über die eigene Religion innerhalb der Theologie praktiziert wird, und einer „Religionswissenschaft von außen“, die tendenziell eher einen agnostischen oder manchmal auch einen explizit religionskritischen Standpunkt zu den theologischen Inhalten der erforschten Religionen einnimmt, unterschieden werden. Theologie bezeichnet wörtlich die „Lehre von Gott“ oder das „Reden von Gott“. Als wissenschaftliche Disziplin umfasst Theologie die Beschäftigung mit dem Gegenstand des Glaubens, also mit dem, woran religiöse Menschen ihr Herz hängen, aus der Sicht des jeweiligen Glaubens. Sie beinhaltet die kritische Auseinandersetzung „von innen“ mit religiösen Lehren und Überlieferungen sowie deren Darstellung in systematischer Form. Monoreligiöse Theologien haben dabei jeweils nur den Glauben einer einzigen religiösen Tradition zur Grundlage, also zum Beispiel eine christliche Theologie den christlichen Glauben, eine islamische Theologie den islamischen Glauben und eine Hindu-Theologie den hinduistischen Glauben. Oft orientieren sie sich sogar noch spezifischer am Glauben einer bestimmten Gruppe innerhalb einer Religion, stellen also beispielsweise nur die Lehre des calvinistisch-protestantischen Christentums, der wahhabitischen Bewegung im sunnitischen Islam oder der *Gauḍīya-Vaiṣṇava*-Schule im Hinduismus dar. Eine plurale Theologie der Religionen berücksichtigt dagegen zu allen theologischen Fragen möglichst mehrere verschiedene Positionen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen. „Religionswissenschaft von außen“ nimmt dagegen selbst keinen religiösen Standpunkt ein, sondern untersucht die Religionen aus der Außenperspektive. Im Zentrum des Interesses steht dabei nur selten der Gegenstand des Glaubens, sondern meistens das beobachtbare religiöse Verhalten.

Eine zweite Unterscheidung, die sich nur teilweise mit der ersten überschneidet, ist die Differenzierung zwischen Forschungsansätzen und Theorien, die Religionen selbst als Gegenstand in den Mittelpunkt stellen und somit als „Religionswissenschaft oder Religionstheorie im engeren Sinne“ bezeichnet werden können, und solchen bei denen Religionen in Hinsicht und in Bezug auf ein anderes Phänomen wie Psyche, Gesellschaft, Nervensystem, Kognition, Affekte, Umwelt oder Evolution betrachtet werden, sodass diese Ansätze als „Religionswissenschaft in weiterem Sinne“ betrachtet werden können. Streng genommen ist die Religionspsychologie eher ein Teilgebiet der Psychologie und nicht der Religionswissenschaft, ebenso die Religionssoziologie ein Teilgebiet der Soziologie und so weiter. Allerdings ist natürlich die interdisziplinäre und multiperspektivische Erforschung religiöser Phänomene sinnvoll, sodass „Religionswissenschaft im engeren Sinne“ auch die Ergebnisse der genannten Nachbarwissenschaften berücksichtigen sollte. Versuche, die menschliche Religiosität und das kulturelle Phänomen der Religion nicht nur verstehend zu beschreiben, sondern auch zu erklären, weisen in der Regel einen Bezug zu anderen Wirklichkeitsbereichen auf, die für die Erklärung von Religion und Religiosität herangezogen werden.

Drittens ist besonders bei den Ansätzen und Theorien der „Religionswissenschaft im weiteren Sinne“ zu unterscheiden, ob sie die Religionen als eigenes und selbständiges Phänomen betrachten oder versuchen, sie aus einem anderen Wirklichkeitsbereich kausal oder funktional abzuleiten im Sinne einer Behauptung, Religionen seien „nichts anderes als“ eine Folgeerscheinung oder eine Funktion der Psyche, der Gesellschaft, des Nervensystems, unserer kognitiven oder affektiven Fähigkeiten, der Umwelt oder der Evolution.

Bei den verschiedenen Ansätzen, Religion wissenschaftlich zu beschreiben, verstehen und zu erklären, ist viertens zu unterscheiden, ob sie eher von einer formalen oder strukturellen Definition der Religion mit Bezug auf die Formen und Strukturen des religiösen Handelns, Denkens und Empfindens der Menschen ausgehen oder von einer materialen oder substanziellen Definition, die sich auf den Gegenstand der Religion bezieht, ausgehen. Zu den formalen Definitionen gehören insbesondere funktionale Definition, die den Begriff „Religion“ über die Funktion bestimmen, die Religion für den Menschen oder die Gesellschaft hat.<sup>11</sup>

Die moderne Auseinandersetzung mit den Begriffen „Religion“ und „Religiosität“ und den Wirklichkeitsbereichen, die sie bezeichnen, beginnt mit den religionsphilosophischen Überlegungen in der Zeit der europäischen Aufklärung. Am Ende dieser Epoche kann Friedrich Schleiermacher als erster Vertreter einer Religionsbetrachtung „im engeren Sinne“ und „von innen“ gelten, die zugleich die Grundlage seines eigenen theologischen Ansatzes bildet. Die philosophisch-anthropologische Religionstheorie Ludwig Feuerbachs erklärt die Religion dagegen als verkehrtes Selbstbewusstsein des Menschen. Sie bildet daher das Modell einer Religionstheorie im „im weiteren Sinne“, die „von außen“ entworfen wurde und als Religionskritik auftritt.

Zu Beginn dieses Abschnitts (2.1) werden einige philosophische Religionstheorien der Aufklärung und des deutschen Idealismus vorgestellt. Danach folgt die Darstellung

---

<sup>11</sup>Seth D. Kunin: Religion. The Modern Theories, 2003; Robert A. Segal: Theories of Religion, in: John R. Hinnells: The Routledge Companion to the Study of Religion, 2005; Ivan Strenski: Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion, 2006; Ivan Strenski: Understanding Theories of Religion: An Introduction, 2. Aufl. 2015.

verschiedener Theorien und Forschungsansätze über Religionen mit einem klaren Bezug zu Nachbarwissenschaften, also aus der Religionswissenschaft oder Religionsbetrachtung „im weiteren Sinne“ (2.2-2.12). Schließlich werden diejenigen Ansätze, bei denen Religionen selbst im Zentrum der Betrachtung stehen, die also der Theologie, Religionskritik und Religionsphilosophie, der Religionsphänomenologie oder der Religionswissenschaft „im engeren Sinne“ zugerechnet werden können (2.13-2.16), behandelt.

## **2.1 Religionsphilosophische Theorien in der Aufklärung und im deutschen Idealismus**

In der Zeit der europäischen Aufklärung und des deutschen Idealismus stellen einige Philosophen aus der Perspektive einer nicht mehr an religiöse Vorgaben gebundenen Vernunft Überlegungen über das Wesen und die Funktion der Religion an. In der Regel betrachten sie die Religion dabei vor allem unter ethisch-moralischen oder rationalen Gesichtspunkten.

Ein früher Vertreter einer aufklärerischen Religionstheorie ist Jean-Jacques Rousseau. Es geht ihm in seinen Überlegungen zur Religion nicht um im eigentlichen Sinne religiöse oder theologische Fragen, sondern darum, was die Religion für die Gesellschaft leisten könne. Rousseau ist ein scharfer Kritiker der traditionellen Religion, die er als „Religion des Priesters“ (*religion du prêtre*) bezeichnet und für ein Herrschaftsgebilde hält, das auf unbeweisbaren und vernunftwidrigen Dogmen beruhe, durch seine Wahrheits- und Absolutheitsansprüche immer wieder zu Intoleranz und Fanatismus führe und die moralische Einheit der Volksgemeinschaft und des Staates untergrabe. Von dieser Priesterreligion unterscheidet er allerdings zwei andere Arten von Religion, die allgemeine „Religion des Menschen“ (*religion de l'homme*) und die „Religion des Bürgers“ (*religion du citoyen*) oder Zivilreligion (*religion civile*). Die „Religion des Menschen“ sei die universale innere Religion, die zwar die moralischen Pflichten stützen könne, aber durch ihre Innerlichkeit und ihre Ausrichtung auf das Überirdische den Menschen tendenziell von der Gesellschaft und dem Staat distanzieren. Die „Religion des Bürgers“ fördere dagegen die Ausbildung eines gemeinschaftlichen Willens und schaffe eine moralische Einheit von Volksgemeinschaft, Staat und Gesellschaft, indem sie das Vaterland und seine Gesetze als Schutzgott verehere. Eine solche Zivilreligion sei für das Gemeinwohl notwendig, da der Atheismus zu einer egoistischen Ausrichtung auf das eigene Wohl führe.<sup>12</sup>

David Humes Religionstheorie basiert auf der Vorstellung von einer „natürlichen Religion“, die der Vernunft entspreche und im Gegensatz zu den geschichtlichen Religionen stehe, die sich auf eine Offenbarung beriefen. Er war der Auffassung, dass die Vernunft aus der Ordnung der Welt auf einen allmächtigen und intelligenten Schöpfer schließen könne. Dagegen seien die existierenden, historischen Glaubensformen aus menschlichen Gefühlen wie Sorge, Furcht und Hoffnung entsprungen und versuchten, vermeintlich hinter den Naturerscheinungen wirkende Götter zu beeinflussen. Es gelte solche „falschen Religionen“, ihre Glaubensvorstellungen und ihren Aberglauben durch Vernunft zu überwinden und die Wahrheit der „natürlichen Religion“ nicht mit einer angeblichen Offenbarung, sondern durch die Vernunft zu begründen.<sup>13</sup>

Wie Hume unterscheidet auch Immanuel Kant zwischen „natürlicher“ und „offenbarter“ Religion, wie für Hume basiert auch für Kant die natürliche Religion auf Vernunft. Im Gegensatz zu Hume ist er aber nicht der Meinung, dass aus der Ordnung der Welt auf einen

---

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau: Du contrat social ou principes du droit politique, 1762.

<sup>13</sup> David Hume: Dialogues Concerning Natural Religion, 1779.

intelligenten Schöpfer geschlossen werden könne, die Existenz eines solchen Gottes sei mit den Mitteln der Vernunft unbeweisbar. Bei Kant dient die Idee eines höchsten Wesens auch nicht zur theoretischen Erklärung der Welt, sie ist ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, um dem moralischen Gesetz in uns Nachdruck zu verleihen. Religion ist für ihn daher im Wesentlichen „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Der vernunftgemäße Gottesdienst bestehe daher in der Erfüllung des moralischen Gesetzes in uns. Die Vernunftreligion wird damit praktisch gänzlich auf das Moralische beschränkt, andere Aspekte der religiösen Praxis und Erfahrung gelten als historisch zufällige und verzichtbare Elemente.<sup>14</sup>

Georg Friedrich Wilhelm Hegel versucht, die Idee des Absoluten als den vernünftigen Kern der Religion darzustellen. Seiner Auffassung nach beziehen sich die Religion und die Philosophie beide auf das absolute Wesen, das in der Religion auch als „Gott“ bezeichnet wird. Der Unterschied zwischen den beiden Zugängen zum Absoluten bestehe darin, dass die Religion subjektive Anschauungen und Gefühle vermittele, während die Philosophie objektive, vernünftige Begriffe und Konzepte hervorbringe. Hegel gesteht den menschlichen Gefühlen also eine gewisse Bedeutung für die Religion zu, im Gegensatz zu Schleiermacher möchte er die Religion aber nicht auf Gefühle reduzieren. Der Kern der Religion bestehe vielmehr in einem auch durch die Vernunft erkennbaren Absoluten. Im Gegensatz zu anderen Philosophen der Aufklärung spielen in Hegels Religionstheorie auch die historisch gewachsenen Religionen mit ihren Mythen, Kultbildern und Riten durchaus eine positive Rolle. Sie beruhen auf den geschichtlichen Offenbarungen des Absoluten in relativen, begrenzten Formen. Die Religionsgeschichte kann als eine dialektische Höherentwicklung dieser religiösen Formen zum Absoluten hin betrachtet werden. Hegel zielt darauf, eine „Religionswissenschaft“ zu begründen, die den vernünftigen Kern der geschichtlichen Religionen erweisen solle.<sup>15</sup>

## **2.2 Theorien über Religionen mit Bezug auf andere Wirklichkeitsbereiche: Überblick**

Diese Betrachtungen der Religionen gehen in der Regel von einem anderen Wirklichkeitsbereich oder Phänomen wie der Gesellschaft oder der Psyche aus und versuchen dann von diesem Wirklichkeitsbereich aus zu einer Erklärung der Religion oder der Religionen zu kommen. Manchmal geht dies so weit, dass Religion gänzlich aus diesem anderen Wirklichkeitsbereich abgeleitet und behauptet wird, sie sei „nichts als“ ebendieses andere Phänomen. Zu den bekanntesten Beispielen dafür gehören Feuerbachs anthropologische Erklärung, Religion sei (nichts als) eine Projektion des menschlichen Wesens, Freuds psychologische Erklärung, sie sei (nichts als) eine kollektive Zwangsneurose, eine Illusion oder Wunscherfüllung, sowie die soziologische Theorie von Marx, Religion sei (nichts als) das Opium des Volkes. Neuere Ansätze versuchen die Religion zum Beispiel aus evolutionären Anpassungen an eine sich verändernde Lebenswelt, aus neuronalen Vorgängen im Gehirn, unseren kognitiven oder affektiven geistigen Fähigkeiten oder aus dem Verfahren der rationalen Entscheidungsfindung abzuleiten. Im Folgenden wird zunächst Feuerbachs anthropologische Deutung der Religion erläutert, danach werden verschiedene Ansätze aus der Religionssoziologie, der Religionspsychologie, der Neurowissenschaft, Kognitions- und Affektwissenschaft der Religion, der Evolutionstheorie, der Religionsökologie und der Genetik dargestellt.

---

<sup>14</sup> Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793.

<sup>15</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 1833.



### **2.3 Ludwig Feuerbachs philosophisch-anthropologische Religionstheorie**

Feuerbachs philosophisch-anthropologische Theorie der Religion kann als Abschluss und als Überwindung der philosophisch-rationalistischen Religionstheorien der Aufklärung und des Idealismus gelten. Seine anthropologische Deutung und Kritik der Religion bildet zugleich die Grundlage für die soziologischen und psychologischen Religionstheorien sowie die Kritik der Religion von Marx und Freud. Ludwig Feuerbach studierte zunächst Theologie und dann bei Hegel Philosophie. Er wandte sich allerdings vom christlichen Glauben an Gott und Unsterblichkeit und später auch von Hegels idealistischen Vorstellung des Absoluten ab. Vernunft, Philosophie und Wissenschaft standen für ihn in scharfen Gegensatz zur Religion. Nach einer Phase der reinen Ablehnung der Religion entwickelte er schließlich eine kritische Theorie der Religion, in der er diese als menschliches Phänomen ernst nimmt und als bildhaften Ausdruck des menschlichen Wesens deutet. Feuerbach erklärt die religiösen Vorstellungen, insbesondere die Gottesvorstellungen, zu Produkten des unbegrenzten menschlichen Bewusstseins. Er leitet Gott und die Religion also vom Menschen, die Theologie von der Anthropologie ab. Er versteht die Religion als das indirekte Selbstbewusstsein des Menschen. Der Mensch könne sich seines eigenen potentiellen Wesens als wahrer und guter Mensch bewusstwerden, erkenne dann aber auch, dass er selbst als Individuum diesem Ideal nicht entspreche. Also denke er sich das ideale menschliche Wesen, all das, was er für wahr, richtig und gut halte, als ein Wesen außerhalb seiner selbst. Gott sei eine Reflexion oder Spiegelung des menschlichen Wesens. Die Religion spiegele oder reflektiere also das ideale menschliche Wesen auf ein anderes, höheres Wesen, das sie „Gott“ nenne. Nach Feuerbach entzweit sich der Mensch dadurch mit seinem eigenen Wesen, da er sich sein eigenes ideales Wesen als ein fremdes Wesen (Gott) gegenüberstellt. Ziel des Menschen solle es sein, diese Entzweiung zu überwinden und die Projektion menschlicher Ideale auf Gott rückgängig zu machen. Dann könne sich der Mensch an seinem eigenen, idealen Wesen orientieren und versuchen, dieses Wesen zu verwirklichen. Dadurch werde die Theologie, die für Feuerbach ja ohnehin nur eine an den Himmel projizierte Anthropologie ist, wieder zur Anthropologie. Die Aussagen der Religion über Gott sind für Feuerbach also nicht nur einfach Unsinn oder Aberglaube, sondern sie sind nach außen gewendete Aussagen über den Menschen, deren eigentlicher Sinn durch eine anthropologische Deutung aufgedeckt werden könne. Der eigentliche Inhalt des Gottesglaubens sei das Wesen des Menschen, sein Herz oder Gemüt, seine Empfindungen und Gefühle.<sup>16</sup>

### **2.4 Religionssoziologische Theorien**

Karl Marx entwirft seine Religionstheorie und Religionskritik auf der Grundlage von Feuerbachs Gedanken, dass Gott eine Projektion des Menschen sei. Er wendet diese Grundidee allerdings ins Ökonomische und Gesellschaftliche. Für Marx entsteht die Religion als notwendige Folge eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, in dem der Mensch entfremdet sei. Der Mensch bedürfe im Zustand der Entfremdung eines illusorischen Glücks, das ihm die Religion biete. Die Religion sei das „Opium des Volkes“, das heißt einerseits lindere sie als Schmerzmittel den Schmerz des entfremdeten Menschen, andererseits trübe sie sein Bewusstsein und hindere ihn so an der Veränderung der realen gesellschaftlichen Missstände.

---

<sup>16</sup> Ludwig Feuerbach [anonym veröffentlicht]: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers: nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, 1830; Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums 1841; Ludwig Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851.

Ziel sei dagegen die Aufhebung dieser Missstände durch eine Revolution, so dass die Religion als illusionäres Glück nicht mehr nötig sei.<sup>17</sup>

Ausgehend von einer Studie über den Totemismus als angeblich elementarster Form des religiösen Lebens versteht Émile Durkheim die Religion vor allem als soziales Phänomen. Für Durkheim trägt die Religion als solidarisches System von Glaubensüberzeugungen und Praktiken einer Gemeinschaft vor allem zur Stabilisierung und Festigung der Gesellschaft (*société*) und ihrer Strukturen bei, indem die Interessen der Gesellschaft zu „heiligen Dingen“ (*choses sacrées*) verdichtet werden. Die Vorstellung von der Heiligkeit ist für ihn in allen Religionen vorhanden, wohingegen die Ideen der Übernatürlichkeit und der Göttlichkeit nur für einige Religionen zuträfen. Für Durkheim ist die Religion im Gegensatz zur Magie untrennbar mit der Idee einer religiösen Gemeinschaft verbunden, die er „Kirche“ (*église*) nennt: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene, Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ In gemeinschaftlichen Ritualen würden Menschen kollektive Erfahrungen der Ekstase machen, eine kollektive Aufwallung (*effervescence*) erleben. Durch dieses Erlebnis, dem kein objektiv realer Gegenstand entsprechen müsse, brächten die Menschen das Heilige als religiöses Symbol hervor. Dieses Heilige sei nichts anderes als ein symbolischer Ausdruck der Gesellschaft, ihrer Ordnung und ihrer Normen, sodass die Gesellschaft in der Religion letztendlich sich selbst sakralisiere. Durkheim bestimmt Religion also vor allem über ihre Funktion für die Gemeinschaft. Die Religion diene in erster Linie zur Integration und Stabilisierung der Gemeinschaft. Zugleich stabilisiere sie aber indirekt auch den einzelnen Menschen.<sup>18</sup>

Ebenfalls aus religionssoziologischer Perspektive betrachtet Max Weber die Religion als ein dauerhaftes, gesellschaftliches System, das über hauptberufliche Amtsträger, eine strukturierte Organisation und geregelte Lehren verfüge. Die Religion entwickle ethische Fundamente für das Zusammenleben und versuche damit, Einfluss auf die Gesamtgesellschaft zu nehmen. Für Weber sind Religionen als ein gemeinschaftliches Handeln beschreibbar, das subjektiv durchaus rational sein könne. Sie seien grundsätzlich diesseitig ausgerichtet und wie jedes gemeinschaftliche Handeln vor allem durch drei Triebkräfte bestimmt, nämlich ökonomische Interessen, soziale Macht- und Prestigeinteressen sowie sexuelle Bedürfnisse. Das besondere Unterscheidungsmerkmal der Religion gegenüber anderen Formen des sozialen Handelns ist für Weber der Bezug auf „außeralltägliche Kräfte“, die einem Ding oder einer Person entweder von Natur aus zukämen oder durch bestimmte Techniken wie Askese hervorgebracht werden könnten. Weber verwendet für diese außeralltäglichen Kräfte den Begriff „Charisma“. Religion und Kultus versuchten, Götter durch Verehrung zu beeinflussen, während Zauberei und Magie einen magischen Zwang auf Dämonen ausübten.<sup>19</sup>

Die Religionssoziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann verstehen die Religion als einen Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit. Die Menschen erschaffen nach Berger und Luckmann als kulturelle Wesen durch gemeinschaftliches Handeln in der Kommunikation ihre Welt, den Kosmos, in dem sie leben. Dieser Kosmos müsse immer wieder

---

<sup>17</sup> Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1843; Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1844.

<sup>18</sup> Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912

<sup>19</sup> Max Weber: Die Entstehung der Religionen, 1922; Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1922.

durch intersubjektive Kommunikation subjektiv plausibel gemacht, aufrechterhalten und somit gegen das Chaos verteidigt werden. Die Religion erschaffe einen Heiligen, Ehrfurcht gebietenden Kosmos, der den Menschen einschlieÙe und ihn zugleich transzendiere. Dieser Heilige Kosmos gebe der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit Plausibilität und Beständigkeit und schütze sie so vor dem Chaos.<sup>20</sup> Obwohl Berger und Luckmann gemeinsam ein Werk zur Wissenssoziologie geschrieben haben, die für beide den Hintergrund ihrer Religionstheorien bildet, sodass sie beide von sehr ähnlichen religionssoziologischen Ansätzen ausgehen und beide im Laufe der Zeit zu scharfen Kritikern der Säkularisierungstheorie wurden, unterscheiden sich ihre doch Religionstheorien deutlich.

Peter L. Berger arbeitet mit einem substanziellen Religionsbegriff, da er einen Bezug zum Übernatürlichen, Heiligen oder Transzendenten als wesentlich für die Bestimmung der Religion ansieht. Er sieht dabei Religion als eine menschliche, gesellschaftliche Tätigkeit an, die dazu diene, einen heiligen Kosmos zu errichten. Dadurch würden Menschen ihrem Leben eine umfassende, kosmische Ordnung geben und ihm auf diese Weise Sinn verleihen. Dazu sei der Bezug auf das Heilige, das die Erfahrungen des Alltagslebens durchbreche, nötig. Religion sei daher die aktive Bezugnahme auf dieses substanziell bestimmte Heilige. Berger untersuchte unter anderem die Veränderungen, die sich für die Situation der Religionen in pluralistischen Gesellschaften ergeben. Da unter den Bedingungen des Pluralismus keine Religion mehr als selbstverständlich gelten könne, sei der Mensch in pluralistischen Gesellschaften geradezu zur Häresie, zur bewussten Entscheidung für die eine oder andere Religion gezwungen. Während Berger zunächst die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft als notwendige Folge der Pluralisierung selbstverständlich voraussetzte, beobachtete er später eine gegenläufige Bewegung der Desäkularisierung, der Rückkehr religiöser Phänomene und Vorstellungen, wenn auch teils in neuen Gestalten. Die Moderne führe damit nicht notwendigerweise zu einer Säkularisierung, sondern vor allem zu einer Pluralität von verschiedenen religiösen Traditionen innerhalb einer Gesellschaft sowie zur Pluralität von religiösen und säkularen Optionen.<sup>21</sup>

Thomas Luckmann verfolgt wie Berger einen wissenssoziologischen Ansatz, nach dem Religionen ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit sind. Im Gegensatz zu Berger verwendet er aber einen dezidiert formalen Religionsbegriff. Er sieht nicht nur explizite Bezüge auf das Heilige in kirchlichen Institutionen als Religion an, sondern betrachtet all die vielfältigen kulturellen Erscheinungen, in denen Menschen ihre unmittelbare, biologische Natur überschreiten (transzendieren) und dadurch zu in der gesellschaftlichen Ordnung handelnden Subjekten werden, als Ausformungen von Religion. Er nennt dieses Transzendieren der biologischen Natur in kirchlich nicht organisierten, privaten Formen „unsichtbare Religion“. Ein solches Transzendieren finde schon im Alltag statt, wenn wir in Erinnerung und zukunftsgerichtetem Handeln unsere unmittelbaren Wahrnehmungen überschreiten (kleine Transzendenz) oder wenn wir in der Kommunikation die Intentionen

---

<sup>20</sup> Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966; Peter L. Berger: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967; Thomas Luckmann: *Invisible Religion*, 1967.

<sup>21</sup> Peter L. Berger: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967; Peter L. Berger: *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, 1969; Peter L. Berger: *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2 (Jun., 1974), pp. 125-133; Peter L. Berger: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, 1979; Peter L. Berger: *The Many Altars of Modernity: Towards a Paradigm of Religion in a Pluraistic Age*, 2014.

anderer Menschen erschließen (mittlere Transzendenz). Religion sei dagegen auf eine bestimmte, häufig von Angst oder Ekstase begleitete, Form der Erfahrung eines außeralltäglichen Überschreitens (große Transzendenz) bezogen, die sich im Traum und in anderen Situationen, die unser Alltagsleben überschreiten, ereigne. Dieses Transzendieren der biologischen Natur führe zur Konstruktion einer objektiven Weltansicht, in der die Inhalte dieser Erfahrungen sowie ihre subjektive oder intersubjektive Deutung objektiviert würden. Eine solche Weltansicht bilde ein symbolisches Universum, ein Sinnsystem, das zwar auf subjektive Handlungen zurückgehe, in seiner objektivierten Form aber nicht nur den jeweiligen Produzenten selbst, sondern auch anderen Menschen zur sinnhaften Deutung ihrer Erfahrungen und damit zur Konstruktion von Bedeutung in ihren individuellen Relevanzsystemen zur Verfügung stehe. Die rein subjektiven Erfahrungen eines biologischen Organismus seien für sich betrachtet frei von jedem Sinn. Erst durch die Deutung in einem objektiven Sinnsystem und die Einordnung in ein symbolisches Universum, in eine bestimmte Weltansicht würden sie für das Subjekt Bedeutung, Sinn und Relevanz erhalten. Die Deutungsschemata einer bestimmten Weltansicht oder eines symbolischen Universums könnten ihrerseits als sedimentierte Erfahrungen von Subjekten verstanden werden. Die subjektiven Erfahrungen, die objektiven Deutungsschemata und der in der Deutung von Erfahrungen produzierte Sinn stünden daher in einem dynamischen Wechselspiel. Die anthropologische Grundlage für diesen Prozess sei die Ablösung des menschlichen Bewusstseins vom unmittelbaren, durch das Zusammenspiel von Umwelt, Instinkten und Lernen determinierten Erleben eines Organismus. Durch diese Ablösung gewinne das Subjekt die für die Konstruktion von Sinn nötige Distanz zum direkten Erleben. Die Distanzierung vom Strom der eigenen Erfahrungen geschehe in den Transzendierungen, insbesondere in der Anteilnahme an den Erfahrungen von Mitmenschen in Face-to-Face-Situationen. Dabei würden die subjektiven Prozesse beider Partner synchronisiert, sodass es zu gemeinsamen Erfahrungen kommen könne, die dann in der intersubjektiven Kommunikation objektiviert und gedeutet würden. Während grundsätzlich die gesamte Weltansicht als sinnhaftes Relevanzsystem eine religiöse Funktion habe, könne innerhalb dieser Weltansicht durchaus ein besonderer Bereich als Heiliger Kosmos hervorgehoben sein. Dieser Heilige Kosmos könne dann symbolisch die Hierarchie von Bedeutungen innerhalb einer solchen Weltansicht repräsentieren und die gesamte Weltansicht begründen, sodass er eine besondere religiöse Bedeutung erlange. Im religiösen Bewusstsein des einzelnen Menschen stelle dieser Heilige Kosmos die letzten Relevanzen und die alles überragenden Motive für das Individuum dar. In der Regel würden Weltansicht und heiliger Kosmos vom Individuum nicht völlig neu geschaffen, sondern weitgehend aus dem gesellschaftlich-kulturellen Umfeld des Individuums übernommen und während der Sozialisation von ihm verinnerlicht. Während in einer phänomenologischen Betrachtung der allgemeinen, anthropologischen Grundlagen die Erfahrungen und das Handeln der Subjekte Priorität hätten und die Weltansicht deren sekundäre Objektivierung darstelle, sei in der konkreten, historischen Realität diese objektivierte Weltansicht den Subjekten immer schon vorgegeben und sei daher das primär Gegebene, das sekundär in das individuelle Relevanzsystem eingegliedert werde. Zu den kommunikativen Handlungen, in denen objektive Weltansichten, Sinnsysteme und Relevanzstrukturen geschaffen werden gehören Symbole, mythische Erzählungen und Rituale. Im Gegensatz zu reinen Anzeichen, die auf einen Sachverhalt hinweisen wie Rauch auf Feuer, und Zeichen, die auf das Bewusstsein eines anderen Menschen verweisen, bezögen sich religiöse Symbole auf eine außeralltägliche Wirklichkeit, die grundsätzlich nicht unmittelbar erfahren werden könne. Religiöse Rituale

seien als symbolische Handlungen gewissermaßen der Handlungsmodus der Symbole, sie richteten sich an diese außeralltägliche Wirklichkeit und stützten die Weltansicht durch repräsentative Vergegenwärtigung. Religiöse Mythen bildeten die sprachliche Artikulation und Begründung der jeweiligen Weltansicht. Religiöse Symbole, Rituale und Mythen würden sich von den Zeichen, Handlungen und Erzählungen des Alltags dadurch unterscheiden, dass sie direkt auf den Heiligen Kosmos bezogen seien. Ohne diesen Bezug auf den Heiligen Kosmos würden sie dagegen sinnlos erscheinen. Innerhalb einer Gesellschaft könne die religiöse Weltansicht allen Menschen gleichermaßen zugänglich sein, dies sei insbesondere bei kleineren, traditionellen Gesellschaften häufig der Fall. Ähnlich wie aus der Gesamtheit der Weltansicht ein besonderer Heiliger Kosmos herausgehoben werden könne, könne aber auch aus der Gesellschaft ein spezifisch religiöser Bereich ausgegliedert werden, sodass es zu einer Institutionalisierung des Religiösen in der Gesellschaft und damit zu einer Trennung von religiösen Spezialisten und Laien komme. Genauso wie Berger versucht auch Thomas Luckmann mit seiner Theorie der Religion eine Alternative zu der in den 1960er Jahren in der Soziologie weit verbreiteten Säkularisierungsthese zu geben. Er kritisiert, dass die Anhänger der Säkularisierungstheorie die Religion nur in ihren kirchlich organisierten, sichtbaren Formen erkennen und daher aus dem Rückgang der Kirchenmitgliedschaft auf ein Verschwinden der Religion schließen. Die soziale Grundform der Religion sei die in einem Heiligen Kosmos begründete Weltansicht, diese sei eine anthropologische Konstante und daher

2223

Hubert Knoblauch führt in gewisser Hinsicht den Ansatz von Luckmann fort, allerdings steht bei ihm nicht die Theorie einer privaten, unsichtbaren Religion im Zentrum, sondern die Popularisierung der Religion in alten und neuen Formen, die durchaus auch sichtbar und öffentlich sein können. Da durch Massenmedien, das Internet und soziale Netzwerke die Grenze zwischen privat und öffentlich weitgehend aufgelöst werde, werde die von Luckmann untersuchte private, unsichtbare Religion am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts wieder vermehrt öffentlich und sichtbar. Knoblauch nennt dieses Phänomen „populäre Religion“. Den Kern seiner Religionstheorie bildet dabei ein an Luckmann angelehnter anthropologisch-phänomenologischer Transzendenz-Begriff. Er betont, dass es sich beim Transzendieren um einen Vorgang der intersubjektiven Kommunikation handle und nicht um einen abgegrenzten sakralen Bereich oder eine spezifisch religiöse Sinnprovinz. Vielmehr sei Transzendenz gerade kein binärer, der Immanenz entgegengesetzter Begriff und das Transzendieren gerade keine Grenzziehung zwischen einem sakralen und einem profanen Bereich, sondern eine Grenzüberschreitung durch soziale Interaktion. Knoblauch untersucht verschiedene Formen der modernen Religiosität, Spiritualität und Transzendenzenerfahrungen, die sich in der populären Kultur zeigen würden. Das Spektrum der von ihm analysierten Erscheinungen geht vom Fundamentalismus über Esoterik und Okkultismus bis hin zur Präsenz religiöser Personen und Themen in den Medien. Auffällig sei, dass Religion nicht mehr einen klar abgegrenzten Bereich der Kultur bilde, sondern religiöse Themen in allen Kulturbereichen vorkämen. Der Umgang mit religiösen Themen sei durch eine doppelte Subjektivierung gekennzeichnet. Zum einen würden neue Formen der Kommunikation wie die

---

<sup>23</sup> Thomas Luckmann: *Invisible Religion*, 1967, deutsch: *Die unsichtbare Religion*, 1991; Thomas Luckmann: *Säkularisierung - ein moderner Mythos*, in: *Lebenswelt und Gesellschaft, Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, 1980.

Massenmedien, das Internet und soziale Medien verstärkt das einzelne Subjekt weitgehend unabhängig von sozialen Bindungen ansprechen. Zum anderen würden die Vielzahl der religiösen Angebote, aus denen sich die einzelnen Subjekte bestimmte Produkte auswählen könnten, zu einem religiösen Marktmodell führen, in dem die Menschen zu vereinzelt Konsumenten dieser Angebote würden. Sowohl der religiöse Markt als auch die neuen Formen der Kommunikation seien ganz auf die religiösen Subjekte als Individuen ausgerichtet. Zugleich komme es in den modernen Medien zu einem Durchbrechen der Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem, sodass die Privatsphäre weitgehend aufgelöst werde. Der ehemals private Bereich werde zunehmend öffentlich, damit könnten religiöse Aspekte, die zuvor der Privatsphäre angehört hätten, Teil der populären Religion werden. Die Subjektivierung der Religion sei mit einer verstärkten Betonung der religiösen Erfahrung verbunden. Eine besondere Bedeutung für die modernen Subjekte hätten die Authentizität und die Subjektivität der religiösen oder spirituellen Erfahrungen. Es komme also zu einer Spiritualisierung des religiösen Bereichs. Dabei würden von vielen Menschen insbesondere ekstatische Erfahrungen gesucht, die etwa in der sportlichen Betätigung, beim Tanzen, durch Meditation oder in der Sexualität gemacht werden könnten, sodass sich geradezu eine Kultur der Ekstase entwickelt habe. Für Knoblauch sind all diese Erscheinungen moderner Religiosität insgesamt durch eine Aufwertung des Subjekts und der individuellen Sinnsuche gekennzeichnet.<sup>24</sup>

Niklas Luhmann betrachtet die Religion als ein gesellschaftliches System, das den Menschen hilft, sich in seiner höchst komplexen Umwelt zu orientieren. Da es in der Umwelt der menschlichen Gesellschaft viele Ereignisse gebe, die kontingent, also weder notwendig noch unmöglich seien, sei es eine der größten Herausforderungen für den Menschen, sich in dieser Komplexität seiner Umgebung zu orientieren. Die Religion reduziere die Komplexität der Umwelt und der Handlungsmöglichkeiten des Menschen in der Welt und biete so einen deutlichen Selektionsvorteil. Die Religion sei zwar für den einzelnen Menschen durchaus entbehrlich, nicht aber für die Gesellschaft als kommunikatives System. Der besondere kommunikative Code der Religion, der sie von anderen gesellschaftlichen Systemen unterscheide, sei die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Dabei könne das Transzendente zwar prinzipiell nur in der Immanenz erfahren werden, die Religion betrachte aber das Immanente immer aus der Perspektive der Transzendenz. Aus dieser Perspektive werde allen Erfahrungen in der Immanenz, sowohl den positiven als auch den negativen, ein positiver Sinn zugeordnet. Damit werde die Kontingenz der immanenten Wirklichkeit überwunden, indem sie auf die Transzendenz zurückgeführt werde. Was in der immanenten Wirklichkeit grundlos, zufällig und unerklärbar erscheine, werde mit Bezug auf die Transzendenz begründet, als notwendig interpretiert und erklärt. Der immanenten Kontingenz verliere somit ihre bedrohliche Sinnlosigkeit und erhalte einen transzendenten Sinn.<sup>25</sup>

Wie Niklas Luhmann erklärt auch Hermann Lübbe die Religion als eine Form des Umgangs mit Kontingenz. Kontingenz ist für Lübbe aber vor allem die existenzielle Kontingenz, das heißt die Tatsache unserer nicht selbst-bestimmten Geburt oder die Begegnung mit Geschehnissen wie Tod oder Unglück, die nicht notwendig, aber möglich und daher vom Menschen nicht vollständig kontrollierbar sind. Diese Kontingenzen unseres Daseins seien nicht in einen Handlungssinn integrierbar, da wir keine Macht über sie haben. Religion könne diese Kontingenzen nicht wirklich aufheben oder überwinden, sei aber eine Form mit ihnen

---

<sup>24</sup> Hubert Knoblauch: Religionssoziologie, 1999; Hubert Knoblauch: Populäre Religion, 2009.

<sup>25</sup> Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 2000.

umzugehen, also eine Form der Kontingenzbewältigung. Durch die religiöse Praxis werde die Kontingenz unseres Daseins in einer Weise bewältigt, durch die sie in ein sinnhaftes Handeln integriert werden könne.<sup>26</sup>

Ulrich Oevermann entwickelte ein Modell religiöser Strukturen als zeichenhaft repräsentierende Lebenspraxis. Die religiösen Strukturen dienen nach Oevermann der Bewährung des Menschen angesichts des Bewusstseins der eigenen Endlichkeit. Der Mensch müsse aufgrund dieses Bewusstseins in seiner Lebenspraxis einerseits beständig Entscheidungen treffen, andererseits fühle er sich verpflichtet, diese Entscheidungen vernünftig zu begründen, um die eigene Lebenspraxis als sinnhaft zu erfahren. In dieser Kombination von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung müsse sich das endliche Individuum in seiner Lebenspraxis beständig bewähren. Besonders deutlich werde diese Bewährungsdynamik in Krisensituationen und vor allem angesichts des Todes, grundsätzlich stelle sich das Bewährungsproblem aber in jedem Moment des endlichen Lebens. Religiosität sei die Form der Lebenspraxis, durch die sich das Individuum im Bewusstsein seiner Endlichkeit in dieser Lebenskrise bewähre. Dazu bedürfe es eines Bewährungsmythos, der die Sinnfragen für die konkrete Lebenspraxis verbindlich beantworte und für das Individuum über eine suggestive Evidenz verfüge. Da die Aufgabe der Bewährung in der Lebenspraxis allen Menschen gestellt sei, seien auch die religiösen Strukturen, die diese Aufgabe bewältigen sollen, universell. Die jeweilige inhaltliche Füllung dieser Strukturen, durch die eine solche Bewährung geleistet werde, seien dagegen kulturell bestimmt und variabel. Neben religiösen Bewährungsfragen könnten prinzipiell auch säkulare Mythen diese Funktion erfüllen.<sup>27</sup>

Für Franz-Xaver Kaufmann erfüllt Religion für Menschen und Gesellschaften nicht nur eine einzige, sondern mehrere Funktionen. Er nennt sechs grundlegende Problembereiche, in denen Religion zur Problembewältigung bedeutsam sei. Religion könne durch Affektbindung und Angstbewältigung zur Identitätsstiftung des Individuums beitragen. In außeralltäglichen Situationen könne sie durch Rituale, Magie oder Moral das Handeln der Menschen führen und strukturieren, sodass sie ihnen Orientierung biete. Sie könne sowohl Individuen als auch Gemeinschaften bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen helfen, indem sie Deutungsmuster anbiete. Sie könne die Bildung von Gemeinschaften und die Vergesellschaftung legitimieren. Sie könne die Sinnlosigkeit der Welt überwinden, indem sie einen einheitlichen Deutungshorizont biete, der das Chaos in einen sinnhaften Kosmos überführe. Schließlich könne sie zur Weltdistanzierung beitragen und somit Kritik am gegenwärtigen Gesellschaftszustand ermöglichen. Da Religion nicht immer alle diese Funktionen erfülle und auch andere gesellschaftliche Instanzen diese Funktionen erfüllen

---

<sup>26</sup> Hermann Lübke: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, 1998, in: Gerhart von Gravenitz, Odo Marquard (Hrsg.): Kontingenz, S. 35–47.

<sup>27</sup> Ulrich Oevermann: Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, 1995, in: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, S. 27–102; ders.: Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte. Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis, 2001, in: Schweidler, W. (Hrsg.). Wiedergeburt und kulturelles Erbe, S. 289–338; ders.: Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins, 2003, in: Chr. Gärtner, D. Pollack, M. Wohlrab-Sahr: Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen: Leske + Budrich, S. 339–387.

könnten, sei eine klare der Religion von anderen Institutionen nicht mehr möglich und der Zuständigkeitsbereich der Religion zunehmend diffus.<sup>28</sup>

Im Rahmen ihres Versuchs, das Verhältnis von Religion und Globalisierung zu bestimmen, definieren Paul James und Peter Mandaville Religion als „ein relativ abgegrenztes System von Glaubensüberzeugungen, Symbolen and Praktiken, das sich mit der Beschaffenheit der Existenz auseinandersetzt und in dem die Gemeinschaft mit Anderen und das Anderssein gelebt werden, indem es die sozial begründeten Ontologien von Zeit, Raum, Körperlichkeit und Wissen sowohl einschließt als auch transzendiert“. Sie beziehen sich dabei einerseits auf systemtheoretische Ansätze wie den von Luhmann sowie auf Clifford Geertz' religionsethnologische Definition der Religion, versuchen aber, eine allzu scharfe Abgrenzung der Religion von nicht-religiösen Praktiken sowie einen westlich-modernistischen Dualismus, der Immanenz und Transzendenz, Spiritualität und Materialismus sowie Heiligkeit und Säkularität als dichotome Gegensätze verstehe, zu vermeiden, um die Definition auch für traditionelle und nicht-westliche Religionen anwendbar zu machen.<sup>29</sup>

Der Soziologe Pierre Bourdieu betrachtete den Bereich der Religion als eines der Felder, auf denen die Angehörigen der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen miteinander in Kontakt und Konflikt treten können. Auf allen Feldern streben die gesellschaftlichen Akteure dabei nach dem Erwerb von verschiedenen Formen von Kapital, um ihre Macht und ihren Einfluss in der Gesellschaft zu steigern. Im religiösen Feld handle es sich um religiöses Kapital, das eine Form des symbolischen Kapitals sei. Die Besonderheit, die das religiöse Feld von anderen Feldern wie zum Beispiel dem politischen, dem ökonomischen, dem akademischen oder dem künstlerischen Feld unterscheidet, ist nach Bourdieu das Streben nach und das Angebot von Seelenheil. Das Seelenheil bilde also die religiöse Form des symbolischen Kapitals, um das auf dem religiösen Feld gekämpft werde. Die Anbieter und Konsumenten dieses Kapitals sind die Akteure auf dem religiösen Feld, die miteinander in Konkurrenz stehen. Wie sich die gesellschaftlichen Akteure auf dem religiösen Feld verhalten, ihr religiöser Habitus, sei weitgehend von objektiven Sozialstrukturen geprägt. Bourdieu führt die Religion also letztlich auf soziale Strukturen, Unterschiede zwischen verschiedenen Klassen und damit verbundene gesellschaftliche Konflikte zurück.<sup>30</sup>

Die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger geht davon aus, dass menschliche Aktivität immer eine bestimmte Form von Glauben benötige. Jede menschliche Aktivität bringe auch die jeweils für ihre Durchführung notwendige Form von Glauben sowie die entsprechenden Formen von Erinnerung und Imagination selbst hervor. Zur Erklärung der Religion müsse daher die besondere Form des Glaubens bestimmt werden, auf die diese sich stütze. Hervieu-Léger grenzt sich sowohl von weiten, funktionalen Definitionen von „Religion“ als auch von engen, substantziellen Bestimmungen der Religion ab. Sie hält beide Extrempositionen für überzogen. Sehr weite, funktionale Definitionen wie die Thomas Luckmanns, nach der alle Bedeutungssysteme, durch die menschliche Organismen ihre biologische Natur transzendieren,

---

<sup>28</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, 1989.

<sup>29</sup> Paul James und Peter Mandaville: Introduction: Globalizing Religions, in: Paul James und Peter Mandaville (Hgg.): Globalization and Culture, Volume II: Globalizing Religions, 2010, S. ix-xxxii, Zitat S. xii.xiii.

<sup>30</sup> Pierre Bourdieu: Genèse et structure du champ religieux, *Revue Française de sociologie*, vol. XII, no 2, pp. 295-334, 1971; deutsch: Genese und Struktur des religiösen Feldes, in Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld, 2000.



als Religionen betrachtet werden könnten, böten keine ausreichende Abgrenzung von nichtreligiösen Phänomenen. Sehr enge, substanzielle Definitionen wie die Bryan Wilsons, nach der nur solche Bedeutungssysteme Religionen seien, die sich auch Übernatürliches beriefen und eine soziale Utopie verträten, könnten dagegen nur traditionelle Formen von Religion erfassen und seien daher für viele moderne religiöse Bewegungen ungeeignet. Eine angemessene Definition von Religion müsse sich auf eine klar bestimmte soziale Funktion beziehen und zugleich eine Sphäre sämtlicher religiöser Phänomene erfassen, die sich zwischen den beiden Polen traditioneller Religionen, in der transzendentaler und konfessioneller Bezug zusammenfallen würden, und neuer Religionen, in denen der transzendente Bezug völlig vom konfessionellen Bezug getrennt sei, bewegen. Hervieu-Léger ist der Auffassung, dass weder der Begriff des Heiligen noch die Berufung auf eine heilige Ordnung oder auf eine emotionale Erfahrung des Heiligen dies leisten könnten, da Erfahrungen des Heiligen auch im Sport und anderen Bereichen menschlichen Handelns vorkämen, die sie nicht als Religionen ansieht. Sie bestimmt Religion als eine bestimmte Form des Glaubens, in der die Verpflichtung auf eine normative Tradition die Grundlage für die Verbundenheit der Mitglieder einer Gruppe und für ihren Überzeugungen bilde. Sie bezeichnet eine solche Tradition als „Kette der gläubigen Erinnerung“ (*chaîne de la mémoire croyante*) oder „autorisierten Erinnerung“ (*mémoire autorisée*). Damit bekommt die Überlieferung oder Tradition eine konstitutive Bedeutung für das Konzept der Religion. Während das Konzept des „Heiligen“ oder auch des „Religiösen“ allein aus einer emotionalen Erfahrung abgeleitet werden könne, sei „Religion“ erst durch den verpflichtenden und erinnernden Bezug auf eine religiöse Tradition, eine Kette des Glaubens, gegeben. In modernen, nicht-traditionellen Gesellschaften verliere Religion in diesem Sinne an Bedeutung, wenn die Erinnerung, das Gedächtnis, der Bezug auf eine verbindliche Tradition fehlten und die Erfahrungen des Heiligen vor allem durch Fluidität und Mobilität geprägt seien. Nur wenn eine Kette der Glaubensüberlieferung bewahrt oder neu geschaffen und durch eine Institution verbindlich gemacht werde, könne es Religion im eigentlichen Sinne auch in der Moderne geben.<sup>31</sup>

Rodney Stark und andere Vertreter von gesellschaftswissenschaftlich und betriebswirtschaftlich orientierten Theorien der rationalen Entscheidung über Religionen versuchen Religion aus Prozessen einer rationalen Kosten-Nutzen-Rechnung zu erklären, die aus der Wirtschaftstheorie entnommen wurden. Nach diesen Theorien basiert jede Religion auf dem Glauben an supernatürliche Wesen und umfasst alle Formen des materiellen und immateriellen Austauschs zwischen Menschen und diesen Wesen. Die Religion biete ihren Anhängern offensichtlich einen Nutzen als Kompensation für Kosten, die von ihr verursacht werden. Da die Kosten für religiöse Rituale und die von der Religion geforderten Einschränkungen im Leben insgesamt hoch seien, müsste auch die Kompensation entsprechend hoch sein. Wie genau sich Kosten und Nutzen religiösen Verhaltens berechnen lassen, bleibt dabei allerdings umstritten.<sup>32</sup>

Einige neuere religionssoziologische Feldstudien untersuchen die Religiosität im Alltag moderner Menschen. Nancy Tatom Ammerman hat Menschen verschiedener religiöser und

---

<sup>31</sup> Danièle Hervieu-Léger: *La Religion pour Mémoire*, 1993.

<sup>32</sup> Lawrence A. Young: *Rational Choice Theory and Religion*. 1997; Rodney Stark, William Sims Bainbridge: *A Theory of Religion*, 1996; Rodney Stark: *Micro Foundations of Religion, A Revised Theory*, *Sociological Theory* 17, 1999; Rodney Stark: *Economics of Religion*", 2006, in: *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, S. 47-67.

nicht-religiöser Hintergründe über ihre spirituellen Praktiken im Alltag, ihr Leben zuhause, bei der Arbeit, in der Öffentlichkeit, ihre Erfahrungen und ihren Umgang mit Gesundheit, Krankheit und Sterblichkeit erzählen lassen. Eine große Zahl dieser Erzählungen weisen deutliche Bezüge zu Spiritualität und Religion auf. Diese spirituellen Erzählungen sind dadurch gekennzeichnet, dass die Ereignisse und Handlungen des Alltags für die Menschen eine mehr als alltägliche Bedeutung haben. Ammerman deutet dieses Phänomen mit dem Konzept der Heiligkeit. Heiligkeit und Profanität seien dabei zwei verschiedene Sichtweisen auf den Alltag und die Welt insgesamt. Allerdings seien heilige und profane Dinge keinesfalls scharf voneinander getrennt, sondern bildeten ein Kontinuum von graduellen Abstufungen zwischen Heiligkeit und Profanität. Gleichzeitig seien die Dinge und Handlungen des Alltags in der Regel nicht einfach nur entweder heilig oder profan, sondern häufig sowohl heilig als auch profan, hätten für die Menschen zugleich eine säkulare und eine religiöse Bedeutung. Die Tatsache, dass die alltäglichen Erscheinungen für Menschen zugleich eine religiöse Bedeutung haben, die über ihren rein alltäglich-weltlichen Charakter hinausgeht, bezeichnet Ammerman als Transzendenz. Damit ist für sie aber keine Außerweltlichkeit oder Übernatürlichkeit verbunden, sondern die Erfahrung einer mehr-als-alltäglichen Dimension in der Alltagswelt. Auch wenn diese Erfahrung zunächst einmal sehr individuell und subjektiv erscheine, seien religiöse Gemeinschaften für die transzendente Interpretation des Alltags durchaus bedeutend. Die Menschen würden die heiligen Geschichten (*sacred stories*) über ihren Alltag im Kontext spiritueller Gemeinschaften oder „Stämme“ (*spiritual tribes*) erzählen. Wer wenig oder keinen Kontakt zu solchen religiösen oder spirituellen Gemeinschaften habe, sei deutlich weniger geübt darin, in seinen Erzählungen über den Alltag eine spirituelle Dimension zu erkennen und darzustellen, sein Alltagsleben im Lichte eines heiligen Bewusstseins (*sacred consciousness*) zu deuten. Spiritualität, Heiligkeit und Transzendenz im Alltag entstünden in der Gegenwart und in der Konversation in religiösen und spirituellen Gemeinschaften. Die Identität und gerade auch die religiöse Identität eines Menschen sei keine festgelegte, wesenshafte Kategorie eines Menschen, sondern entstehe kontextabhängig in der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer Kommunikation. Genauso hätten die Dinge, Ereignisse und Handlungen des Alltagslebens für Menschen abhängig von der jeweiligen Kommunikationsgemeinschaft und Situation mal eine mehr oder weniger religiöse oder profane Bedeutung. Ob ein Phänomen religiös sei oder nicht, lasse sich nicht ein für alle Mal objektiv bestimmen, sondern es lasse sich nur feststellen, ob es von den teilnehmenden und oder den beobachtenden Menschen als religiös angesehen werde oder nicht. Die Einschätzungen der teilnehmenden und der beobachtenden Personen müssen dabei nicht immer übereinstimmen. Ammermann geht aber davon aus, dass es dennoch zwischen all den Dingen, die von verschiedenen Menschen als religiös angesehen werden, gewisse Gemeinsamkeiten gebe, so etwa den Bezug auf etwas, das als heilig, transzendent oder ungewöhnlich angesehen werde.<sup>33</sup>

Detlef Pollack und Gergely Rosta haben für ihre Studie zur Religion in der Moderne eine religionssoziologische Theorie vorgelegt, die auf einer Definition beruht, die funktionale und nicht-funktionale, von Pollack und Rosta als „substanziell“ bezeichnete Elemente verknüpft. Sie betrachten dabei den „substanziellen“ Aspekt als für eine klare Abgrenzung der Religion unerlässlich, wohingegen der funktionale Aspekt von ihnen als möglich, aber nicht unbedingt

---

<sup>33</sup> Nancy Tatom Ammerman: *Sacred Stories, Spiritual Tribes*, 2014; Nancy Tatom Ammerman (Hg.): *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, 2006; vergleiche auch: Meredith B. McGuire: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, 2008; Robert Hettlage und Alfred Bellebaum (Hgg.): *Religion. Spurensuche im Alltag*, 2016.

notwendig bezeichnet wird. Als Hauptfunktion der Religion sehen Pollack und Costa ähnlich wie Luhmann und Lübbe die Bewältigung der Kontingenzerfahrung, die kognitive, affektive und handlungstheoretische Aspekte umfassen kann, an. Allerdings ist die Kontingenzerfahrung selbst für Pollack und Rosta nicht spezifisch religiös, sondern allgemein menschlich. Daher wäre eine rein funktionale Definition von Religion auch nicht-religiöse Phänomene umfassen und wäre daher zu weit. Das entscheidende Kennzeichen der Religion, das diese von anderen Formen des Umgangs mit Kontingenz unterscheidet, ist für sie, dass Religion einerseits eine Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz vornehme, andererseits aber auch die Transzendenz durch religiöse Formen wie Rituale, Lehren und Erfahrungen in der Immanenz zugänglich, erfahrbar und kommunizierbar mache. Innerhalb der Vielfalt religiöser Formen unterscheiden sie drei Hauptdimensionen: Religion sei erstens ein Faktor bei der Definition von Identität und Zugehörigkeit zu einer Gruppe, umfasse zweitens spezifisch religiös motivierte Handlungen und drittens Vorstellungen und Erfahrungen.<sup>34</sup> Der besondere Gegenstand der Religion ist in dieser Theorie die Transzendenz. Da also mit dem Transzendenten anscheinend ein besonderer Gegenstandsbereich der Religion benannt wird, deuten Pollack und Rosta diesen Teil ihrer Definition als „substanziell“. Allerdings wird dieses Transzendente inhaltlich in keiner Weise gefüllt, es bleibt daher letztlich doch ein rein formaler Begriff, der keine materiale oder substanzielle Füllung oder Bestimmung erfährt, sondern lediglich eine Unterscheidung der Transzendenz von der Immanenz bezeichnet. Daher ist es genauer zu sagen, dass diese Religionstheorie mit einem Religionsbegriff arbeitet, der einen untergeordneten funktionalen Aspekt aufweist, in seinem entscheidenden Kriterium allerdings formal, aber nicht funktional und auch nicht substanziell ist.

Martin Riesebrodt entwickelt von einem religionssoziologischen Hintergrund aus eine Religionstheorie, die auch als religionswissenschaftlich „im engeren Sinne“ betrachtet werden kann, da sie die Religion selbst ins Zentrum der Theorie rückt und nicht von einer Funktion ausgeht, welche die Religion für die Gesellschaft oder die einzelnen Menschen ausübt. Er geht dabei bewusst von den Innenperspektiven der Religionen aus und versucht diese zu systematisieren und dann in eine wissenschaftliche Außenperspektive zu transformieren. Das Ergebnis ist eine sinnorientierte Handlungstheorie, die religiöse Praktiken als sinnhafte soziale Handlungen deutet. Riesebrodt definiert Religion über die religiöse Praxis und die dieser Praxis zugrundeliegenden Vorstellungen, da für ihn Religion vor allem im praktischen Umgang mit übermenschlichen, entweder persönlichen oder unpersönlichen Mächten besteht. Religion setze daher die Annahmen voraus, dass diese Mächte erstens existierten, dass sie zweitens Dimensionen des menschlich-sozialen Lebens kontrollierten und dass drittens die Menschen diese Mächte durch religiöse Praktiken beeinflussen und manipulieren könnten. Den Kern der Religion bilden nach Riesebrodts Theorie also die religiösen Handlungen, das heißt Kulte oder Rituale, sowie ein von ihnen vermitteltes Heilsversprechen, das je nach Religion unterschiedliche Formen annehmen kann. Die verschiedenen religiösen Vorstellungen und Praktiken seien spezifische Lösungen für den allgemein menschlichen Deutungs- und Sinngebungszwang und den Umgang mit Krisen und Kontingenzerfahrungen. Als solche seien Religionen zwar universal, in dem Sinne, dass sie in allen Kulturen und Gesellschaften verbreitet seien, aber in jeder Gesellschaft würde nur ein Teil der Menschen ihnen anhängen, während andere Menschen dem Deutungs- und Sinngebungszwang auf andere, nicht-religiöse Weise begegnen würden. Riesebrodt definiert Religionen also als Systeme von Praktiken, die

---

<sup>34</sup> Detlev Pollack, Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, 2015.

sich auf übermenschliche Mächte beziehen und diese zu beeinflussen suchen. Er versteht diese Handlungen als subjektiv sinnhaftes, soziales Handeln. Und er erklärt Religionen als Formen des Handelns mit Bezug zu übermenschlichen Mächten, das darauf zielt, Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heil zu erlangen.<sup>35</sup>

Hans Joas ist ähnlich wie Riesebrodt ein Religionssoziologe, der religiöse Phänomene nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich zurückführt, sondern als eigene Form menschlichen Handelns versteht. Daher ist seine Religionstheorie nicht nur als rein religionssoziologisch einzuordnen, sondern weist auch Züge einer im engeren Sinne religionswissenschaftlichen oder als religionsphilosophischen Theorie auf. Für Joas ist Religion das Ergebnis der Selbsttranszendenz des Menschen und der Deutung dieser Selbsttranszendenz durch das religiöse Subjekt. Seine Theorie basiert auf einer Konzeption des menschlichen Handelns: Der Mensch interagiere als Organismus mit seiner Umwelt und Mitwelt, also mit Objekten und anderen Subjekten. Diese Interaktion sei aber nicht kausaldeterministisch festgelegt, sondern durch eine Kreativität des Handelns gekennzeichnet. Der Mensch müsse mit den Problemen, die seine Umwelt biete, kreativ umgehen. Die Kreativität des menschlichen Handelns bezeichnet er auch als situierte Kreativität, da die jeweilige Situation dem Menschen verschiedene Handlungsmöglichkeiten biete. Die Intentionen des Handelns seien nicht einfach ein im Vorneherein existierender Teil der subjektiven Innenwelt, sondern entstünden erst beim Handeln des Subjekts in der Umwelt. Handeln folge keinem reinen Zweck-Mittel-Schema und die Umwelt sei kein rein äußerliches Gegenüber, sondern ein Raum, der Handlungsmöglichkeiten biete. Das Durchbrechen eines reinen Zweck-Mittel-Schemas zeige sich am deutlichsten im Spiel und im Ritual. Im kreativen Handeln, in der sozialen Interaktion bilde sich das Selbst oder die Ich-Identität heraus, die Struktur der reflexiven Selbstbeziehung einer Person. Die Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion trete vor allem in der Begegnung mit anderen Handelnden und den dabei auftretenden Verständnis- und Verständigungsproblemen auf, weniger im Umgang mit der unpersönlichen Umwelt. Dies sei kein rein natürlicher Reifungsprozess, sondern eine aktive, interaktive Identitätsbildung. Der Prozess der Selbstbildung sei nie abgeschlossen, da immer wieder Krisen und Erschütterungen aufträten, die das Selbst, die Ich-Identität in Frage stellten. Joas nennt die damit verbundenen Erfahrungen des Subjekts Selbsttranszendenz. Es handelt sich um Formen des Ergriffenseins, der Passivität, des Nicht-Handelns, die sich zum Beispiel in Liebe, in gelingenden Dialogen, aber auch in Angst oder Schrecken zeigen könne. Die Passivität des Ergriffenseins führe notwendigerweise zur Erfahrung von als extern erfahrenen Kräften, durch die man ergriffen werde, das heißt zur affektiven Erfahrung eines Gegenübers. Die Stärke und Intensität dieser außeralltäglichen Erfahrung bringe die eigene Kategorie der Heiligkeit in ihrem positiven, begeisternden (*fascinans*) wie in ihrem negativen, erschreckenden (*tremendum*) Aspekt hervor. Sie führe außerdem zur Bildung von Idealen, an denen sich Menschen orientierten und denen die Menschen eine gewisse Heiligkeit zusprächen. Die allgemein-menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz, auf denen die Idealbildung und die Zuschreibung von Heiligkeit basierten, führten allerdings nicht direkt und notwendigerweise zu religiösen Formen, sondern könnten sowohl religiös als auch nicht-religiös gedeutet werden. Religiöse Vorstellungen seien das Ergebnis einer bestimmten, eben religiösen Deutung der Erfahrungen von Selbsttranszendenz durch das Subjekt und ihrer Artikulation. Deutung und Artikulation von

---

<sup>35</sup> Martin Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen", 2000; Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen, 2007.

Erfahrungen entstünden stets in Auseinandersetzung mit der eigenen Identität, der jeweiligen Erfahrung selbst und der Werte- und Deutungssysteme in der kulturellen Umwelt. Erfahrungen könnten einerseits stark durch diese Deutungssysteme geprägt sein, andererseits könnten sie diese Systeme aber auch durchbrechen und verändern. Joas hält die Erfahrungen von Selbsttranszendenz für ein allgemein-menschliches Phänomen, das auch durch gesellschaftliche Veränderungen in der Moderne niemals verschwinden könne. Die religiöse Deutung dieser Erfahrungen sei aber gesellschaftlich und kulturell geprägt und demnach nur eine Deutungsmöglichkeit neben anderen nicht-religiösen Deutungen. Die Moderne ist für Joas zum einen ähnlich wie für Berger vor allem durch eine Pluralität der religiösen und säkularen Weltdeutungen gekennzeichnet, sodass der religiöse Glaube eine Option unter anderen sei. Andererseits sei der Diskurs der Moderne vom Ideal der Freiheit und der Vorstellung von der Heiligkeit der Person geprägt, in deren Bannkreis sich auf die Religion und das Denken über Religion in der Moderne bewegten.<sup>36</sup>

## 2.5 Religionsethnologische Theorien

Edward Burnett Tyler verstand Religion als den Glauben an geistige Wesen (belief in spiritual beings) und sah darin den Versuch der Menschen, natürliche Phänomene zu erklären. Er vertrat eine evolutionistische Religionstheorie im Sinne einer Höherentwicklung und hielt den Glauben an solche geistigen Wesen (Animismus) für die älteste Form der Religion. Aus den Anfängen im Animismus habe sich die Religion dann über Fetischismus, Idol-Verehrung und Polytheismus zum Monotheismus entwickelt.<sup>37</sup>

James George Frazer verstand Religion als den Glauben an persönliche Gottheiten, an die sich der Mensch wenden könne. Er grenzte sie damit von der Magie ab, die nach scheinbaren Gesetzen ablaufe.<sup>38</sup> In den Theorien von Tyler und Frazer steht mit den geistigen Wesen, Gott oder verschiedenen Gottheiten der materiale Gegenstand der Religion im Zentrum.

Bronislaw K. Malinowski fragt als Religionsethnologe einerseits nach der gesellschaftlichen Funktion der Religion, er geht dabei aber andererseits vor allem vom Individuum und seiner religiösen Erfahrung aus. Für ihn geschehen die bedeutendsten religiösen Erfahrungen wie Initiationen oder Überwindung der Todesangst in Einsamkeit. Der Glaube an spirituelle Wesen entsteht für Malinowski nicht wie für Tyler als ein proto-wissenschaftlicher Versuch, Phänomene in der Welt zu erklären, sondern durch tief emotional aufgeladene, existenzielle Erfahrungen. Der Mensch habe aufgrund der Erfahrung mit dem Sterben von ihm nahestehenden Personen Angst vor dem Tod. Da diese Angst drohe, ihn zu lähmen oder zu demoralisieren und dadurch seine Fähigkeit, sein Leben glücklich und zufrieden zu führen, zu beeinträchtigen, hoffe er gegen den Augenschein der Zersetzung des Körpers auf ein Weiterleben nach dem Tode. Er bringe Vorstellung von einem unsterblichen Geist oder einer Seele hervor. Die Trauerriten seien die äußere Form des Glaubensaktes, der Glaube an Unsterblichkeit sei der Prototyp des religiösen Glaubens. Durch die religiösen Riten und Vorstellungen werde für den Einzelnen das Weiterleben, für die Gesellschaft die Tradition, das

---

<sup>36</sup> Hans Joas: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, 2004; Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, 2. Aufl. 2012; Hans Joas: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung, 2017; Hans Joas: Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, 2020.

<sup>37</sup> Edward Burnett Tyler: Primitive Culture, 1871.

<sup>38</sup> James George Frazer: The Golden Bough, A Study in Comparative Religion, 1890.

Fortbestehen der Zivilisation wird möglich: „Die Religion sichert hier den Sieg der Kultur und der Tradition über die negative Reaktion des frustrierten Instinkts.“<sup>39</sup>

Einige Religionsethnologen wandten sich in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts von evolutionären und funktionalen Erklärungen der Religion ab und bemühten sich statt dessen darum, Religionen als symbolische Systeme mit einer eigenen Logik zu verstehen. So unternahm es Edward Evan Evans-Pritchard, ausgehend von seinen Untersuchungen zum Schadenszauber bei den Azande, die religiösen Vorstellungen und Praktiken fremder Völker als symbolisches Handeln menschlicher Akteure im Kontext ihrer sozialen Strukturen zu verstehen.<sup>40</sup> Mary Douglas betrachtete kulturelle Kategorien als religiös begründete, symbolische Ordnung der Welt.<sup>41</sup> Nach Victor Witter Turner geben religiöse Symbole und Rituale gerade in unsicheren Zeiten Sicherheit, bestätigen die soziale Ordnung und stützen die Identität ihrer Mitglieder.<sup>42</sup>

Der bekannteste religionsethnologische Ansatz einer symbolischen Interpretation von Religionen stammt von Clifford Geertz. Geertz bemüht sich in der Deutung von Religion und anderen Formen menschlichen Verhaltens um einen synthetischen Ansatz, in dem biologische, psychologische, soziale, and kulturelle Faktoren in ihrem Zusammenhang berücksichtigt werden. Er versteht Religion als ein kulturelles System von Symbolen, durch das die Menschen ein Netz von Bedeutungen geschaffen hätten, das dauerhafte Stimmungen und Emotionen erzeuge. Damit wird die Religion als ein spezifisches kulturelles System, also als ein Bereich der menschlichen Kultur definiert und im Rahmen einer semantischen Symbol-, Zeichen-, und Sprachtheorie gedeutet. Kulturelle Systeme sind für Geertz Teile der Kultur, die aus Überzeugungen und Praktiken bestehen und nach systematischen Prinzipien strukturiert und organisiert sind. Menschen bräuchten die Kultur und ihre symbolischen Formen, da sie ohne diese nicht mit dem Chaos umgehen könnten. Das Chaos bedrohe sie an drei Stellen: an den Grenzen ihres Verstehens, an den Grenzen ihrer Leidensfähigkeit und an den Grenzen ihrer moralischen Einsicht. Der Mensch benötige an diesen Stellen kulturelle Programme als Kontrollsysteme, um sein Verhalten zu ordnen. Die allen Menschen gemeinsame, ihnen von der Natur mitgegebene biologische Ausstattung, insbesondere die außerordentlich große Plastizität ihres Gehirns, ermögliche es ihnen und nötige sie zugleich dazu, ihr Leben in kulturellen Formen zu leben, die eine geradezu unendliche Vielfalt aufweisen könnten. Menschen seien auf Symbole angewiesen, um in den Ereignissen ihres Lebens und in der Welt Sinn zu entdecken. Das Bedürfnis, dem Leben einen Sinn zu geben, sei den Menschen angeboren. Kultur sei daher keine zusätzliche Schicht, die zum Menschen als biologischem Wesen hinzukomme, sondern ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Existenz. Das menschliche Bedürfnis nach Sinnstiftung könne aber nicht vom einzelnen Menschen als Individuum erfüllt werden, sondern nur durch die Gemeinschaft in ihren kulturellen Formen. Wie die Kultur insgesamt diene die Religion der Funktion dienen, dem Leben einen Sinn zu

---

<sup>39</sup> Bronislaw K. Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, 1948.

<sup>40</sup> Edward Evan Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937; Edward Evan Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion*, 1965.

<sup>41</sup> Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1966.

<sup>42</sup> Victor Witter Turner: *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in: Melford E. Spiro (Hg.): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, 1964; Victor Witter Turner: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.*, 1967; Victor Witter Turner: *The Drums of Affliction: A study of Religious Processes among the Ndembu*, 1968; Victor Witter Turner: *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, 1969; Victor Witter Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, 1974.

geben und in den konkreten Vollzügen des Lebens diesen Sinn zu erkennen. Religion sei dabei dadurch von anderen kulturellen Symbolsystemen unterschieden, dass sie in den Menschen besonders intensive „Stimmungen und Motivationen“ erzeuge, das Konzept einer „allgemeinen Seinsordnung“ enthalte und diese mit einer „Aura von Faktizität“ ausstatte. Dementsprechend definiert er Religion als „ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“<sup>43</sup> Diese Definition der Religion von Geertz ist in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Diskussion über Religion in vielen Disziplinen äußerst einflussreich gewesen. Ich werde auf sie im Zusammenhang mit der Darstellung der in dieser Religionstheorie zugrunde gelegten Definition von Religionen (4.5) etwas ausführlicher eingehen.

## 2.6 Religionspsychologische Theorien

William James wird häufig als einer der Begründer der Religionspsychologie angesehen. Er stellte die religiösen Erfahrungen von Menschen in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Untersuchungen über Religion. Für ihn bildeten die religiösen, insbesondere die mystischen Erfahrungen, die vom religiösen Individuum in Abgeschiedenheit gemacht werden, den Kern der Religion, während die religiösen Lehren, Rituale und Organisationen nur sekundäre Erscheinungen seien. Daher analysierte er Tagebucheinträge, autobiographische Darstellungen und ähnliche Texte von Heiligen, Sektengründern und anderen religiösen Genies sowie Berichte über Konversionserfahrungen, um die Vielfalt religiöser Erfahrungen zu untersuchen. Diese religiösen Erfahrungen sind für ihn durch Unaussprechlichkeit, durch die Vermittlung tiefer Einsichten, durch ihren vorübergehenden oder augenblickshaften Charakter sowie durch ein mit ihnen verbundenes Gefühl der Passivität oder Ergriffenheit gekennzeichnet. James kam zu dem Schluss, dass der religiöse Glaube kein Für-wahr-Halten sei, sondern eine besondere Einstellung zur Wirklichkeit unter dem Eindruck dieser Erfahrungen, die sich mit der Grundhaltung des Liebenden vergleichen ließe. Religion umfasse „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen.“ Bei dem Göttlichen muss es sich für James nicht nur um persönliche Götterhandeln, der Begriff bezeichnet für ihn all das, was für den religiösen Menschen allumfassend und wahr ist. Religion sei „die Haltung eines Menschen gegenüber dem, was er als die höchste Wahrheit empfindet“ oder auch einfach „jede Gesamtreaktion auf das Leben“. Durch die religiöse Erfahrung habe der Mensch ein unmittelbares Wissen von etwas, was über das, was in der Welt vorfindlich ist, hinausgeht, eine Gewissheit von der Existenz eines solchen, transzendenten Wesens. Diese religiöse Erfahrung sei eher mit sinnlicher Wahrnehmung vergleichbar als mit rationalem, begrifflichem, deduktivem Denken. Daher sei der Gegenstand der religiösen Erfahrung auch nicht durch rationale Argumentation beweisbar oder begründbar. Der Glaube sei vielmehr eine lebendige Option, für oder gegen die sich der Mensch in einem Akt der Wahl aus Gründen der praktischen Lebensführung entscheiden könne und müsse. Der Glaube basiere nicht auf rational begründbaren Gedanken,

---

<sup>43</sup> Clifford Geertz: Religion as a Cultural System, in: Anthropological Approaches to the Study of Religion, S. 1–46, 1966, reprinted in: Clifford Geertz: The Interpretation of Cultures, 1973, S. 87–125; deutsch in: Dichte Beschreibung, 1973.

sondern auf dem „Willen zu glauben“ (*Will to believe*), einem rational nicht begründbaren Entschluss, den Glauben zu wagen.<sup>44</sup>

Ein weiterer früher Religionspsychologe war James L. Leuba. Er untersuchte verschiedene religiöse Phänomene in Hinsicht auf ihren psychologischen Aspekt. Als naturalistischer Atheist stand er dabei seinem Forschungsgegenstand sehr kritisch gegenüber.<sup>45</sup>

Sigmund Freud übernimmt den Grundgedanken von Feuerbachs Religionstheorie und wendet ihn noch stärker ins Psychologische: Für ihn ist die Religion im Wesentlichen eine Illusion, das heißt für ihn eine Wunscherfüllung. Auch wenn eine Illusion oder Wunscherfüllung für Freud nicht schon deshalb falsch sein muss, weil es eine Illusion ist, ist seine Theorie dennoch deutlich religionskritisch. Letztendlich handle es sich bei der Religion um ein infantiles Abwehrverhalten, das auf dem sogenannten Ödipuskomplex beruhe und Gott als einen himmlischen Vaterersatz entwerfe. Während die religiösen Vorstellungen für Freud also illusionäre Wunscherfüllung sind, erkennt er in den religiösen Handlungen deutliche Parallelen zu Zwangsneurosen, die durch Triebverzicht hervorgerufen würden. Der Triebverzicht, den die Kultur von den Menschen verlange, führe zur Verdrängung der Triebe ins Unbewusste. Diese unbewussten Triebe würden dann die Religion als eine kollektive Zwangsneurose hervorbringen.<sup>46</sup>

Für Alfred Adler, den Begründer der Individualpsychologie, ist die religiöse Gottesvorstellung ein Ideal, das dem menschlichen Wunsch nach Perfektion Ausdruck verleiht. Vom theoretischen Ansatz her ist dies Freuds Deutung der Religion als Illusion oder Wunscherfüllung recht ähnlich, allerdings betont Adler, dass die Religion mit ihrer Vorstellung eines vollkommenen Gottes die Menschen zu zielgerichtetem Handeln motivieren könne, sehr viel effizienter und erfolgreicher sogar als die Wissenschaft. Seine Beurteilung der Religion fällt somit deutlich positiver aus als die Freuds.<sup>47</sup>

Auch der Begründer der analytischen Psychologie Carl Gustav Jung beurteilt die Religion deutlich positiver als Freud. An einigen Stellen äußert er zu metaphysischen Fragen eine agnostische Position, andere Aussagen von ihm klingen dagegen eher pantheistisch. Den Ursprung der Religion sieht er im Wesentlichen in einem Teil des Unbewussten. Jung nimmt an, dass es neben dem individuellen Unbewussten, das vor allem nicht bewusst gewordene oder verdrängte Erlebnisse umfasst, auch ein allen Menschen gemeinsames kollektives Unbewusstes gebe. In diesem kollektiven Unbewussten befänden sich von ihm Archetypen genannte Urbilder unserer Erfahrung, die auch die Grundlage religiöser Symbole bildeten. Die Religion wird somit als ein Ausdruck des unbewussten Teils unserer Psyche gedeutet. Für die religiöse Erfahrungen, die auf diesen natürlichen Symbolen (Archetypen) im Unbewussten beruhen, gibt es keine objektiven Kriterien zur Beantwortung der Wahrheitsfrage. Man hat die religiösen Erfahrungen oder man hat sie nicht. Religion ist für Jung vor allem die gewissenhafte

---

<sup>44</sup> William James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902; William James: *The Will to Believe, and other essays in the popular philosophy*, 1956.

<sup>45</sup> James H. Leuba: *The Psychological Origin and the nature of Religion*, 1909; James H. Leuba: *The Psychological Study of Religion. Its Origin, Function and Future*, 1912; James H. Leuba: *The Belief in God and Immortality*, 1916; James H. Leuba: *The Psychology of Religious Mysticism*, 1925.

<sup>46</sup> Sigmund Freud: *Zwangshandlungen und Religionsausübungen*, 1907; Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, 1913; Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

<sup>47</sup> Alfred Adler: *Religion und Individualpsychologie*, 1933.



Beobachtung als eine besondere Einstellung des Menschen zu dynamischen Faktoren oder Mächten wie Göttern, Geistern, Gesetzen, Ideen oder Idealen.<sup>48</sup>

Erich Fromm erklärt die Entstehung der Religion durch die Spannung, die der vernunftbegabte Mensch zwischen seiner Rationalität einerseits und seiner animalisch-triebhaften Natur andererseits empfinde. Der Wunsch eine Einheit zu formen und danach, ein Gleichgewicht zwischen sich und der Natur herzustellen, führe zur Hingabe an ein Ziel oder eine Macht, die den Menschen transzendiere. Dabei unterscheidet Fromm zwischen humanistischer, von Liebe geprägter Religion, die er positiv bewertet, und autoritärer, auf Unterdrückung des Menschen basierender Religion, die er negativ beurteilt.<sup>49</sup>

Lee A. Kirkpatrick hat eine bedeutende neuere psychologische Religionstheorie auf der Grundlage der Bindungstheorie (attachment theory) von John Bowlby entwickelt. Nach Bowlby haben Menschen ein angeborenes Bedürfnis nach Bindung (attachment), nach von intensiven Gefühlen begleiteten Beziehungen zu anderen Menschen. Die erste und für die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit entscheidende Bindung sei die des Kleinkindes zu seiner Mutter. Kirkpatrick geht von der Beobachtung aus, dass die Beziehungen religiöser Menschen zu den von ihnen verehrten personalen Gottheiten in vielen Aspekten den Beziehungen von Kleinkindern zu ihren Müttern und anderen erwachsenen Bezugspersonen ähneln. Er schließt aus dieser Beobachtung, dass das angeborene, genetisch vorgeprägte Bindungsverhalten von Menschen in der Religion von der Bindung an menschliche Bezugspersonen auf die Bindung an übermenschliche Bezugspersonen übertragen werde. Wie Kleinkinder bei ihrer Mutter und anderen erwachsenen Bezugspersonen so würden gläubige Menschen bei ihrer Gottheit Sicherheit und Schutz erfahren. Die individuelle Beziehung zu Gott könne dabei entweder mit den eigenen Erfahrungen von Bindung aus der Kindheit korrespondieren, sodass das Bild der Gottheit nach dem Modell einer Bezugsperson aus der Kindheit geformt werde, oder aber eine Kompensation mangelnder oder gestörter Bindungserfahrungen darstellen, sodass die Bindung an die Gottheit die fehlende Bindungserfahrung aus der Kindheit ersetze. Kirkpatrick sieht die Bindungsstrukturen der Menschen als ein wichtiges evolutionär entwickeltes System an, dass einige, aber nicht alle Aspekte menschliche Religiosität erklären könne. Es sei daher nur ein Element einer umfassenderen evolutionären Psychologie der Religion.<sup>50</sup>

James W. Fowler III. entwickelte eine entwicklungspsychologische Theorie der verschiedenen Stufen des Glaubens, die ein Mensch in seiner Entwicklung durchlaufen könne, aber nicht unbedingt durchlaufen müsse. Er lehnt sich dabei an die Theorien Piagets zur kognitiven Entwicklung und Kohlbergs zur moralischen Entwicklung an. Nach Fowler kann der Mensch insgesamt sieben Stufen vom undifferenzierten Kleinkindglauben bis zu einem universalisierenden Glauben des reifen Erwachsenen durchlaufen. In den ersten zwei Lebensjahren befindet sich der Mensch nach Fowler noch in einer Vorstufe des Glaubens, einem undifferenzierten Glauben ohne formale Glaubensvorstellungen und Ideen über Gott. In der ersten Stufe des Glaubens, dem intuitiv-projektiven Glauben, der für das Lebensalter von zwei bis sechs Jahren typisch sei, übernehme das Kind Glaubensvorstellungen von Eltern und Gesellschaft vor allem durch Phantasie, Geschichten und spielerische Inszenierungen. Dabei würden kreativ auch ungewöhnliche Gottesvorstellungen entwickelt. Im Alter von sechs bis

---

<sup>48</sup> Carl Gustav Jung: Psychologie und Religion, 1939; Carl Gustav Jung: Symbole der Wandlung, 1952; Carl Gustav Jung: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, 1959.

<sup>49</sup> Erich Fromm: Psychoanalyse und Religion, 1949.

<sup>50</sup> Lee A. Kirkpatrick: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion, 2005.

zehn Jahren folge die zweite Stufe, der mythisch-literale Glaube, bei dem mythische Erzählungen und deren wörtliches Verständnis vorherrschen würden. Für Heranwachsende und junge Erwachsene sei die nächste Stufe, der synthetisch-konventionelle Glaube, charakteristisch, in dem die älteren Glaubensvorstellungen der vorangehenden Phase mit neuen Ideen aus dem sozialen Umfeld zu einem komplexeren Glaubenssystem verbunden würden. Die vierte Stufe nennt Fowler individuativ-reflektiv. Hier hätten die Erwachsenen ein relativ stabiles System von Glaubensvorstellungen entwickelt, das in einem inneren Zusammenhang mit ihrem Selbstverständnis und ihrer entwickelten Individualität stehe. In der Lebensmitte könne es dann zur fünften Stufe des konjunktiven Glaubens kommen, bei dem Menschen neben ihrem bisherigen Glaubenssystem auch andere Vorstellungen erwägen, nach einem höheren Sinn und einer Bedeutung im Leben suchen und dadurch gegebenenfalls ihre Glaubensvorstellungen modifizieren. Die sechste und letzte Phase der Glaubensentwicklung sei der universalisierende Glaube, in dem sich der Mensch als Teil einer größeren, umfassenden Wirklichkeit begreife.<sup>51</sup>

## 2.7 Neurowissenschaftliche Theorien über Religion

Die neurowissenschaftliche Erforschung der Religion (*neuroscience of religion*), die manchmal auch etwas ungenau „Neurotheologie“ genannt wird, versucht Religion dadurch zu erklären und teilweise sogar zu begründen, dass sie die Prozesse untersucht, die bei religiösen und spirituellen Erfahrungen und Handlungen im Gehirn ablaufen. Die Entdeckung der neuronalen Prozesse, die religiöse Erscheinungen begleiten, kann entweder als biologisch-medizinische Bestätigung der Religion oder als deren Entlarvung durch Zurückführung auf Prozesse im Gehirn verstanden werden. Die neurologischen Untersuchungen können zeigen, welche Gehirnanreale bei bestimmten religiösen Handlungen und Erfahrungen beteiligt sind. Dabei zeigt sich, dass es nicht ein einzelnes Religions- oder Gottesareal im Gehirn gibt, sondern bei dem Gebet zu einem persönlich vorgestellten Gott andere Bereiche des Gehirns aktiv sind als bei einer unpersönlich-spirituellen Erfahrung, bei der Erzählung von Mythen wiederum andere als bei der Durchführung eines Rituals. In Verbindung mit evolutionsbiologischen Untersuchungen kann auch gezeigt werden, dass bei der religiösen Praxis insbesondere Hirnregionen aktiv sind, bei denen das Gehirn des Homo Sapiens sich besonders deutlich von denen seiner nächsten Verwandten unterscheidet.<sup>52</sup> Auf die eigentlich religiösen oder theologischen Fragen gibt die Neurowissenschaft allerdings keine Antworten, sodass der Begriff Neurotheologie für die neurowissenschaftliche Untersuchung von Religionen lieber vermieden werden sollte.

Andrew Newberg versucht in seinen Forschungen, die er Neurotheologie nennt, wissenschaftliche und religiöse Fragen miteinander zu verknüpfen. Er untersucht dabei neurowissenschaftlich die Prozesse, die im Gehirn von Menschen bei mystischen, anderen religiösen und spirituellen Erfahrungen, beim Durchführen von Ritualen und Hören oder Sprechen von Mythen und anderen religiösen Texten ablaufen. Die Ergebnisse vergleicht er

---

<sup>51</sup> James W. Fowler III: Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, 1981.

<sup>52</sup> Michael A. Persinger: Neuropsychological Bases of God Beliefs, 1987; Laurence O. Mc Kinney: Neurotheology, Virtual Religion in the 21st Century, 1994; Matthew Alper: The "God" Part of the Brain, 2001; Andrew Newberg, Eugene d'Aquili, Vince Ruse: Why God Won't Go Away, Brain Science and the Biology of Belief, 2002; Mario Beauregard, Vincent Paquette: Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns. In: Neuroscience Letters 405, 2006; Michael Blume: Neurotheologie, 2009.

mit klinischen psychologischen und neuropathologischen Erkenntnissen und bringt sie in Zusammenhang zu religiösen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Ideen. Ein zentraler Aspekt der Religion ist für Newberg das gleichzeitige Streben des Menschen nach Selbsterhaltung und Selbsttranszendenz. Religiöse Erfahrungen, Rituale und Mythen würden dem Menschen helfen, ihrem Leben Sinn zu verleihen. Insgesamt geht er daher davon aus, dass Religion in absehbarer Zeit nicht verschwinden werde, auch wenn er ein gewisses Erstarken nicht-religiöser Gruppen anerkennt. Außerdem weist er darauf hin, dass zumindest einige der nicht-religiösen Menschen weiterhin gewisse spirituelle Bedürfnisse hätten, die sie nun in einer weniger gebundenen Form zu befriedigen suchten. Die Neurotheologie kann für Newberg einerseits die Rolle einer Metatheologie erfüllen, die ohne konkrete theologische Inhalte die Entstehung und das Funktionieren von verschiedenen Religionen, Mythen, Ritualen und Theologien erklären könne. Andererseits könne sie als eine Art Megatheologie so weite und offene religiöse Inhalte umfassen, dass sie in das Glaubenssystem eines jeden Menschen integriert werden könne.<sup>53</sup> Als Metatheologie müsste sie allerdings auf jede konkrete theologische Aussage verzichten und wäre daher doch besser als vergleichende Neurowissenschaft der Religionen zu bezeichnen, als Megatheologie dagegen würde sie den Gegenstandsbereich und die Methoden der Neurowissenschaft überschreiten und wäre selbst eine religiöse Theologie, die aber vermutlich die meisten religiösen Menschen nicht befriedigen dürfte.

Patrick McNamara analysiert die Ergebnisse mehrerer neurologischer und neurochemischer Untersuchungen über Religionen. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass bei verschiedenen religiösen Erfahrungen und Praktiken immer wieder ähnliche Bereiche aktiviert werden. Dazu gehören vor allem die Amygdala sowie der vordere Schläfenlappen und die präfrontale Hirnrinde in der rechten Hirnhälfte. Aus der Tatsache, dass anscheinend ein bestimmter Schaltkreis von Gehirnarealen für religiöse Phänomene zuständig ist, schließt er, dass Religion ein fester Bestandteil der menschlichen Natur sei. Er vergleicht dies mit den Hirnarealen, die bei Erfahrungen des Selbst und beim Selbstbewusstsein aktiviert werden und findet eine große Überschneidung zwischen den Bereichen, die für Religion und Selbsterfahrung zuständig sind. Dies bringt er mit der Beobachtung in Verbindung, dass Religionen häufig eine Transformation des Selbst bewirken, sich an einem idealen Selbst orientieren und ein negatives Bild vom Selbst fürchten oder abwehren. Nach McNamara tragen Religionen dadurch zur Entwicklung eines zentrierten, ausführenden Selbst (*executive self*) bei. Er geht bei seiner Deutung der Religion also vom menschlichen Selbst und den mit dem Selbst verbundenen Prozessen im Gehirn aus. Religiöse Erfahrungen, religiöse Sprache und religiöse Rituale würden das aktuelle, empirische Selbst, das eine große Differenz zum idealen Selbst aufweise, vorübergehend dezentrieren. Damit scheint McNamara etwas zu bezeichnen, was auch als Transzendieren des eigenen Selbst verstanden werden kann. Es finde auch in ekstatischen religiösen Erlebnissen, bei Besessenheit und im Traum statt. Dieses Dezentrieren würde in der Regel zu einer Transformation des Selbst, zur Integration von positiven Aspekten und somit zur Annäherung an das ideale Selbst führen. Es könne aber auch negative Effekte haben, etwa zu einem religiösen Fanatismus führen. Insgesamt sieht McNamara Religion aber als einen wichtigen

---

<sup>53</sup> Andrew Newberg, Eugene d'Aquili, Vince Ruse: *Why God Won't Go Away, Brain Science and the Biology of Belief*, 2002; Andrew Newberg: *Neurotheology, How Science Can Enlighten Us about Spirituality*, 2018.

Faktor in der Evolution des Menschen an, der sich gleichzeitig, parallel und in engen Zusammenhang mit dem Selbst entwickelt habe.<sup>54</sup>

Lionel Tiger und Michael McGuire erklären Religion als eine Schöpfung des menschlichen Gehirns, um Stress zu bewältigen und sich selbst zu beruhigen (*brainsoothe*). Religion führe zur Ausschüttung bestimmter neurochemischer Stoffe, mit denen das Gehirn Stress abmildere. So würden die sozialen Aspekte der Religion dem Menschen Freude bereiten und zur verstärkten Ausschüttung von Serotonin, Dopamin und Noradrenalin führen. Religiöse Rituale würden den Körper entspannen und religiöse Glaubensvorstellungen die Komplexität der menschlichen Existenz und des sozialen Lebens vereinfachen. Damit sei Religion für das Gehirn eine heilsame Tätigkeit.<sup>55</sup>

Daniel Cohen kommt basierend auf einem Vergleich der neurophysiologischen Mechanismen bei Transzendenzerfahrungen und beim menschlichen Orgasmus zu dem Ergebnis, dass Spiritualität und Sexualität beim Menschen sich in einem Prozess der Koevolution entwickelt hätten. Sowohl beim Orgasmus als auch bei spirituellen Erfahrungen werde die Selbstwahrnehmung zeitlich begrenzt inhibiert und somit das eigene Selbst transzendiert. Durch die Erfahrung der Selbsttranszendenz in der physischen und spirituellen Vereinigung mit einem anderen Menschen eröffne der sexuelle Orgasmus dem Menschen ein Erfahrungspotenzial, das auch spirituelle Erfahrungen möglich mache. Die mystische Erfahrung entspreche in ihrem veränderten Selbstbewusstsein und der Selbsttranszendenz weitgehend der Ekstase beim Orgasmus. In der natürlichen Evolution des Menschen habe der Orgasmus im Rahmen der Entstehung von beständigen Familienstrukturen einen Selektionsvorteil dargestellt und bilde damit eine primäre Adaptation. Während der Orgasmus bei der Selbstbefriedigung leicht zu einer Erfahrung der spirituellen Leere führen könne, würde der Orgasmus beim partnerschaftlichen Sex zu einer Ekstase mit mystischem Charakter führen. Dieses Erfahrungspotential der menschlichen Sexualität habe dann zu spirituellen Erfahrungen geführt, die eine sekundäre Adaptation darstellten. Der Orgasmus als ultimative Erfahrung der sexuellen Spiritualität habe die Menschen also dazu angeregt, andere Formen der spirituellen Transzendenzerfahrung zu suchen und damit einen Beitrag zur Entwicklung der menschlichen Religiosität geleistet.<sup>56</sup>

William Ullwelling erklärt die besonderen neurologischen Strukturen des menschlichen Gehirns und die erweiterten psychologischen Fähigkeiten des Menschen aus der Tatsache, dass sich die ontogenetische Entwicklung des menschlichen Gehirns zu einem sehr großen Teil erst nach der Geburt vollziehe. Daher fänden Wachstum und Entwicklung des Gehirns nicht im Uterus, sondern „in familia“, also in der Begegnung mit anderen Menschen und unter dem Einfluss der umgebenden Kultur statt. Die so entstehenden neurologischen und

---

<sup>54</sup> Patrick McNamara (Hg.): *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, 2006; Patrick McNamara: *The Neuroscience of Religious Experience*, 2009; Patrick McNamara: *Religion, Neuroscience and the Self. A New Personalism*, 2020.

<sup>55</sup> Lionel Tiger, Michael McGuire: *God's Brain*, 2017.

<sup>56</sup> Daniel Cohen: *Sex and the Evolution of Spirituality in: Jay R. Feierman, Lluís Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, 2020, S. 54-69.

psychologischen Strukturen bildeten eine geeignete Infrastruktur für die Erschaffung von Spiritualität und Religion.<sup>57</sup>

## 2.8 Kognitionswissenschaftliche Religionstheorien

Die kognitionswissenschaftlichen und affektwissenschaftlichen Theorien über Religion verbinden psychologische und neurologische Forschung mit einem evolutionären Ansatz. Die Kognitionswissenschaft der Religion (*cognitive science of religion*) erforscht die kognitiven Fähigkeiten, die zur Entwicklung von Religion nötig sind. Vertreter dieser Forschungsrichtung wie Stewart E. Guthrie, Pascal Boyer, Justin L. Barrett, Ilkka Pyysiäinen, Harvey Whitehouse und andere vertreten die Grundannahme, dass Religionen, religiöse Erfahrungen, Vorstellungen und Praktiken im Wesentlichen ein Produkt des menschlichen Geistes sind und sich in ihnen daher die Strukturen und Denkweisen des Geistes widerspiegeln. Dabei gehen die Kognitionswissenschaftler davon aus, dass Religionen entstanden sind und sich in der Geschichte der Menschheit erfolgreich verbreitet haben, weil sie der Arbeitsweise unseres Erkenntnisapparates entsprechen. Für den menschlichen Geist sei es beispielsweise naheliegend, hinter Vorgängen in der Natur einen handelnden Urheber zu vermuten (*agency detection*), diesem Urheber einen denkenden und planenden Geist zuzuschreiben (*Theory of Mind*), einen solchen Urheber menschlich oder menschenähnlich zu denken (Anthropomorphismus), Einsichten durch unmittelbare, nicht reflektierte Anschauung zu gewinnen (Intuition), das eigene Denken und Verhalten mit anderen Menschen abzustimmen und zu koordinieren (*social coordination*) sowie Vorstellungen und Erzählungen besser zu behalten, wenn sie geringfügig von unseren Erwartungen abweichen (*minimal counterintuitiveness*). Die religiösen Vorstellungen von übernatürlichen Mächten und Göttern, die religiösen Verhaltensweisen in Ritualen und religiösen Mythen seien sehr genau an diese Tendenzen unseres geistigen Erkenntnisapparates angepasst und daher erfolgreich. Religion sei also für Menschen ein natürliches Produkt unseres Geistes, abstrakte Wissenschaft würde dagegen den Gewohnheiten des menschlichen Erkenntnisapparates sehr viel weniger entsprechen und sei daher künstlicher.<sup>58</sup> Jesse Berings Erklärung der Religion beruht auf der im kognitiven Apparat der Menschen verankerten Tendenz, hinter Ereignissen einen handelnden Urheber mit denkendem Geist zu erkennen (*Theory of Mind*). Bering meint, der Mensch habe ein angeborenes Bedürfnis, hinter den Ereignissen seiner Umgebung eine

---

<sup>57</sup> William Ullmer: Neoteny and Homo Religiosus. Brain Evolution and Emergence of the Capacity for Spirituality, in: Jay R. Feierman, Lluís Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach, 2020, S. 205-220.

<sup>58</sup> Stewart Elliott Guthrie: A Cognitive Theory of Religion, 1980; Stewart Elliott Guthrie: Faces in the Clouds. A New Theory of Religion, 1993; E. Thomas Lawson, Robert N. McCauley: Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture, 1990; Pascal Boyer: Religion Explained, 2002; Ilkka Pyysiäinen: How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion, 2003; Harvey Whitehouse: Mind and Religion. Psychological and Cognitive Foundations of Religion, 2005; Justin L. Barrett: Cognitive Science of Religion: What is it and Why is it?, Religion Compass, 2007; Justin L. Barrett: Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds, 2011; Sebastian Schüler: Religion, Kognition, Evolution: Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion, 2011; Donald Wiebe, Robert McCauley: Philosophical Foundations of the Cognitive Science of Religion: A Head Start, 2017; Justin R. Barrett, Roger Trigg (Hg.): The Roots of Religion. Exploring the Cognitive Science of Religion, 2018; Luther H. Martin, Donald Wiebe, D. Jason Slone (Hg.): Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years, 2019; D. Jason Slone, William W. McCorkle Jr (Hg.): The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies, 2019.

Bedeutung, einen Sinn im Leben und einen Urheber zu entdecken, er nennt dieses Bedürfnis Gottesinstinkt.<sup>59</sup>

Hans-Ferdinand Angel und Rüdiger J. Seitz untersuchen den Prozess des Glaubens (*believing* oder *credition*) als neurokognitive Tätigkeit, die sich im Laufe der Evolution entwickelt habe. Diese Tätigkeit des Glaubens stelle einen zentralen Bestandteil der menschlichen Fähigkeit zur Religiosität dar. Sie sehen ihn als einen natürlichen, neurophysiologischen Vorgang, der sowohl in der Religiosität als auch in säkularen Kontexten vorkomme. Der Prozess beruhe auf der Verknüpfung der Wahrnehmung von Objekten, Ereignissen und Erzählungen mit der Bewertung (*valuation*) durch Emotionen bei der Durchführung von Ritualen zu subjektiven Glaubensvorstellungen im individuellen Bewusstsein. Glaubensvorstellungen seien emotional gefärbte Repräsentationen von Inhalten im Gehirn und ermöglichten ein auf Vorhersagen beruhendes Handeln. So wie Menschen und andere Lebewesen durch die sogenannte Homöostase biologische Prozesse steuern können, würden Menschen durch die Religiosität als einer Art höheren Form der Homöostase ihre höheren kognitiven Prozesse, die den Bereich der rein biologischen Vorgänge transzendieren, steuern. Die individuellen, auf den neurophysiologischen Prozessen des Glaubens basierenden Glaubenssysteme würden durch die soziale Interaktion mit anderen Subjekten zu äußeren, objektiven Glaubenssystemen, wie sie in Religionen als kulturellen Systemen zu finden seien.<sup>60</sup>

## 2.9 Affektwissenschaftliche Religionstheorien

Die affektwissenschaftliche Erforschung von Religionen basiert im Prinzip auf ähnlichen Grundannahmen wie die Kognitionswissenschaft der Religion. Allerdings betonen ihre Vertreter, dass der menschliche Geist zunächst und im Kern mit Affekten und Gefühlen arbeite, während bewusste Erkenntnis (Kognition) ein evolutionsgeschichtlich sehr spätes, sekundäres Phänomen sei. Auch für die Entwicklung der Religion seien daher die menschlichen Affekte, die wir weitgehend mit anderen Wirbeltieren und vor allem mit anderen Säugetieren teilen, die entscheidenden und primären Triebkräfte, während sprachlich ausdrückbare Erkenntnisse eine sekundäre Erweiterung seien. Für die Entwicklung religiöser Erfahrungen seien beispielsweise ein Überlebenstrieb als primärer, nicht zielgerichteter Antrieb (*conatus*, *seeking*), der Fortpflanzungstrieb (*lust*), die Fürsorge für die Nachkommen (*care*), aber auch Furcht (*fear*) und weitere Grundemotionen wesentliche Antriebe. Religionen würden diese alten emotionalen Grundbedürfnisse besser ausdrücken und befriedigen als andere kulturelle Systeme wie etwa Wissenschaft. Die emotionalen Funktionen der Religion bestünden vor allem darin, Ängste und Furcht zu verringern, Emotionen zu erzeugen, die Kooperationsbereitschaft fördern, sowie soziale Werte und Normen zu stützen. Die Verbindung dieser Affekte mit sprachlichem Bewusstsein und kognitiven Fähigkeiten sei

---

<sup>59</sup> Jesse Bering: *The God Instinct. The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, 2011.

<sup>60</sup> Hans-Ferdinand Angel: *A History of the Evolution of Religion. From Religion to Religiosity to the Process of Believing*, in: Jay R. Feerman, Lluís Oviedo (Hgg.): *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, 2020, S. 87-103; Rüdiger J. Seitz: *The Process of Believing in Religion's Evolution: A Cognitive Neuroscience Hypothesis*, in: Jay R. Feerman, Lluís Oviedo (Hgg.): *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, 2020, S. 104-119.

sowohl in der Entwicklungsgeschichte des Menschen als auch für die Erklärung der Religion dagegen eine sekundäre Ergänzung.<sup>61</sup>

Donovan O. Schaefer betrachtet Religion als ein Phänomen, das in erster Linie nicht von Vorstellungen, sondern von Affekten bestimmt werde. Die Sprache der Religion sei die Sprache der Affekte und nicht die Sprache der Informationsübermittlung. Wie die Sprache der Liebe würde sie die Menschen nicht informieren, sondern verändern. Affekte würden bestimmen, wohin sich menschliche und andere tierische Körper bewegten, und diese zu bestimmten Verhaltensweisen antreiben und von anderen abhalten. Affekte bildeten die Grundlage und Substanz für Kognitionen, Verhalten und Bedeutung, sie brächten daher auch Moral und Religion hervor. Da die menschlichen Körper genauso wie die Körper anderer Tiere von Affekten bewegt würden, sei Religion auch kein spezifisch menschliches Phänomen, sondern eine allgemein animalische Erscheinung, die auch bei anderen Tieren zu finden sei. Schaefer widerspricht Theorien, dass Affekte als Adaptationen immer der Homöostase und damit dem Überleben dienen würden, und sieht sie vielmehr als zwar nicht völlig beliebige, aber doch auch von Zufall geprägte Einflüsse auf tierische Körper an. Religion sei eine Form der Macht, die Körper bewege, indem sie affektive Bindungen zwischen Körpern und ihren Welten schaffe. Religion sei ein Tanz oder ein Spiel, das auf diesen affektiven Bindungen basiere. Religion könne dabei einerseits Neues schaffen, habe es aber immer auch mit Körpern und Welten zu tun, die bereits durch ihre Geschichte strukturiert seien und daher semi-stabile Formationen bildeten. Da verschiedene Tiere unterschiedliche Körper hätten, gebe es in ihnen auch eine Vielzahl verschiedener affektiver Tänze oder Religionen. Die Affekte tierischer Körper seien das Material, aus dem Religionen geformt seien. Religiöse Glaubensinhalte seien keine kognitiven Aussagen, die wahr oder falsch sein könnten, sondern mehr oder weniger gelungene Gewebe aus Leidenschaft, Identität, Begierde, Angst, Hoffnung, Macht, Arroganz, Glück und Bedeutung. Religion sei schließlich ein Nebenprodukt affektiver Körper.<sup>62</sup>

Christian Early geht davon aus, dass bestimmte menschliche Emotionen einen wichtigen Beitrag zur Entstehung der Religiosität geleistet haben. Er kritisiert Ableitungen der Religion allein aus der Furcht oder der Angst vor dem Tod als unzureichend. Wichtiger seien Gefühle wie erhebende Liebe, Ehrfurcht und Dankbarkeit, die dem Menschen eine zusätzliche Dimension, eben die Dimension der Göttlichkeit eröffnen würden.<sup>63</sup>

Elliot D. Ihm und Kollegen betonen die Bedeutung der Scheu oder Ehrfurcht (*awe*) für die Entstehung menschlicher Religiosität. Sie deuten Religionen als Sinnsysteme (*meaning systems*), die dem Menschen durch die Herstellung von Kohärenz, Zweck und Bedeutung dabei helfen, einen Sinn im Leben zu entdecken. Ehrfurcht sei als sinnstiftende Emotion (*meaning-making emotion*) ein äußerst nützliches Mittel für die Erschaffung eines Sinnes im Leben sowie für seine Erhaltung und Wiederherstellung nach sinnverletzenden Erfahrungen. Religionen seien gesellschaftlich geteilte Sinnsysteme. Sie würden durch Erzählungen von Ehrfurcht gebietenden Wundern und Offenbarungen hervorgebracht und trügen zum gesellschaftlichen

---

<sup>61</sup> Marsha Hewitt: *Affective and Cognitive Dimensions of Religious Experience. Toward a Conceptual/Theoretical Integrative Perspective*, 2012; Stephen T. Asma: *Why We Need Religion*, 2018; Stephen T. Asma, Rami Gabriel: *The Emotional Mind. The Affective Roots of Culture and Cognition*, 2019.

<sup>62</sup> Donovan O. Schaefer: *Religious Affects. Animality, Evolution, and Power*, 2015.

<sup>63</sup> Christian Early: *Emotions and the Evolution of the Belief in God*, in: Jay R. Feierman, Lluís Oviedo (Hgg.): *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, 2020, S. 221-235.

Zusammenhalt bei, indem sie bei den Menschen, die dieses Sinnsystem teilen, ein Zusammengehörigkeitsgefühl erwecken.<sup>64</sup>

## 2.10 Evolutionäre Religionstheorien

Im Gegensatz zu älteren evolutionären Theorien zur Entstehung der Religionen, die Evolution als einen Prozess der gerichteten Höherentwicklung missverstanden, fragen neuere Ansätze zur Evolution der Religion nach den Voraussetzungen ihrer Entstehung und den Selektionsvorteilen, die sie bieten konnte.

Diese evolutionstheoretischen Ansätze zur Erforschung Religionen untersuchen, von welchem Zeitpunkt und durch welche evolutionären Veränderungen der Mensch die Fähigkeit zur Religiosität entwickelt habe, inwiefern die Religion als eine Anpassung an einen sich verändernden Lebensraum oder sich verändernde Lebensbedingungen verstanden werden könne und welche Vorteile sie dem religiösen Menschen im Selektionsprozess biete. So werden beispielsweise die Fähigkeiten, hinter Ereignissen ein handelndes Subjekt zu vermuten (*agency detection*), Theorien über geistige Prozesse in anderen Wesen anzustellen (*theory of mind*), frei Vorstellungen zu entwickeln (*imagination*), Zeichen zu verwenden sowie symbolisch zu denken und zu kommunizieren, sich synchronisiert zu bewegen, ekstatische Bewusstseinszustände zu erleben und narrative Sequenzen zu erinnern, als evolutionäre Voraussetzungen für die Entstehung von Religion genannt. Die Entwicklung religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen wird dabei häufig als Anpassung (Adaptation) an eine reduzierte Instinktgebundenheit und die damit verbundene Notwendigkeit, auf andere Weise mit Belastungen, Gefahren und dem Bewusstsein der Endlichkeit umzugehen, verstanden. Als mögliche Vorteile im Selektionsprozess werden eine verbesserte Kooperation, Förderung prosozialen Verhaltens, Umgang mit individuellen Belastungen (religiös-mentales Immunsystem) und Steigerung der Fortpflanzungsrate genannt. Eine andere Deutung sieht Religion selbst nicht als eine Adaptation, sondern als ein nicht-adaptives Nebenprodukt von Fähigkeiten, die für andere Funktionen adaptiv seien. Neuere evolutionäre Ansätze basieren dabei in der Regel auf einer Theorie der genetisch-kulturellen Koevolution des Menschen.<sup>65</sup>

David Sloan Wilson hat eine Theorie der Religion als komplexe symbolische Adaptation entworfen, die menschlichen Gemeinschaften einen Vorteil verschaffe. Dabei nimmt er neben der individuellen Selektion auch eine Gruppenselektion an, die in der Evolution wirksam sein könne, wenn die Erhöhung der Überlebens- und Fortpflanzungsrate für die gesamte Gruppe durch ein prosoziales Verhalten im Vergleich zu anderen Gruppen größer sei als ein möglicher Nachteil für das prosoziale Individuum gegenüber egoistischen Individuen innerhalb derselben

---

<sup>64</sup> Elliott D. Ijm, Raymond F. Paloutzian, Michiel van Elk and Jonathan W. Schooler: Awe as a Meaning-Making Emotion: On the Evolution of Awe and the Origin of Religions, in: Jay R. Feierman, Lluís Oviedo (Hgg.): *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, 2020, S. 138-153.

<sup>65</sup> Scott Atran: *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, 2002; Matt J. Rossano: *The religious mind and the evolution of religion*, 2006; Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel: *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*, 2009; Michael Blume: *Die Emergenz des Mythos, Evolutionstheoretische Forschung zur Religion und ihre erkenntnistheoretischen Folgen*, 2012; Joseph A. Bulbulia et al.: *The Cultural Evolution of Religion*, 2013; Matt J. Rossano und Benjamin Vaudeville: *Belief, Ritual, and the Evolution of Religion*, 2016; Dingyu Chung: *Evolutionary Origin of Religions and Religious Evolution: Religious Neurosociology*, 2018.



Gruppe.<sup>66</sup> Die Ansätze zur Evolution der Religion von Ara Norenzayan und Dominic Johnson gehen ebenfalls davon aus, dass Religion prosoziales Verhalten fördere und somit eine moralisierende Wirkung habe. Insbesondere der Glaube an mächtige, allwissende Götter, die uns überwachen, habe größeren Gesellschaften einen adaptiven Vorteil verschafft, da er zu einer Moralisierung der Menschen geführt habe und sie zu prosozialem Verhalten veranlasst habe.<sup>67</sup> Robert A. Hinde erklärt das Fortbestehen der Religion trotz vieler Widersprüche zwischen religiösen Lehren und wissenschaftlichen Erkenntnissen dadurch, dass Religion den Menschen sowohl gesellschaftlich als auch individuell Vorteile verschaffe, da sie zum Beispiel prosoziales Verhalten fördere, zu einer besseren psychischen und körperlichen Gesundheit beitragen und Seelenruhe verschaffen könne.<sup>68</sup>

Michael Winkelman und John R. Baker untersuchen die evolutionäre Entstehung der Religionen als ein natürliches Phänomen aus einer biokulturellen Perspektive. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass die frühen Menschen die Fähigkeit zur Religion im Zusammenhang mit gemeinschaftlichen Ritualen entwickelt hätten. Diese Rituale könnten als Weiterentwicklungen von ritualisiertem Verhalten bei Tieren verstanden werden, die es den Menschen ermöglichten, effektiver als Gruppen zu kooperieren. Dabei würden Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die vorher in anderen Kontexten dem Überleben dienlich waren, für die rituelle Kommunikation verwendet (Exaptation). Die rituelle Kommunikation führe dann zur Verstärkung zwischenmenschlicher Bindungen und damit zur Integration größerer nicht-verwandtschaftlicher Gruppen. Durch die Kombination dieser integrativen Funktion, die sich aus dem natürlichen Bindungsverhalten von Säugetieren entwickelt habe, mit den erweiterten rituellen Fähigkeiten der Menschen hätten sich ausgedehntere und komplexere religiöse Rituale entwickelt. Grundlegende Elemente früher menschlicher Rituale seien Vokalisierung (Gesang), Trommeln und Tanz, die zu verstärkter Ausschüttung und Rezeption von körpereigenen (endogenen) Opioiden und damit zu veränderten Bewusstseinszuständen (*Altered States of Consciousness, ASC*) führen könnten. Menschen hätten gelernt, solche veränderten Bewusstseinszustände gezielt herbeizuführen. Diese veränderten Bewusstseinszustände seien ein Charakteristikum des Schamanismus als frühester Form menschlicher Religion und würden Erfahrungen wie die des Seelenfluges, Visionen, mystische Erlebnisse sowie die Vorstellung von geistigen Wesen hervorbringen. Diese Erfahrungen könnten zu einer veränderten Einstellung zu sich selbst, den anderen Menschen und dem Universum führen. Außerdem würden sie in schamanischen Heilritualen eine Placebo-Wirkung haben, indem sie endogene, physiologische Heilungsmechanismen in Gang setzten. Darüber hinaus förderten die veränderten Bewusstseinszustände die Fähigkeit zu visuellen Symbolisierungen und zu metaphorischem Denken. Dies habe dann die menschlichen Gesellschaften dazu befähigt, heilige Symbole und Vorstellungen von Gottheiten hervorzubringen und mit ihnen zu kommunizieren. Die symbolische Kommunikation mit anderen Menschen über diese Gottheiten und mit diesen Gottheiten selbst, habe wiederum eine

---

<sup>66</sup> David Sloan Wilson: *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, 2002; David Sloan Wilson, Edward Osborne Wilson: *Evolution 'for the good of the group'*, *American Scientist*, 96, 2008; Rick O'Gorman, Kennon Sheldon, David Sloan Wilson: *For the good of the group? Exploring group-level evolutionary adaptations using multilevel selection theory*, *Group Dynamics*, 2008; David Sloan Wilson: *The Central Question of Group Selection*, <https://www.edge.org/conversation/the-false-allure-of-group-selection#dsw>, 2018; David Sloan Wilson: *This View of Life*, 2019.

<sup>67</sup> Ara Norenzayan: *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. 2013; Dominic Johnson: *God is Watching You. How the Fear of Makes Us Human*, 2016.

<sup>68</sup> Robert A. Hinde: *Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion*, 2. Aufl. 2010.

sozialintegrative Wirkung, Die Vorstellungen von Gottheiten dienten außerdem der Förderung prosozialen Verhaltens durch die Etablierung und Durchsetzung moralischer Standards. Winkelman und Baker betrachten Religion als ein Ergebnis evolutionärer Anpassung (Adaptation), die erstens Lösungen für emotionale Probleme biete und damit einen Beitrag zur psychischen und psychosomatischen Gesundheit, zum allgemeinen Wohlergehen und auch zur Erhöhung der Reproduktionschancen leiste. Zweitens bildeten Vorstellungen von übernatürlichen Wesen und mythische Welterklärungen ein geordnetes Weltbild, das eine kognitive Adaptation darstelle. Drittens hätten Religionen durch Rituale der Sozialisation und die Schaffung, Begründung und Durchsetzung moralischer Werte und Normen eine gesellschaftlich-integrative Wirkung.<sup>69</sup>

Eine ähnliche Theorie zur Evolution der Religion als Adaptation an eine sich rasch verändernde Umwelt unter einem sehr hohen Selektionsdruck durch ekstatische Rituale und die von ihnen verursachten veränderten Bewusstseinszustände und Emotionen hat Brian Hayden entwickelt. Die frühen Vertreter der Gattung Homo hätten auf der Grundlage einer bei vielen Säugetieren vorhandenen rudimentären neurologischen Basis zur Erfahrung veränderter Bewusstseinszustände durch rituelle Praktiken mit Rhythmus und Tanz intensive Erfahrungen von ekstatischen Zuständen und intensiven Emotionen herbeigeführt, die zu engen Bindungen zu anderen Menschen, einem verstärkten Gemeinschaftsgefühl und einer verbesserten Kooperation geführt hätten. Diese Veränderungen hätten ihre Überlebens- und Fortpflanzungschancen deutlich erhöht, sodass sich diese Merkmale in einem evolutionär relativ kurzen Zeitraum durchgesetzt hätten. Durch die Erfahrung solcher ekstatischen Bewusstseinszustände hätten sie Vorstellungen von einer Seele, einem Leben nach dem Tod und einer mythischen Welt entwickelt sowie religiöse Praktiken wie Bestattungsrituale und die Verehrung von Ahnen durchgeführt. Auf dieser Grundlage seien die religiöse Symbolik und Sprache der Menschen sowie komplexere Rituale und Kultstrukturen entstanden. Als eine der frühesten Formen von Religion sieht auch Hayden den Schamanismus an.<sup>70</sup>

Barbara J. King erklärt die Evolution menschlicher Religiosität als Ergebnis unseres Bedürfnisses nach Zugehörigkeit (*belongingness*) zu anderen Wesen. Sie geht davon aus, dass Religion im Kern nicht auf bestimmten Glaubenssätzen basiere, sondern auf einer transformierenden Praxis, die aus in Emotionen begründeten Handlungen bestehe. Religion und Spiritualität hätten ihre Wurzeln in sozialen und emotionalen Bedürfnissen der Menschen, in ihrer Vorstellungskraft und ihren sie selbst transformierenden Tätigkeiten. Elemente, die als Vorläufer der menschlichen Religiosität betrachtet werden könnten, gebe es auch bei anderen Primaten. Dazu gehören erstens Empathie mit Artgenossen und emotionale Ansteckung, zweitens die gemeinschaftliche Hervorbringung von Sinn (*meaning-making*) durch geteilte Aufmerksamkeit (*shared attention*), Kommunikation und performatives Handeln, drittens ritualisiertes Handeln und das Befolgen von Regeln (*rule-following*) sowie viertens die Phantasie (*imagination*). All diese bei Menschen und anderen Primaten beobachtbaren Verhaltensweisen setzten Bewusstsein, also einen subjektiven Zustand des Fühlens voraus. Im Laufe der menschlichen Evolution von frühen Hominiden über Australopithecinen und frühe Arten der Gattung Homo zum Homo sapiens hätten sich diese Elemente zu typisch menschlichen Formen der interpersonalen Beziehungen, zu einem immer reicheren

---

<sup>69</sup> Winkelman, Michael und Baker, John R.: *Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion*, 2010; Winkelman, Michael: *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*, 2. Ed. 2010.

<sup>70</sup> Brian Hayden: *Shamans, Sorcerers, and Saints: A Prehistory of Religion*. 2003.

emotionalen Leben und schließlich zu religiösen Vorstellungen weiterentwickelt. In Verbindung mit einer entstehenden symbolischen Kultur und Sprache habe dies dann das Transzendieren des Hier und Jetzt und damit Vorstellungen von einer anderen Welt, von Gottheiten und anderen spirituellen Wesen ermöglicht. Neben der Entwicklung eines komplexen symbolischen Denkens sowie der sprachlichen Kommunikation sei auch die Kontrolle des Feuers ein bedeutender Schritt auf dem Weg zur Schaffung menschlicher Kultur mit religiösen Praktiken, Gefühlen und Vorstellungen gewesen, da sie eine Verlängerung des Tages durch abendliche Zusammenkünfte rund ums Feuer mit Gesprächen, Erzählungen, Gesang, Tanz und Ritualen ermöglicht habe. Diese sozialen Interaktionen und die damit verbundene emotionale Verbundenheit mit anderen Menschen sei durch religiöse Phantasie auch auf eine Dimension, die nicht dem alltäglichen Leben angehöre, und auf andere Wesen, die als heilig angesehen werden, ausgedehnt worden. Die transformierende Wirkung religiöser Rituale sei dabei nicht von der objektiven Existenz dieser heiligen Wesen abhängig, sondern von ihrer praktischen Ausführung, durch die eine emotionale Verbundenheit mit dem, was in der jeweiligen Gruppe als heilig angesehen werde, geschaffen werde. In Anlehnung an Martin Bubers Lehre von der Ich-Du-Beziehung des Menschen zu Mitmenschen und zu Gott, betont King, dass der Mensch erst durch die emotionale Begegnung mit einem Du eigentlich zum Ich werde. In der praktischen Durchführung emotional bedeutsamer, Sinn und Verbundenheit schaffender, religiöser Rituale würden Menschen einem heiligen Du begegnen und somit Religion entwickeln.<sup>71</sup>

Yuval Laor hat ein Modell zur Erklärung der Evolution von Religiosität und Religion entwickelt, das auf der Theorie komplexer Systeme und dem Konzept einer vierdimensionalen Evolution von Eva Jablonka und Marion J. Lamb mit der Vererbung von Merkmalen durch Gene, epigenetische Faktoren, Verhalten und kulturelle Symbole basiert. Laor betrachtet dabei den religiösen Eifer (*fervor*) als charakteristisches Merkmal religiöser Systeme. Er definiert Eifer als einen dem Verliebtsein ähnlichen Zustand, der sich auf religiöse Lehren, Institutionen und Gottheiten beziehe und Gefühle wie Hingabe, Staunen, Verehrung und Ehrfurcht umfasse. Der religiöse Eifer sei eine besondere Form der Liebe, die sich von anderen Formen wie der romantischen Liebe oder der Bindung (*attachment*) an Eltern dadurch unterscheide, dass sie sich auch auf unpersönliche Dinge wie religiösen Lehren beziehen könne. Durch diesen religiösen Eifer werde eine Feedback-Schleife von religiösen Lehren und Vorstellungen, Ritualen, mit ihnen verbundenen Gegenständen und Erfahrungen entweder aufrechterhalten und stabilisiert oder radikal transformiert. Im ersten Falle werde der religiöse Glaube durch eine emotionale Neuverpflichtung gestärkt, im zweiten Falle komme es zu einer Konversion. Der religiöse Eifer gebe dem religiösen System eine sehr weitreichende oder sogar allumfassende Relevanz (*omnirelevance*) für die gläubigen Menschen, sodass es ihr ganzes Leben und ihre Identität bestimmen und, im Falle der Konversion, radikal transformieren könne. Auf diese Weise könne der religiöse Eifer sowohl zur Stabilität als auch zur Flexibilität und Variabilität komplexer kultureller Systeme beitragen. Indem die religiöse Feedback-Schleife die Stabilität und die Variabilität sozialer und kultureller Systeme fördere, erhöhe Religion auch ihre Möglichkeiten zur Evolution (*evolvability*).<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Barbara J. King: *Evolving God. A Provocative View on the Origins of Religion* (2007), Expanded Edition, 2017.

<sup>72</sup> Yuval Laor: *The Religious Ape. Love, Fervor, and the Evolution of Religion*, 2013; Eva Jablonka, Marion J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, revised edition 2014.

Ein weiterer Entwurf einer evolutionären Religionstheorie stammt von Robert N. Bellah. Bellah versteht Religion in Anlehnung an Clifford Geertz als Symbolsystem. Für ihn stehen beim religiösen Symbolsystem nicht so sehr bestimmte Vorstellungen und Glaubensinhalte im Zentrum, sondern die Erzeugung von Bedeutung oder Sinn durch symbolische Repräsentation, insbesondere durch symbolisches Handeln. Er ordnet die Religion gemeinsam mit Spiel, Kunst, Wissenschaft und Philosophie in den Bereich der kulturellen Tätigkeiten, die nicht direkt dem Überlebenskampf dienen und einer auf das pure Überleben ausgerichteten Zweckrationalität unterliegen, aber dennoch keinesfalls nutzlos sein müssten. Bellah unterscheidet vier Stufen der symbolischen Repräsentation und ordnet ihre Entwicklung in die menschliche Evolution ein. Mit den einzelnen Stufen werden neue Fähigkeiten erworben, ohne dass die früheren Stufen dadurch gänzlich verdrängt oder aufgehoben würden. Die erste Stufe sei die unitive Repräsentation, die nicht nur bei Menschen, sondern auch bei anderen höheren Säugetieren, die zu Empathie, Kooperation und Spiel fähig seien, gegeben sei. Sie sei nur mit einem episodischen Gedächtnis ohne übergreifende, (auto)biographische Zusammenhänge verbunden und bringe eine entsprechende episodische Kultur aus vereinzelt, situativen Elementen hervor. Die zweite Stufe der enaktiven Repräsentation sei vor etwa zwei Milliarden Jahren mit dem archaischen homo erectus erreicht worden. Sie habe die Fähigkeit, frühere und spätere Ereignisse darzustellen, umfasst und zu einer mimetischen Kultur mit der Kommunikation vor allem über Gesten, aber auch mit ersten Anfängen der Sprache, der Musik und des Tanzes geführt. Auf dieser Stufe seien auch die Anfänge von symbolischem Handeln in Ritualen, die den Kern der Religion bildeten, anzusiedeln. Die dritte Stufe der symbolischen Repräsentation sei durch die Fähigkeit zur Kommunikation durch eine voll entwickelte, grammatische Sprache charakterisiert. Durch die Sprache, komplexere Emotionen und ein biographisches Gedächtnis sei nun die Verknüpfung von Episoden zu längeren Narrativen möglich geworden. Damit könne eine mythische Kultur hervorgebracht werden, die den Mythos sowie komplexere ikonische, musikalische, poetische und narrative Symbolisierungen umfasse. Indem der Mythos das ältere Ritual ergänzt habe, sei Religion im eigentlichen Sinne entstanden. Die Entwicklung der Religionen bis zur Achsenzeit habe sich in diesem Rahmen von Ritual und Mythos bewegt. Dabei sei die Religion mit der Entwicklung von tribalen Gesellschaften bis zu archaischen Staatswesen mit ausgeprägter Hierarchie ebenfalls immer komplexer geworden, sodass sich aufwändigere Rituale und strukturierte Panthea herausgebildet hätten. Schließlich sei mit der konzeptuellen Repräsentation die vierte und letzte Stufe erreicht worden. Mit ihr sei in der Achsenzeit im ersten Jahrtausend v. Chr. die theoretische Kultur entstanden, in der die traditionellen Elemente der Religion, Ritual und Mythos häufig in Frage gestellt worden seien, ohne ganz verdrängt werden zu können. Letztlich bildeten Ritual, Mythos und Theologie oder religiöse Lehre bis heute die drei Grundelemente der Religion.<sup>73</sup>

Angeregt von dem Werk Bellahs haben Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Peterson und Armin W. Geertz eine Theorie der Entstehung und Evolution von Religion durch natürliche Auslese entwickelt. Sie bestimmen Religionen als Gemeinschaften von Individuen, die bestimmte Repräsentationen, Ideen und möglicherweise den Glauben an einen übernatürlichen Bereich, der von Kräften und Wesen bewohnt wird, teilen, einzeln und gemeinsam Rituale ausführen, die sich an diese Wesen und Kräfte richten, und häufig in Kultstrukturen organisiert sind. Sie gehen davon aus, dass die meisten Voraussetzungen für einen solchen soziokulturellen Komplex bereits bei den letzten gemeinsamen Vorfahren von

---

<sup>73</sup> Robert N. Bellah: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, 2011.

Menschen und Menschenaffen vorhanden gewesen seien. Dazu gehören die Dominanz des visuellen Sinnes und als Folge davon eine verbesserte Auge-Hand-Koordination, ein erhöhtes Raumbewusstsein sowie die Fähigkeit Dinge und Vorstellungen im Geiste räumlich zu ordnen, die Fähigkeit symbolisch zu denken und mit Symbolen zu kommunizieren, ein Ich-Bewusstsein in Abgrenzung von der Umwelt, die Fähigkeiten zur Gemeinschaftsbildung und zur Kooperation, zur Durchführung von Ritualen und zum Spiel. Bei den frühen Hominini (Australopithecus, Homo habilis, Homo erectus) habe mit dem Erschließen neuer Lebensräume durch den aufrechten Gang der Selektionsdruck zur Erhöhung von Solidarität und Kooperation in der Gemeinschaft und zur Bildung größerer Gruppen zugenommen. Daher sei es auf der Grundlage der bereits vorhandenen Fähigkeiten durch rein biologische Selektion zu einem Wachstum der Hirnregionen, die für emotionale und kognitive Fähigkeiten zuständig sind, zur Differenzierung und Intensivierung von Emotionen, insbesondere zur Entstehung der typisch-menschlichen Gefühle Scham und Schuld sowie zur Verstärkung sozialer Bindungen gekommen. Die Hominini hätten im Verlauf ihrer Entwicklung zum Homo sapiens schließlich die Fähigkeiten entwickelt, Gesichtsausdrücke zu lesen und zu imitieren, sich selbst als Objekt zu betrachten, anderen Wesen einen Geist zuzusprechen (*Theory of Mind*), Empathie zu empfinden und bewusst Rollen einzunehmen, eine artikulierte und grammatikalische Sprache zu verwenden, sich rhythmisch synchron zu bewegen, gemeinschaftsfördernde Rituale, die intensive Emotionen hervorrufen, auszuführen sowie ein Gefühl für Reziprozität und Gerechtigkeit zu empfinden. Aus dem Zusammenspiel dieser Fähigkeiten sei dann die Religion mit der Vorstellung von einem übernatürlichen Bereich entstanden. Die Menschen hätten in den emotional aufgeladenen Ritualen ein besonderes Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft entwickelt. Die Gemeinschaft wäre symbolisch in einem Totem dargestellt worden, dem eine besondere Bedeutung oder Heiligkeit zugesprochen worden sei, die es vom profanen Alltag unterscheidet. Damit sei das Konzept eines sakralen oder übernatürlichen Bereichs geschaffen worden, also Religion entstanden. Die Entstehung der Religion sei ein Aspekt der Entwicklung des Menschen zu einem kulturellen Wesen, durch die neben die biologische Evolution die kulturelle Evolution trete. Außerdem habe der Mensch etwa gleichzeitig die Fähigkeit entwickelt, zielgerichtet zu handeln. Daher gelten bei der weiteren Entwicklung der Religion nicht mehr allein die Gesetze der biologischen Evolution durch die Selektion von Variationen, die durch zufällige, ziellose Mutationen entstanden sind, sondern die Mechanismen der soziokulturellen Evolution, in der Menschen zielgerichtet und geplant handeln können, um auf neue Selektionsdrücke in der natürlichen und in der soziokulturellen Umwelt zu reagieren. Zur natürlichen und soziokulturellen Selektion gehöre die Notwendigkeit, für die Produktion von Gütern, die Reproduktion der Mitglieder, die Verteilung von Menschen und Gütern sowie für die Kontrolle durch Machtanwendung, Schaffung fester Strukturen und kultureller Systeme, zu denen auch die Religion gehöre, zu sorgen. Dabei müssen sowohl die Bedürfnisse der Gemeinschaft wie auch die der Individuen berücksichtigt werden. Religionen könnten bei der Regulierung von Gemeinschaften, der Legitimation ihrer Expansion und in Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Gruppen in der Gemeinschaft eine bedeutende Rolle spielen. Dabei ständen sie in Konkurrenz zu anderen Religionen und soziokulturellen Systemen und müssten sich selbst ständig an ihre sich wandelnde soziokulturelle Umwelt anpassen, um zu überleben.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Kloostergaard Petersen, Armin W. Geertz: The Emergence and Evolution of Religion. By Means of Natural Selection, 2017.

E. Fuller Torrey hat eine Theorie zur Evolution der Religion entwickelt, die darauf basiert, dass die religiösen Vorstellungen, also Vorstellungen von Göttern und von Gott im menschlichen Gehirn entstanden seien, als dieses im Laufe der Evolution neue Fähigkeiten erworben habe. Er stellt daher die phylogenetische Entwicklung des Gehirns und seiner Fähigkeiten dar und leitet daraus die Anfänge und die Entwicklung der religiösen Vorstellungen ab. In der Entwicklungsgeschichte der Hominini zeichne sich der Homo habilis vor allem durch eine höhere Intelligenz, der Homo erectus durch das Bewusstsein seiner selbst, der archaischer Homo sapiens (Neanderthaler) durch die Fähigkeit zur Empathie (*Theory of Mind*), der frühe Homo sapiens durch die Fähigkeit zur Introspektion und zum Gebrauch der Sprache aus. Der moderne Homo sapiens schließlich verfüge über ein Bewusstsein der Zeitlichkeit mit einem autobiographischen Gedächtnis, einer Vorstellung von der Zukunft und vom Tod. Die Ansammlung all dieser Fähigkeiten im Homo sapiens zeige sich in frühen Beispielen von Grabbeigaben, Ahnenverehrung und Kunst. Der entscheidende Auslöser für die Entstehung von Religion sei die Entwicklung eines autobiographischen Gedächtnisses und das damit verbundene Bewusstsein des Todes gewesen. Die Religion begegne diesem Bewusstsein durch die Schaffung eines Lebens nach dem Tod und der Verehrung der Verstorbenen (Ahnen). Danach stellt Torrey die Entwicklung der Religion von frühen Ahnenkulten, über das Auftauchen erster Götter mit der Entstehung der Landwirtschaft, den theistischen Göttervorstellungen in den Herrschaftsstrukturen früher Hochkulturen bis zum Aufkommen der großen Religionen in der Achsenzeit dar. Im Laufe dieser Entwicklung habe die Religion neben der Bewältigung des Todesbewusstseins auch andere Funktionen wie die Förderung prosozialen Verhaltens, die Stützung der Gruppe und die bessere Bewältigung kognitiver und psychisch-emotionaler Probleme erfüllt. Dies seien allerdings nur sekundäre Funktionen der Religion.<sup>75</sup>

Richard Sosis betont, dass kulturell-evolutionäre Religionstheorien Religionen nur dann befriedigend erklären können, wenn sie sich nicht nur auf einzelne kognitive, affektive oder soziale Aspekte der Religionen beziehen, sondern Religionen als komplexe Systeme verstehen. Gemeinsam mit verschiedenen Kollegen hat er ein holistisches Modell entwickelt, nach dem Religion ein adaptiver Komplex von Merkmalen sei, der kognitive, neurologische, affektive, Verhaltens-, und Entwicklungs-Elemente umfasse. Dieser Merkmalskomplex habe sich aus älteren Ritualsystemen entwickelt, die sich in frühen homininen Populationen durch natürliche Auslese durchgesetzt hätten, da sie durch die Förderung von Kooperation und soziale Koordination zur Bewältigung von Herausforderungen der Umwelt beigetragen hätten. Nach diesem Modell stellt Religion eine komplexe Adaptation dar. Das religiöse System bestehe aus den acht Kernelementen Autorität, Bedeutung, moralische Verpflichtung, Mythos, Ritual, dem Konzept des Heiligen, übernatürlichen Handlungsträgern und Tabus. Daneben können weitere sekundäre Merkmale wie Besessenheit oder der Glaube an ein Leben nach dem Tod auftreten, die aber nicht notwendig für ein religiöses System seien. Im Zentrum des Systems stehe das Ritual, alle anderen Kernelemente seien direkt mit dem Ritual verknüpft. Das System entstehe durch das Zusammenwirken sozial verbundener Individuen, die durch äußere Umweltfaktoren beeinflusst werden und durch ihre religiöse Praxis ihrerseits diese Faktoren in der Umwelt beeinflussen. Verschiedene proximate Motivationen könnten zur Entstehung und zur Beibehaltung des rituellen Verhaltens führen. Das rituelle Verhalten der Menschen führe dem religiösen System die kalorische Energie und soziale Information zu, die es wie jedes System

---

<sup>75</sup> E. Fuller Torrey: *Evolving Brains, Emerging Gods. Early Humans and the Origins of Religion*, 2017.

zu seinem Erhalt benötige. Es forme diese Energie in kooperatives und koordiniertes Verhalten der Menschen um, indem es zunächst auf der individuellen Ebene physiologische, emotionale, kognitive und neurologische Wirkungen auf die Menschen ausübe und die technologische Produktion von Ritualobjekten veranlasse. Auf diese Weise bringe es dann sekundär kulturelle Elemente wie ein Ethos, kognitive Schemata, symbolische Bedeutungen, materielle Kultur, historische Erinnerung und Identität hervor, die den am Ritual beteiligten Menschen gemeinsam sind. Wenn diese kulturellen Elemente soziale Normen erzeugen, die ein kooperatives und koordiniertes Verhalten bewirken und damit zum Überleben beitragen, wird das religiöse System durch positives Feedback gestützt und verstärkt, wenn nicht, verändert es sich oder geht unter. Von einem religiösen System hervorgebrachte soziale Normen, die das Überleben fördern, bilden evolutionär betrachtet die ultimativen Ursachen dieses Systems.<sup>76</sup>

Ina Wunn und Davina Grojnowski haben eine Theorie zur Entstehung und Evolution von Religionen als Spezies vorgelegt. Sie thematisieren dabei nicht die Evolution des Menschen und seiner Religiosität, sondern betrachten die Religionen selbst als evolvierende Einheiten. Die Evolution der Menschen zu einer Spezies, die kulturelle Systeme wie Religionen hervorbringen kann, wird dabei selbstverständlich vorausgesetzt. Eine Spezies von Religion werde von den religiösen Inhalten gebildet, die durch kommunikative Isolation von den religiösen Inhalten anderer Religions-Spezies getrennt sind, nicht durch die religiösen Menschen, die ihr anhängen. Im Gegensatz zu biologischen Spezies gebe es dabei aber keine absoluten Reproduktions- oder Rekombinationsbarrieren. Eine Religions-Spezies sei ein System gemeinsamer religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen, das durch kommunikative Interaktion produziert, erhalten und rekombiniert werde. Alle Vorstellungen und Verhaltensweisen, die in regelmäßigem kommunikativem Austausch miteinander stünden, bildeten eine Population dieser Spezies. Verschiedene religiöse Inhalte bildeten Varianten innerhalb dieser Population, die miteinander und mit den Inhalten von Populationen anderer Religionspezies in einem Kampf ums Dasein stünden. Die verschiedenen Religions-Spezies seien durch Variation und Selektion der am besten an die jeweilige Umwelt angepassten Varianten wandelbar. Die Variation komme nicht nur durch zufällige Mutation und Rekombination zustande, sondern auch durch gezielte Veränderung, durch Übernahme von Inhalten aus anderen Religions-Spezies sowie durch die religiöse Kreativität der Anhänger dieser Religions-Spezies. Der Informationstransfer bei der Reproduktion religiöser Varianten geschehe durch intersubjektive, soziale Kommunikation und sei daher im Gegensatz zu biologischer Vererbung sehr viel flexibler und auch gezielt gestaltbar. Die natürliche, soziale und kulturelle Umwelt übe dabei auf alle Religions-Spezies in ihrem Lebensraum einen Selektionsdruck aus, der die am besten angepassten Varianten auswähle. Dies führe zur besseren Anpassung der Religions-Spezies an ihre Umwelt durch Evolution. Wenn sich dabei verschiedene Populationen einer Mutter-Spezies soweit auseinanderentwickelt hätten, dass

---

<sup>76</sup> Candace Alcorta und Richard Sosis: Ritual, Emotion, and Sacred Symbols, in: *Human Nature* 16, 2005, 323–359; Benjamin Purzycki und Richard Sosis: The extended religious phenotype and the adaptive coupling of ritual and belief, in: *Israel Journal of Ecology and Evolution* 59, 2013, S. 99–108.; Richard Sosis und Jordan Kiper: Religion is more than belief: What evolutionary theories of religion tell us about religious commitment, in: Michael Bergman and Patrick Kain (eds.), *Challenges to Religion and Morality*, 2014, S. 256–276; Richard Sosis: Why Cultural Evolutionary Models of Religion Need a Systemic Approach, in: Anders Klostergaard Petersen et al.: *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz*, 2019, 45–61.

keine oder kaum noch Kommunikation zwischen ihnen stattfindet, komme es zur Artbildung oder Speziation, also zur Aufspaltung in zwei Tochter-Spezies.<sup>77</sup>

## **2.11 Religionsökologische Theorien**

Religionsökologische Forschungen untersuchen den Einfluss der natürlichen und der kulturellen Umwelt auf die Entwicklung von religiösen Traditionen, ihren Vorstellungen und Praktiken. So berücksichtigt Brian Hayden in seiner Rekonstruktion der Vorgeschichte der Religionen neben ererbten emotionalen Strukturen vor allem ökologische Faktoren, die einen Selektionsdruck ausgeübt und dadurch zur evolutiven Anpassung der Gattung Homo an ihre Umwelt durch die Entwicklung von Religiosität und Religionen geführt hätten.<sup>78</sup> Eine neuere Studie untersucht, welche ökologischen Faktoren die Vorstellung von moralisierenden Hochgöttern fördern können.<sup>79</sup>

## **2.12 Genetische Theorien zu Religionen**

Eng verbunden mit Theorien über die neuronalen und evolutionären Grundlagen der Religion ist die Erforschung einer möglichen genetischen Veranlagung des Menschen zur Religiosität und Religion. Da offensichtlich eine größere Zahl von Gehirnarealen und evolutionären Faktoren an der Entstehung von Religion beteiligt ist, dürften auch mehrere Gene für eine mögliche genetische Erklärung verschiedener Aspekte der Religion und der Religiosität relevant sein. Daher sind solche Versuche wie der des Genetikers Dean Hamer, ein einzelnes Gottesgen (in seinem Fall vermeintlich das Gen VMAT2) zu finden, wohl grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sein.<sup>80</sup>

## **2.13 Religionstheorien, bei denen die Religionen selbst im Zentrum stehen: Überblick**

Während die bisher dargestellten Theorien Religion mit Rückgriff auf einen anderen Wirklichkeitsbereich erklären wollen, werden im Folgenden einige Religionstheorien vorgestellt, die Religionen nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich zurückführen, sondern sie selbst ins Zentrum stellen. Diese Theorien können dabei entweder auf einer materialen oder substanziellen, vom Gegenstand der Religion ausgehenden Definition basieren oder von einer eher formalen oder strukturalen Definition der Religion als einer menschlichen Tätigkeit ausgehen. Einige Ansätze umfassen auch beide Aspekte. Hinsichtlich des Standpunktes lassen sich Theorien, die eine eigene religiöse, religionsfreundliche oder religionskritische Position beziehen, von solchen, die Religion eher neutral betrachten, unterscheiden. Theologische, religionskritische und religionsphilosophische Theorien enthalten in der Regel ein positives oder negatives Urteil über den Wert oder die Wahrheit der Religionen, während rein religionswissenschaftlich ausgerichtete Theorien auf ein solches Urteil verzichten. Einige Religionswissenschaftler waren oder sind allerdings auch Theologen oder zeigen zumindest ein gewisses theologisches Interesse, sodass die Grenzziehung zwischen beiden Gruppen nicht scharf ist. Dies gilt insbesondere für die sogenannte „Religionsphänomenologie“. Dieser

---

<sup>77</sup> Ina Wunn und Davina Grojnowski: *Religious Speciation. How Religions Evolve*, 2019.

<sup>78</sup> Brian Hayden: *Shamans, Sorcerers, and Saints: A Prehistory of Religion*. 2003, siehe 2.9.

<sup>79</sup> Carlos A. Botero, Beth Gardner, Kathryn R. Kirby, Joseph Bulbulia, Michael C. Gavin, Russell D. Gray: *The ecology of religious beliefs*, 2014; David Sloan Wilson, Yasha Hartberg, Ian MacDonald, Jonathan Lanman, Harvey Whitehouse: *The nature of religious diversity. a cultural ecosystem approach*, *Religion, Brain & Behavior*, 2016.

<sup>80</sup> Dean Hamer: *The God Gene, How Faith Is Hardwired Into Our Genes*, 2005; Rüdiger Vaas, Michael Blume: *Gott, Gene und Gehirn*, 2009.



Begriff bezeichnet eine vergleichende Beschäftigung mit Religionen, die zwar im Gegensatz zur konfessionellen Theologie nicht auf einem spezifischen religiösen Standpunkt basiert, aber dennoch die religiösen Phänomene nicht nur objektiv und wissenschaftlich untersucht, sondern ihnen selbst eine theologische oder religiöse Bedeutung zuerkennt. In den folgenden Abschnitten werden daher zunächst theologische, religionskritische und religionsphilosophische, danach religionsphänomenologische und schließlich einige rein religionswissenschaftliche Theorien über Religion dargestellt.

## **2.14 Theologische, religionskritische und philosophische Religionstheorien**

Theologen aller Religionen haben im Rahmen ihres theologischen Denkens immer aus der Innenperspektive über die eigene Religion oder auch über Religionen im Allgemeinen nachgedacht. Daher finden sich bei ihnen häufig implizit oder explizit auch Theorien über Religion oder spezifische Konzepte und Definitionen von Religion. In ähnlicher Weise haben auch Kritiker der Religionen sowie Religionsphilosophen verschiedene Theorien über Religionen aufgestellt. An dieser Stelle können nur beispielhaft einige wenige Positionen berücksichtigt werden, die einen bedeutenden Einfluss auf die religionstheoretische Diskussion gehabt haben.

Friedrich Schleiermacher war ein protestantischer Theologe, der die christliche Religion vor allem „von innen“ betrachtete und darstellte. In einer Zeit, in der unter den Gebildeten eine zunehmende Skepsis gegenüber der überkommenen Religion und ihren Traditionen herrschte, versuchte er die Religion gegenüber ihren Kritikern zu verteidigen. Dabei betonte er, dass der Kern und das Wesen der Religion nicht im theoretischen Bereich, also in Mythologien und metaphysischen Spekulationen, aber auch nicht im praktischen Bereich, also in ethischen Vorschriften, liege, sondern vor allem im ästhetischen Bereich des Gefühls. „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ Dieses religiöse Gefühl sei weder auf ein äußeres Objekt noch als reflektives Selbstbewusstsein auf sich selbst bezogen, sondern ein unmittelbares Selbstbewusstsein, das jedes Denken und Wollen begleitet und jeder anschauenden und schaffenden Tätigkeit letztlich als eine tiefere Einheit von Denken und Wollen zugrunde liegt. Das besondere dieses religiösen Gefühls sieht Schleiermacher dabei in dem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, das entstehe, wenn der Mensch ein vollkommenes „Ergriffensein“ vom Universum erfahre. Neben diesem Gefühl der Abhängigkeit gebe es im Selbstbewusstsein zwar auch ein Gefühl der Freiheit, doch dieses Freiheitsgefühl bleibe dem Abhängigkeitsgefühl untergeordnet. Weiter bestimmt er Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“, als Beziehung des Menschen zum transzendenten Grund seiner selbst. Damit fallen für Schleiermacher Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein für Schleiermacher in der religiösen Erfahrung zusammen. Sein Ansatz zur Bestimmung des Religionsbegriffes über die Erfahrung ist insgesamt eher formal als substantiell und geht von einem bestimmten Erfahrungstyp, einem spezifisch religiösen Gefühl aus. Der Gegenstand dieses Gefühl und damit der materiale Gegenstand der Religion ist zwar in seinen Ausführungen auch vorhanden, aber mit Begriffen wie „das Universum“ und „das Unendliche“ doch sehr weit und vage gefasst. Seine Gedanken haben großen Einfluss auf die Theologie und Religionsdeutungen der folgenden zwei Jahrhunderte gehabt.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.

Der protestantische Theologe und Philosoph Søren Aabye Kierkegaard war ein scharfer Kritiker der Philosophie des Idealismus und überhaupt jeden Versuchs, ein außerhalb des Menschen liegende, objektive Wahrheit zu denken. Wahrheit könne nur als eine subjektive Bewegung des existierenden Menschen in der Zeit, im konkreten Augenblick gedacht werden. Für die konkrete Existenz des Menschen gebe es drei verschiedene Zustände oder Stadien, das ästhetische, das ethische und das religiöse Stadium. Das religiöse Stadium sei als höchste Form der Existenz dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch sich in seiner Existenz als von Gott gesetzt erfahre. Gott sei als der Absolute und Unbekannte rational nicht erkennbar. Das Stadium der religiösen Existenz sei daher nur durch den Sprung des Glaubens möglich, der die Aufgabe oder Kreuzigung des Verstandes voraussetze. Dieser Sprung des Glaubens sei aber nur deshalb möglich, weil Gott sich dem Menschen offenbart habe. Mit seinem Denken hatte Kierkegaard großen Einfluss auf Friedrich Nietzsche sowie die Existenzphilosophie und Existenztheologie des 20. Jahrhunderts.<sup>82</sup>

Friedrich Nietzsche kritisierte alle herkömmliche Philosophie, Metaphysik, Moral und Religion. Auch wenn die Vorstellungen von einer metaphysischen Welt nicht widerlegbar seien, so wäre sie für und doch nicht erfahrbar, unbegreiflich und daher letztlich für den Menschen ohne jede Bedeutung. Metaphysische und religiöse Vorstellungen seien zwar psychologisch erklärbar. Sie hätten auch zur Legitimation traditioneller Moralvorstellungen dienen können, sie hätten aber keinen Erkenntnisgehalt und, selbst wenn sie einen solchen hätten, wäre er bedeutungslos. In poetischer Sprache beschreibt er dies als den Tod Gottes. Die Menschen hätten Gott getötet du müsstest jetzt lernen, ohne ihn zu leben, das heißt, selbst zu Göttern oder Übermenschen werden. In seinem Denken setzt er den Tod Gottes, das Ende von Religion und Moral im herkömmlichen Sinne voraus. Nietzsche hat keine ausgearbeitete Theorie über Religion oder Religionsphilosophie verfasst, seine Gedanken sind jedoch im 20. Jahrhundert sehr einflussreich geworden, vor allem in der sogenannte Gott-ist-tot-Theologie.<sup>83</sup>

Nach dem evangelischen Theologen Ernst Tröltzsch gibt es in jeder Religion einen beständigen „Kern“, der aus einem nicht weiter analysierbaren religiösen Erlebnis bestehe. Dieses Erleben könne durch äußere Einflüsse aus der Natur und der Geschichte oder durch innere Reize im Gewissen oder Herzen hervorgerufen werden. Trotz der vielfältigen Veränderungen der äußeren institutionellen Gestalt der Religionen im Verlauf der Religionsgeschichte bleibe dieser Kern im Wesentlichen erhalten. Er finde sich aber nicht in einer abstrakten Idee von „Religion“ im Allgemeinen, sondern nur in konkreten, ausgeprägten Formen menschlicher Religiosität. Der Kern der Religionen gehöre dem Bereich des Geistes an, der kategorial von der Natur getrennt sei, sodass es keine Widersprüche zwischen Religion und Naturwissenschaften geben könne.<sup>84</sup>

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber unterscheidet die Ich-Du-Beziehung der Menschen zu anderen Personen grundsätzlich von dem Ich-Es-Verhältnis zu unpersönlichen Gegenständen. Der Mensch existiert als Ich eigentlich nur in seinen Ich-Du-Beziehungen zu

---

<sup>82</sup> Søren Aabye Kierkegaard: Entweder - Oder, 1843; Søren Aabye Kierkegaard: Furcht und Zittern, 1843; Søren Aabye Kierkegaard: Philosophische Brocken, 1844;; Søren Aabye Kierkegaard: Stadien auf des Lebens Weg, 1845.

<sup>83</sup> Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 1882; Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-1885; Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse- Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886; Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral - Eine Streitschrift, 1887; Friedrich Nietzsche: Der Antichrist – Fluch auf das Christentum, 1895.

<sup>84</sup> Ernst Tröltzsch: Christentum und Religionsgeschichte, 1913.

anderen Menschen, die letztlich in seiner Beziehung zum ewigen Du, zu Gott, begründet sind. Religion stellt im Denken Bubers daher das Grundmodell des Lebens und Handelns in einer Ich-Du-Beziehung dar. Auch wenn Buber keine ausführliche, explizite Religionstheorie formuliert hat, haben seine Gedanken zur Ich-Du-Beziehung zwischen den Menschen und Gott als dem ewigen Du großen Einfluss auf das Denken über Religion gehabt.<sup>85</sup>

Emmanuel Levinas lehnt jedes Sprechen von Gott oder dem Unendlichen in ontologischen Begriffen und überhaupt jede Ontologie oder Metaphysik als Erste Philosophie ab. Sein Denken geht vielmehr von der Verpflichtung des Menschen durch die Begegnung mit dem Anderen aus. Die Begegnung mit dem anderen Menschen bildet für ihn die Grundlage für die Ethik als Erste Philosophie. Auch für seine Gedanken über Gott und Religion ist das Konzept der Alterität, der radikalen Andersheit zentral. Diese Alterität setzt er mit der Transzendenz des Unendlichen gleich. Das Unendliche sei als radikal Anderes grundsätzlich von allem Seienden unterschieden, es übersteige alles Seiende, ist allem Seienden äußerlich und sei in allem Seienden abwesend. Es sei also grundsätzlich durch eine absolute Alterität, Transzendenz, Exteriorität und Absenz gekennzeichnet. Als radikal Anderes sei es damit aber auch vom Ursprung und Grund des Seienden, vom Einen und Ganzen, von der Totalität des Seins unterschieden. Es sei daher überhaupt kein Seiendes, keine Wesenheit und keine Substanz, kein Ursprung oder Prinzip des Seins, sondern absolut jenseits des Seins. Dieses radikal Andere erscheine in konkreten Situationen als Spur im Antlitz des anderen Menschen. Im Antlitz des anderen Menschen breche das Unendliche in die Immanenz ein. Es zeige sich dabei gerade als Spur seiner Andersheit, seiner Transzendenz, Exteriorität und Abwesenheit. Das Erscheinen des Anderen als Spur könne nur passiv empfangen werden. Es bilde die Grundlage für den ethischen Anspruch, den der andere Mensch an das Subjekt stelle. Das radikal Andere, das Unendliche oder Gott zeige sich dem Menschen nur in dieser Begegnung mit dem anderen Menschen. In der Begegnung mit dem anderen Menschen zeigten sich Spuren des Göttlichen. Gott falle im Antlitz des Anderen in unser Denken ein. Levinas hat keine explizite Theorie über Religion entwickelt, vor dem Hintergrund seiner Gedanken über Alterität kann Religion aber als Begegnung mit Gott oder dem Unendlichen als dem radikal Anderen im Antlitz des anderen Menschen verstanden werden.<sup>86</sup>

Wie Levinas deutet auch Jacques Derrida in seinen religionsphilosophischen Überlegungen die Transzendenz als eine radikale Andersheit jenseits des Seienden und jenseits des Seins. Derrida bezeichnet diesen ortlosen Ort, über den sich im eigentlichen Sinne nichts sagen lasse in Anlehnung an Platons Dialog *Timaios* als *Chora*. Die *Chora* sei als das Absolute keine ontologische Größe, kein Seiendes und kein Sein, auch nicht der Ursprung oder Grund des Seins. All diese Vorstellungen lehnt er als metaphysisch, ontologisch und essenzialistisch ab. Das Absolute sei nicht sinnlich wahrnehmbar und auch nicht durch Vernunft erkennbar. Sie sei nur als Spur in ihrer unendlichen Andersheit, Besonderheit und Abwesenheit erfahrbar. Als Bezeichnung für diese Andersheit des Absoluten gebraucht er den Neologismus *différance*. Aber auch diese Bezeichnung sei noch ein metaphysischer Name, nicht der wahre Name des Absoluten, da dieses Absolute namenlos sei. Religion ist für Derrida die Achtung der radikalen

---

<sup>85</sup> Martin Buber: *Ich und Du*, 1923.

<sup>86</sup> Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 1961; Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974; Emmanuel Levinas: *Le Temps et l'Autre*, 1980; Emmanuel Lévinas: *De Dieu qui vient à l'idée*, 2. Auflage 1992. *Dieu, la mort et le temps*, 1993; *Altérité et transcendance*, 1995.

Andersheit, Besonderheit und Abwesenheit des namenlosen Absoluten, die durch Skrupel, Verhaltenheit und scheue Distanz gekennzeichnet sei.<sup>87</sup>

Der katholische Religionsphilosoph und Theologe Jean-Luc Marion deutet Gott in Anlehnung an die Gedanken von Levinas und Derrida in seiner Andersheit. In seiner radikalen Andersheit sei Gott nicht metaphysisch oder ontologisch als ein Seiendes oder als das Sein zu erfassen, sondern ereigne sich in der Liebe. Im Gegensatz zu Derrida, bei dem das Absolute in seiner Andersheit und Abwesenheit letztlich eine reine Leerstelle bleibt, zeigt es sich bei Marion aber im Geschenk des Seins, in der Liebe und in der Offenbarung.<sup>88</sup>

Alfred North Whitehead versuchte im Rahmen seines prozessphilosophischen Weltbildes auch die Religion als einen Prozess zu erklären. In seinem religionstheoretischen Werk „Religion in the Making“ geht er davon aus, dass die religiöse Erfahrung eine besondere Form der Erfahrung sei, deren Wirklichkeit nicht geleugnet werden könne. Religion sei eine „Kunst und Theorie des inneren Lebens“ und als solche ein notwendiger Bestandteil menschlichen Lebens, in dem Werte eine besondere Rolle spielten und der den menschlichen Charakter forme. Der religiöse Erfahrungsbereich sei von der Sinneswahrnehmung unabhängig und enthalte Erfahrungen, die sich auf Werte bezögen, nämlich auf den Selbstwert des Individuums, auf den Wert der verschiedenen Individuen füreinander und auf den Wert der Welt für die Individuen. Diese Werte seien im Gottesbild begründet, das entweder wie in den asiatischen Religionen die Vorstellung von einer unpersönlichen Ordnung der Welt oder wie in den semitischen Religionen die Gestalt eines persönlichen, transzendenten Schöpfergottes oder auch die pantheistische Idee der Welt als partielle Ansicht Gottes annehmen könne. Whitehead selbst vertritt die Idee einer transzendenten Immanenz, nach der Gott Teil des prozesshaften Kosmos sei und diesen zugleich übersteige. Die konkreten Religionen würden sich in einem evolutionären und historischen Prozess entwickeln. Am Anfang stünden dabei Rituale, in denen Menschen ihre überschüssige Energie auslebten und dadurch positive Gefühle hervorbrächten. Solche Rituale könnten auch den Zusammenhalt von Gemeinschaften stärken. In einer nächsten Stufe würden Mythen geschaffen, die den Zweck des Rituals und die mit dem Ritual erzeugten Gefühle erklärten. Auf dieser Stufe würde Religion einen Wahrheitsanspruch vertreten und Glauben an die Mythen und die mit ihnen verbundenen kosmologischen Vorstellungen verlangen. In den modernen Religionen seien diese Vorstellungen rationalisiert zu einem Glaubenssystem, das den Menschen helfe, sich in der modernen Welt zurechtzufinden, und universale Grundsätze enthalte, die für das Individuum gültig seien. Grundsätzlich seien durch die religiöse Erfahrung Gottes die Absichten der Menschen auf Ziele gerichtet.<sup>89</sup> Im Anschluss an die Gedanken Whiteheads über Religion entwickelte sich die Strömung der Prozesstheologie, in der Gott als wirkende Kraft in dem Prozess der sich

---

<sup>87</sup> Jacques Derrida: *Khôra*, 1993; Jacques Derrida: *Sauf le Nom*, 1993; Jacques Derrida, Gianni Vattimo: *La religion. Séminaire de Capri*, 1996.

<sup>88</sup> Jean-Luc Marion: *Dieu sans l'être*, 1982; Jean-Luc Marion: *Prolégomènes à la charité*, 1986; Jean-Luc Marion: *Étant donné*, 1997; Jean-Luc Marion: *Le Phénomène érotique*, 2003; Jean-Luc Marion: *Le Visible et le révélé*, 2005; Jean-Luc Marion: *D'ailleurs, la révélation*, 2020.

<sup>89</sup> Alfred North Whitehead: *Alfred North Whitehead: Religion in the Making*, 1926; Alfred North Whitehead: *Process and Reality*, 1929.

entwickelnden Welt betrachtet wird. Zu dieser Strömung gehören Theologen wie zum Beispiel Charles Hartshorne, Schubert Miles Ogden und John Boswell Cobb Jr.<sup>90</sup>

In der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts gab es sehr unterschiedliche Einstellungen zu Religion und Religionen. Karl Barth lehnte jede menschliche Religion ab, da sie im Gegensatz zum Glauben an die Offenbarung Gottes stehe. Dabei galt ihm Religion als das menschliche Bemühen, von sich aus zu Gott zu gelangen, während der Glaube darin bestehe, die Offenbarung, die sich von Gott her zum Menschen aus reiner Gnade ereigne, passiv als Geschenk anzunehmen. Er bezeichnete die Religion sogar explizit als „Unglaube“ und die Offenbarung als „Aufhebung der Religion“.<sup>91</sup>

Auch Dietrich Bonhoeffer beurteilte die menschliche Religion sehr kritisch und strebte ein „religionsloses Christentum“ an. Als Religion gilt ihm dabei der metaphysische Bezug zu einem jenseitigen Gott. Die Zeit einer solchen Metaphysik und der Vorstellung von einem Gott, der im Jenseits weile oder die Lücken unserer Erkenntnis füllen solle, sei endgültig vorbei. Den lebendigen Glauben gebe es dagegen nur im Diesseits. Daher müsse der Glaube weltlich und nicht religiös interpretiert werden. Er müsse den Menschen mitten im weltlichen Leben, in seinen stärksten Momenten bewegen und nicht am Rand und an den Grenzen des Lebens die Schwächen des Menschen ausnutzen. Gott sei mitten im Leben, im Diesseits jenseitig. Als solcher sei er allerdings kein existierendes Wesen, kein Seiendes: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“.<sup>92</sup>

Für Rudolf Bultmann kann der Glaube wie für Karl Barth nur als eine Reaktion auf die aus Gnade geschehene Offenbarung Gottes geschehen. Diese Offenbarung begegne den Menschen im Kerygma, in der Verkündigung Jesu Christi. Der Inhalt dieser Offenbarung sei die liebevolle Zuwendung Gottes zum Menschen und die Rechtfertigung des Sünders, die dem Menschen die Haltung des Glaubens und Vertrauens ermögliche. Es handle sich beim Glauben also um eine veränderte Einstellung zum Dasein, nicht um mythologische Vorstellungen. Daher müsse die biblische Botschaft entmythologisiert und existential interpretiert werden, das heißt ihre Bedeutung für die menschliche Existenz müsse hervorgehoben und von der mythologischen Gestalt, in der sie überliefert worden sei, getrennt werden. Dann könne es auch keinen Widerspruch zwischen biblischer Botschaft und moderner Wissenschaft geben. Bultmann deutet den religiösen Glauben also als ein existenzielles Sich-Verstehen, nicht als eine Theorie über die erkennbare äußere Wirklichkeit.<sup>93</sup>

Der protestantische Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich deutet die Religion durchaus positiv in ihrem Verhältnis zur menschlichen Kultur. Er betrachtet dabei die Religion als die Tiefe und Substanz der Kultur, die Kultur als äußere Form der Religion. Die Religion ist für ihn eine besondere Dimension des Kulturellen, eben die Dimension der Tiefe. Dieser Ansatz betrachtet die Religion „von innen“, das heißt von einem religiösen und theologischen

---

<sup>90</sup> John Boswell Cobb Jr., David Ray Griffin: *Process Theology: An Introductory Exposition*, 1976; John Boswell Cobb Jr.: *Process Theology as Political Theology*, 1982; Charles Hartshorne: *Omnipotence and other Theological Mistakes*, New York 1984; Schubert Miles Ogden: *The Reality of God and Other Essays*, 1992.

<sup>91</sup> Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik I,2 §17 Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*, 1937.

<sup>92</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. von Eberhard Bethge, 1951.

<sup>93</sup> Rudolf Bultmann: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 1941; Rudolf Bultmann: *Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos II*, 1952, 177–208.

Standpunkt aus. Zugleich steht die Religion selbst im Zentrum der Definition, sie wird nicht aus einem anderen Phänomen abgeleitet, auch nicht aus der Kultur, sondern sie wird mit der Kultur lediglich in eine spezifische Korrelation gebracht. Die Bestimmung der Religion als „Tiefe“ und als „Substanz“ der Kultur ist dabei allerdings zunächst einmal eine rein formale Religionsbestimmung, da inhaltlich über die „Substanz“, darüber, was diese Substanz ist oder woraus sie besteht, nichts ausgesagt wird. Weiter bestimmt Tillich Religion als eine „Erschütterung“ oder als ein „Ergriffensein“ von dem, „was uns unbedingt angeht“ oder auch von dem „Unbedingten“. Auch dies ist eine im Wesentlichen formale Bestimmung, denn es wird nicht inhaltlich oder material bestimmt, was denn das sei, was uns unbedingt angehe. Sie unterscheidet sich damit grundlegend von allen theologischen Versuchen, Gott substantiell als ein höchstes Wesen oder etwas Ähnliches zu bestimmen. Diese formale Bestimmung der Religion ist allerdings zugleich existenziell, da sie Gott, den Gegenstand der Religion als das definiert, was über unsere Existenz bestimmt. Aus diesem formalen Religionsbegriff leitet Tillich auch das erste formale Kriterium der Theologie ab: „Der Gegenstand der Theologie ist das, was uns unbedingt angeht. Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht“. Auch das zweite Kriterium „Das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet“, bleibt rein formal. Alle materialen Füllungen dieser Religionsdefinition und des mit ihr verbundenen Gottesbegriffes können für Tillich nur Symbole für eine nicht definierbare Wirklichkeit sein. Tillich bezeichnet diese formale Bestimmung von Gott, Glaube und Religion als Tiefe und Substanz der Kultur auch als Religion im weiteren Sinne, die er von der material bestimmten Religion im engeren Sinne unterscheidet, die Mythen, Kultus, religiöse Symbole und die Kirche als einen konkreten, abgegrenzten Bereich der Kultur umfasse. Während die meisten Religionswissenschaftler, die Religion in ihrem Verhältnis zur Kultur bestimmen, nur diese Religion im engeren Sinne, also Religion als einen Teilbereich oder als einen Aspekt der Kultur betrachten, tritt für Tillich Religion im weiteren Sinne in allen Bereichen der Kultur als deren Tiefendimension auf.<sup>94</sup>

In Anlehnung an den Ausspruch Nietzsches vom Tod Gottes, aber auch beeinflusst von Gedanken Bonhoeffers über ein religionsloses Christentum oder darüber, dass es einen Gott, den es gebe, nicht gebe, von den Erfahrungen des Holocaust und von der Auseinandersetzung mit der säkularisierten Moderne entstand in den 1960er Jahren in den Vereinigten Staaten die Bewegung der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie (Death of God theology). Gemeinsam ist den Vertretern dieser Bewegung die Ablehnung eines traditionellen theistischen Gottesglaubens an einen absolut existierenden Gott. Gabriel Vahanian kam angesichts der Beobachtung, dass in der säkularisierten Welt der Sinn für das Heilige, die Bedeutung der Rituale und jeder transzendente Sinn verloren sei, zu dem Schluss, dass Gott für den modernen Menschen tot sei.<sup>95</sup> Thomas J.J. Altizer lehnte den Glauben an einen transzendenten Gott ab. Gott sei in Jesus Fleisch geworden und bei seiner Kreuzigung gestorben. Er sei nur noch in Glaubensgemeinschaften immanent anwesend. Theologie könne dies in poetischer Form ausdrücken.<sup>96</sup> Richard Lowell Rubenstein vertrat die Auffassung, Gott sei in gewisser Hinsicht

---

<sup>94</sup> Paul Tillich: Systematische Theologie I, 1951; Paul Tillich: Die verlorene Dimension, 1962; Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.

<sup>95</sup> Gabriel Vahanian: The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era, 1961.

<sup>96</sup> Thoma J.J. Altizer, William Hamilton: Radical Theology and the Death of God, 1966.

schon bei der Erschaffung der Welt gestorben, für das Judentum sei sein Tod mit dem Holocaust endgültig eingetreten.<sup>97</sup>

Auch John Arthur Thomas Robinson und Dorothee Sölle waren von der Gott-ist-tot-Theologie beeinflusst. Robinson verband diese Ablehnung eines traditionellen Bildes eines jenseitig agierenden Gottes mit den Vorstellungen Bonhoeffers von einem religionslosen Christentum, Bultmanns Programm der Entmythologisierung biblischer Texte und theologischen Gedanken Tillichs zu der Lehre Gott sei in der Tiefe der Existenz als Grund des Seins anwesend und erfahrbar.<sup>98</sup>

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle verstand ihre „Theologie nach dem Tode Gottes“ als kritisches Denken in dem Bewusstsein, nach Auschwitz zu leben. Sie lehnte die Vorstellung eines jenseitigen Gottes, der für uns und an unserer Stelle handle, ab. Ihre Theologie ist radikal diesseitig und politisch, sie geht davon aus, dass Gott nur durch die Hände der Menschen wirksam sein könne. Sölle bestimmt Religion als den Wunsch, ganz zu sein, als das Bedürfnis, ein „unzerstücktes“ Leben zu führen. Dieses Ganz-Sein, Unzerstückt-Sein, Nicht-kaputt-Sein sei die eigentliche Bedeutung des religiösen Heilsbegriffes. Wenn dies gelinge, erwecke diese Erfahrung des Ganz-Seins ein intensives Glücksgefühl. Das Ziel der Religion sei ein Leben ohne Angst und ohne Berechnung, in dem nichts in der Welt als fremd, menschenfeindlich, schicksalhaft, sinnlos angenommen werde, sondern alles verwandelt und in die eigene menschliche Welt einbezogen werde. Dies beinhalte eine grundsätzliche Bejahung des Lebens, auch wenn es gegenwärtig sinnlos und kaputt erscheine. Das religiöse Bedürfnis bestehe darin, Sinn zu erfahren und Sinn zu stiften.<sup>99</sup>

Dewi Zephaniah Phillips entwickelt seine Religionsphilosophie auf der Grundlage von Ludwig Wittgensteins Konzept der Sprachspiele. Die religiösen Sprachspiele sind demnach in der religiösen Praxis beheimatet und müssten daher mit Rücksicht auf ihren Gebrauch in diesem Kontext interpretiert werden. Religiöse Sprachspiele würden sich grundsätzlich von anderen Sprachspielen unterscheiden, insbesondere seien sie keine kognitiven Sprachspiele, die sich auf Hypothesen über Fakten bezögen. Das Reden von Gott oder einem Leben nach dem Tod habe nur innerhalb dieser religiösen Sprachspiele seinen Sinn. Dieser Sinn werde missverstanden, wenn sie als kognitive Hypothesen darüber, ob es außerhalb dieses Sprachspiels einen Gott und ein Leben nach dem Tod gebe, verstanden würden. Die Religionsphilosophie von Phillips bezieht sich somit nicht auf eine metaphysische Realität oder Irrealität der religiösen Gegenstände, sondern nur auf ihre Bedeutung innerhalb der religiösen Sprachspiele.<sup>100</sup>

Der Philosoph Richard Rorty lehnt jedes religiös begründete metaphysische Denken ab und betrachtet religiöse Überzeugungen als grundsätzlich irrational. Religiöser Glaube (*faith*) sei überhaupt keine intellektuelle Überzeugung (*belief*), sondern eine emotionale Haltung, die eher

---

<sup>97</sup> Richard Lowell Rubenstein: God After the Death of God. In: After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism, 2. Aufl. 1992.

<sup>98</sup> John Arthur Thomas Robinson: Honest to God, 1963.

<sup>99</sup> Dorothee Sölle: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘, 1965; Dorothee Sölle: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, 1968; Dorothee Sölle: Der Wunsch, ganz zu sein, In: Die Hinreise, 1975, 167-185

<sup>100</sup> D.Z. Phillips: Faith after Foundationalism, 1988; D.Z. Phillips: Religion and the Hermeneutics of Contemplation, 2001; D.Z. Phillips: The Problem of Evil and the Problem of God, 2005; D.Z. Phillips: Faith and Philosophical Inquiry, 2013.

mit dem Gefühl der Liebe zu vergleichen sei. Religiöser Glaube bedürfe daher keinerlei Rechtfertigung durch intellektuell überzeugende Gründe, er könne daher aber auch keine universale Geltung beanspruchen. Rorty lehnt daher jede religiös begründete Metaphysik ab. Die religiöse Haltung sei eine psychische Realität wie andere Gefühle. Jeder Mensch habe genauso ein Recht auf seinen Glauben wie darauf, Liebe zu empfinden. Wie andere Gefühle sei auch der Glaube unerklärbar, nicht rational zu rechtfertigen und bedürfe auch gar keiner rationalen Rechtfertigung. Er sei eine reine Privatangelegenheit ohne kognitive Ansprüche und solle daher auch im öffentlichen Diskurs keine Rolle spielen.<sup>101</sup>

Gianni Vattimo lehnt ebenso wie Rorty metaphysische Lehren, die den Anspruch auf Absolutheit und Wahrheit grundsätzlich ab. Er setzt einem solche „starken“ Denken ein „schwaches“ Denken entgegen, dass auf alle Letztbegründungen und Wahrheitsansprüche verzichtet. Dementsprechend könne auch Gott kein absolutes Sein im Sinne einer objektiven Wahrheit zugesprochen werden. Allerdings sei Gott, auch wenn er nicht absolut und objektiv existiere, doch für religiöse Menschen in ihrem Leben erfahrbar. Er offenbare sich beispielsweise als Ursprung der Freiheit oder in der Liebe. Dies werde von religiösen Menschen in ihrem Leben als sinnstiftend erfahren.<sup>102</sup>

Der Philosoph Charles Margrave Taylor betrachtet Religion als eine Haltung oder Einstellung der Person zur Wirklichkeit, die auf einem besonderen religiösen Gefühl oder einer religiösen Erfahrung basiere. Er lehnt sich dabei einerseits an die religionspsychologische Bestimmung der religiösen Erfahrung von William James und andererseits an die Gedanken Friedrich Schleiermachers zur Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit an. Allerdings betont er gegen die sehr individualistische Betrachtung des religiösen Gefühls bei James, dass das religiöse Leben sich in Rahmen einer Gemeinschaft vollziehe und durchaus auch an Institutionen gebunden sei. Außerdem sei auch die religiöse Erfahrung des Einzelnen nicht vollkommen unmittelbar, sondern immer schon durch religiöse Traditionen und ihre Sprache vermittelt. Insgesamt ist Taylors Religionstheorie eng mit seiner Kritik an Naturalismus, Individualismus und Liberalismus verbunden. In der Moderne sei die Religion allerdings Gegenstand einer Wahl, eine Option neben der säkularen Option. Taylor bezweifelt die Säkularisierungsthese, dass Religion in der Moderne verschwinde. Religion verliere in der Moderne zwar in einigen Bereichen an Bedeutung, in anderen nehme ihre Bedeutung aber zu. Insgesamt sei die Entwicklung der Religion in der Moderne vielmehr durch eine Diversifikation und Pluralisierung gekennzeichnet.<sup>103</sup>

Die sogenannten Neuen Atheisten verstehen sich als eine atheistische Gegenbewegung zum religiösen Fundamentalismus, die sich für ein humanistisches und naturalistisches Weltbild einsetzt. Sie wird vor allem durch Richard Dawkins, Daniel Clement Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens repräsentiert, die auch als vier apokalyptische Reiter (*The Four Horsemen*) des Neuen Atheismus bezeichnet werden. Gemeinsam ist ihnen, dass sie eine streng naturalistische Position vertreten, sich scharf gegen jede Form von Religiosität aussprechen,

---

<sup>101</sup> Richard Rorty: Religious Faith, intellectual responsibility, and Romance, in: Ruth Anna Putnam (Hg.): The Cambridge Companion to William James, 1997; Richard Rorty, Gianni Vattimo: The Future of Religion, 2005.

<sup>102</sup> Gianni Vattimo: Credere di credere, 1996; Gianni Vattimo: Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso, 2002; Richard Rorty, Gianni Vattimo: The Future of Religion, 2005; John D. Caputo, Gianni Vattimo: After the Death of God, 2007; Gianni Vattimo: Addio alla Verità, 2009.

<sup>103</sup> Charles Taylor: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, 1989; Charles Taylor: The Varieties of Religion Today, 2002; Charles Taylor: A Secular Age, 2007.



religiösen Glauben als irrational ansehen und die Religionen für schädlich halten. In ihrer Argumentation wird Religion vor allem als kosmologische Theorie und Moral gedeutet. Die von ihnen vorgebrachten Argumente sind insgesamt nicht neu, das Auftreten des Neuen Atheismus kann als Reaktion auf religiösen Fundamentalismus und religiös begründeten Terrorismus, insbesondere seit den Anschlägen vom 11. September 2001, sowie auf die vermeintliche Widerlegung der Säkularisierungsthese durch eine Wiederbelebung religiöser Traditionen verstanden werden.<sup>104</sup>

Der Philosoph Alvin Carl Plantinga betrachtet den religiösen Glauben an Gott als eine epistemologisch verlässliche eigene Grundüberzeugung (*proper basic belief*), die rational sein könne, auch wenn sie nicht durch Argumente oder Beweise für die Existenz Gottes gestützt werde. In dieser Hinsicht ähnele sie anderen unbeweisbaren Grundüberzeugungen wie der, dass zwei mal zwei vier sei. Als solche Grundüberzeugung könne der religiöse Glaube als durch eine Garantie (*warrant*), die er als Eigenschaft dieses Glaubens bezeichnet, gestützt gelten. Plantinga hat sich auch mit den naturalistischen Positionen der Neuen Atheisten auseinandergesetzt. Er hält den religiösen Glauben für besser gestützt als den Naturalismus. Er führt dafür eine modallogische Variante des ontologischen Gottesbeweises sowie evolutionäre Argumente gegen den Naturalismus an.<sup>105</sup>

Der Religionsphilosoph und Atheist Tim Crane versucht die Bedeutung des religiösen Glaubens zu erklären. Im Gegensatz zu den sogenannten Neuen Atheisten hält Crane die kosmologischen Vorstellungen und die Moral nicht für die zentralen Aspekte der Religionen. Er betont dagegen die Bedeutung eines religiösen Impulses der Menschen, ein Gefühl, dass es mehr gebe als diese Welt, einen Sinn für Transzendenz. Außerdem hätten Menschen das Bedürfnis, sich einer Tradition zugehörig zu fühlen, indem sie deren Rituale und Bräuche ausführen. Diese Rituale und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen und Gegenstände seien ihnen daher in besonderem Maße wichtig und bedeutsam, also heilig. Crane ist der Auffassung, dass Religion als historisches Phänomen kein Wesen habe, das präzise definiert werden könne. Allerdings ließen sich durchaus einige Merkmale nennen, die für die historischen Religionen charakteristisch seien. Religionen seien systematische und praktische Versuche der Sinnfindung mit Bezug auf etwas Transzendentes. Religion sei also erstens nicht eine vereinzelte Idee, sondern weise einen systematischen Zusammenhang auf. Zweitens beschränke sie sich nicht auf theoretische Vorstellungen, sondern zeige sich in praktischen Handlungen wie zum Beispiel kollektiven Ritualen. Sie beinhalte drittens auf unsere Suche nach Sinn und Bedeutung in unserem Leben in seiner Ganzheit. Und viertens geschehe diese Sinnsuche mit Bezug auf etwas Transzendentes, das unsere Gewohnheit, unseren Alltag, unsere Sinneserfahrungen und auch den Gegenstandsbereich der Wissenschaft überschreite. Da der religiöse Glaube in seinem Kern keine wissenschaftliche Hypothese über kosmologische Fakten sei, sondern eine praktische Suche nach einem Sinn im Leben, würden

---

<sup>104</sup> Sam Harris: *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, 2004; Richard Dawkins: *The God Delusion*, 2006; Daniel Clement Dennett: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, 2006; Christopher Hitchens: *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, 2007.

<sup>105</sup> Alvin Carl Plantinga: *Warrant: The Current Debate*, 1993; Alvin Carl Plantinga: *Warrant and Proper Function*, 1993; Alvin Carl Plantinga: *Warranted Christian Belief*, 2000; Daniel Clement Dennett, Alvin Carl Plantinga: *Science and Religion: Are They Compatible?*, 2011; Alvin Carl Plantinga: *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, 2011; Alvin Carl Plantinga: *Knowledge and Christian Belief*, 2015.

die Argumente der Neuen Atheisten am wirklichen Glauben religiöser Menschen vorbei argumentieren.<sup>106</sup>

## 2.15 Religionsphänomenologische Theorien über Religion

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion „im engeren Sinne“ lässt sich in zwei Hauptströmungen oder Forschungsrichtungen differenzieren. Die Religionsgeschichte oder philologisch ausgerichtete Religionswissenschaft untersucht einzelne Religionen oder religiöse Traditionen in ihrem sozialen, kulturellen und historischen Kontext, die vergleichende Religionswissenschaft, die häufig auch als Religionsphänomenologie bezeichnet wird, untersucht dagegen religiöse Phänomene, die in verschiedenen religiösen Traditionen vorkommen, vergleichend. Beide Forschungsrichtungen schließen sich allerdings keinesfalls gegenseitig aus. Viele Vertreter der Religionsphänomenologie versuchen dabei, das „Wesen“ der untersuchten Phänomene aufzudecken und entwickeln allgemeine Theorien über Religion, die manchmal auch selbst religiöse oder theologische Positionen beinhalten und daher von eher historisch oder philologisch arbeitenden Religionswissenschaftlern als „Kryptotheologien“ kritisiert werden.

Für Friedrich Max Müller, der oft als Begründer der Religionswissenschaft betrachtet wird, beruht jede echte Religion auf einer wahren Wahrnehmung der Beziehung zwischen der menschlichen Seele und Gott. Er entwickelte eine Methode der vergleichenden Religionsforschung in Anlehnung an die vergleichende Sprachforschung und wollte auf diese Weise zu den ältesten, reinen Formen der Religionen gelangen. In seinem vergleichenden Ansatz, in seiner Vorstellung von einer reinen Urform der Religion und dem letztendlich theologischen Konzept der Religion als einer wahren Begegnung zwischen der menschlichen Seele und Gott steht er den Anfängen der Religionsphänomenologie durchaus nahe. Auf der anderen Seite betrachtete er aber Religionen auch in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem kulturellen Kontext. Für Müller ist Religion „eine geistige Anlage des Menschen“, durch die er das Unendliche erfassen kann. Sie ist unabhängig von Sinn und Verstand und scheint sogar in schroffstem Gegensatz zu ihnen zu stehen. Müller betrachtet Religion als das Streben, das Unbegreifliche zu begreifen, und nennt dieses Streben „Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen oder Liebe zu Gott.“<sup>107</sup>

Der schwedische Theologe und Religionswissenschaftler Nathan Söderblom war einer der Begründer der sogenannten Religionsphänomenologie, die religiöse Phänomene in verschiedenen religiösen Traditionen nach systematischen Kriterien vergleicht und untersucht. Er betonte die Bedeutung der Heiligkeit und der absoluten Verbindlichkeit als Kennzeichen aller Religionen. Als menschliche Gemeinschaften würden sich Religionen in der Geschichte entwickeln. Dabei sei zwischen prophetischen Religionen, die einen Bezug zur eigenen Geschichte aufweisen würden, und der Mystik, die gänzlich außerhalb der Geschichte stehe, zu unterscheiden. Mit der Bestimmung des Heiligen als grundlegender Kategorie der Religion beeinflusste er unter anderem Rudolf Otto.<sup>108</sup> Die religionsphänomenologische Methode

---

<sup>106</sup> Tim Crane: The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View, 2017.

<sup>107</sup> Friedrich Max Müller: Introduction to the Science of Religion, 1873; Friedrich Max Müller: Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India, 1878.

<sup>108</sup> Nathan Söderblom: Die Religionen der Erde, 1906; Nathan Söderblom: Natürliche Religion und allgemeine Religionsgeschichte, 1913; Nathan Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, 1916; Nathan Söderblom: Einführung in die Religionsgeschichte, 1920.

wurde außerdem von Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Mircea Eliade und Geo Widengren weiterentwickelt.

Für Rudolf Otto bildete wie für den Theologen Friedrich Schleiermacher oder den Religionspsychologen William James die religiöse Erfahrung den Kern der Religion. Seine Betrachtung der Religion ist aber nicht psychologisch wie die von James, sondern religionsphänomenologisch und zumindest implizit theologisch. Otto bestimmt die religiöse Erfahrung genauer als die Erfahrung des Heiligen, das nicht auf eine andere Kategorie zurückgeführt werden könne. Im Gegensatz zu Schleiermacher, der Religion als das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“<sup>109</sup> bezeichnet hatte, und zu James betont Otto ausdrücklich den objektiven Charakter des Heiligen: Die religiöse Erfahrung ist für ihn keine rein subjektive Erfahrung, sondern eine Begegnung mit dem Heiligen als einem Gegenüber außerhalb des religiösen Menschen, dem die Eigenschaft der Heiligkeit objektiv zukomme. Er verwendet für diese Erfahrung des Heiligen auch den Begriff Kreaturgefühl und beschreibt sie als Ergriffensein der menschlichen Kreatur durch das Heilige, in dem sie das Heilige als etwas erfährt, von dem sie vollkommen abhängig ist. Diese Erfahrung des Heiligen könne für den Menschen sowohl erschreckend (*mysterium tremendum*) als auch faszinierend (*mysterium fascinans*) sein. Daher schwanke die religiöse Erfahrung zwischen Angst und Scheu auf der einen Seite und Anziehung auf der anderen Seite. Insgesamt beschreibt Otto vor allem die irrationalen Aspekte in der Erfahrung des Heiligen und grenzt sie von den rationalen und ethischen Aspekten ab.<sup>110</sup>

Gerardus van der Leeuw verbindet die religionsphänomenologische Methode mit psychologischen, philosophischen und theologischen Interessen. So sieht er ein subjektives Nacherleben der religiösen Erscheinungen als Voraussetzung für ein Verstehen von Religion an. Er unterscheidet zwischen frühen Formen der Religiosität, die sich auf nicht-transzendente unpersönliche Mächte wie das Mana richten, und dem späteren Glauben an einen transzendenten Gott. Durch den Umgang mit unpersönlicher göttlicher Macht oder später mit einem persönlichen Gott finde der Mensch in seinem Leben Sinn.<sup>111</sup> Auch Friedrich Heiler verbindet die religionswissenschaftliche Arbeit mit religionsphilosophischen und theologischen Fragestellungen und will durch die religiösen Phänomene hindurch zum Wesen der Religion vordringen. Dazu sei eine religiöse Einstellung, persönliche religiöse Erfahrung, die Ehrfurcht vor den Religionen und das Ernstnehmen ihres Wahrheitsanspruch nötig.<sup>112</sup> Rudolf Ottos Schüler Gustav Mensching bestimmte Religion als „erlebnishaftes Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ und teilte die Religionen in die zwei Hauptkategorien der Volksreligionen und der Universal- oder Weltreligionen ein.<sup>113</sup>

Für Mircea Eliade steht ebenfalls der Begriff des Heiligen, das auf kein anderes Phänomen zurückgeführt werden könne, im Zentrum der Religion. Wie für Otto ist dieses Heilige auch

---

<sup>109</sup> Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.

<sup>110</sup> Rudolf Otto: Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917.

<sup>111</sup> Gerardus van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, 1933; Gerardus van der Leeuw: Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch, 1941.

<sup>112</sup> Friedrich Heiler (Hg.): Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, 1969; Friedrich Heiler: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1962.

<sup>113</sup> Gustav Mensching: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959.

für ihn etwas Objektives, das dem Menschen in der Religion erscheine. Eliade vertritt die Auffassung, dieses Heilige zeige sich (Hierophanie) dem Menschen in verschiedenen Formen, so dass die gesamte Religionsgeschichte als eine Geschichte der Hierophanien oder Manifestationen des Heiligen interpretiert und dargestellt werden könne. Die Erscheinung persönlicher Gottheiten (Theophanie) sei eine besondere Form von Hierophanie. Das Heilige steht für Eliade im Gegensatz zum Profanen. Profan ist alltägliche Welt, die gleichförmig und letztlich gleichgültig sei, heilig sei dagegen das, was uns besonders wichtig und bedeutend ist. Der *Homo religiosus* glaube immer an eine absolute Realität, an etwas Heiliges, das die Welt transzendiere, für den areligiösen Mensch sei alles relativ und nichts heilig.<sup>114</sup>

Der Religionsphänomenologe Geo Widengren stellt dagegen den Glauben an einen personalen Hochgott ins Zentrum seiner Religionstheorie. Für ihn ist das Heilige keine eigenständige unpersönliche Größe, sondern eine Eigenschaft, die dem Göttlichen zukomme. Die Religion als Glaube an einen Hochgott könne nicht aus etwas ihm Wesensfremden wie der Vorstellung von unpersönlichen Kräften oder Magie abgeleitet werden.<sup>115</sup>

Jean Jacques Waardenburg studierte Theologie und Religionswissenschaft. Er setzte sich kritisch mit der klassischen Religionsphänomenologie auseinander und entwickelte das Konzept einer Neustil-Phänomenologie der Religionen. Im Gegensatz zur älteren Religionsphänomenologie sucht diese in den religiösen Phänomenen nicht nach einem objektiven Sinn, sondern nach den subjektiven Interessen und Intentionen der Beteiligten. Damit wird die subjektiv-individuelle Bewertung auch zum Kriterium für die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Phänomenen. Er bestimmt Religionen zunächst als Orientierungssysteme, die es den Menschen ermöglichen, sich in der Welt zurechtzufinden und ihr Leben sinnhaft zu führen. Damit sie diese Funktion für das Subjekt erfüllen könnten, müssten sie von den Subjekten als objektiv gültig und evident angesehen werden. Was Religionen von anderen Orientierungssystemen unterscheidet, sei der Bezug auf besondere geistige Wesen oder religiöse Kräfte sowie die Vorstellung von absolut gültigen Werten und Normen. Diese absolute Bedeutung, die den religiösen Vorstellungen zugemessen werde, führe zu einer Sakralisierung des religiösen Orientierungssystems. Die in Religionen enthaltene Deutung von Leben und Welt geschehe über spezifische Zeichen, sodass Religionen auch als Zeichensysteme zur Deutung der Wirklichkeit betrachtet werden könnten. Sie dienten den Menschen als Instrumente, die ihnen bestimmte Einsichten über die Welt und Handlungsweisen in der Welt ermöglichten. Alle Religionen würden verschiedene Aspekte aufweisen, die jeweils von verschiedenen Forschungsrichtungen innerhalb der Religionswissenschaft untersucht würden. Die Religionsgeschichte betrachte die historische Entwicklung der Religionen, die Religionsphänomenologie vergleichend ihre einzelnen Erscheinungen, die Religionssoziologie ihre gesellschaftlichen Kontexte und die Religionshermeneutik den Bedeutungs- und Sinneaspekt religiöser Orientierungs- und Zeichensysteme. Waardenburg verfolgt also einen multiperspektivischen Ansatz, bei dem allerdings der Schwerpunkt auf der hermeneutischen Perspektive, der Frage nach den subjektiven Bedeutungen der religiösen Phänomene liegt. Er setzt dabei voraus, dass religiöse Tatbestände immer schon gedeutete, nämlich religiös gedeutete Tatbestände seien. In der

---

<sup>114</sup> Mircea Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 1949; *Das Heilige und das Profane*, 1957; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 Bände, 1976, 1978, 1983.

<sup>115</sup> Geo Widengren: *Der Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, 1938; Geo Widengren: *Religionsphänomenologie*, 1969.

Erforschung dieser Tatbestände müssten zunächst alle Deutungen kritisch hinterfragt werden, um ihnen in ihrer faktischen Wirklichkeit gerecht zu werden. Dazu müssten die Gesellschaft, in der diese Tatbestände religiöse Bedeutung hätten, die Tradition dieser religiösen Gemeinschaft und die verschiedenen sowohl explizit formulierten als auch impliziten Bedeutungen, die ihnen in dieser Gesellschaft und dieser Tradition zugemessen würden, berücksichtigt werden. Die hermeneutische Arbeit beziehe sich also zunächst immer auf spezifische, kulturelle Gestalten von Religionen und ihre jeweilige Bedeutung. Waardenburg ist allerdings der Ansicht, dass sich bei der vergleichenden Erforschung der religiösen Tatbestände bestimmte universelle Strukturen, Probleme und Intentionen erkennen ließen, aus denen anthropologische Rückschlüsse auf den Menschen gezogen werden könnten. Wie für die einzelnen Tatbestände gelte auch für die religiösen Orientierungssysteme als ganze, dass Religionen immer gedeutete Religionen seien. Religionen ließen sich semantisch als Zeichensystem und phänomenologisch als intentionale Wirklichkeit begreifen. Nach dem semantischen Ansatz seien Religionen religiös gedeutete Zeichensysteme, die objektiven Sinn vermittelten und denen subjektiv absolute Gültigkeit zugeschrieben werde. Nach dem phänomenologischen Ansatz seien sie sinnverleihende Antworten von Menschen auf die gegebene Wirklichkeit, die von den Intentionen der Menschen bestimmt seien und für sie eine besondere Relevanz hätten. Bei den religiösen Orientierungssystemen könne ferner zwischen expliziten und impliziten Religionen unterschieden werden. Bei expliziten Religionen werde die religiöse Bedeutung und Wirkung von den betreffenden Menschen ausdrücklich anerkannt, sie würden dieses Orientierungssystem also selbst als ihre Religion bezeichnen. Wenn dagegen etwas für Menschen eine religiöse Bedeutung oder Wirkung habe, es also für sie wie eine Religion sei, ohne dass ihnen diese religiöse Bedeutung oder Wirkung bewusst sei, dann handele es sich um implizite Religionen. Explizit artikulierte Religionen seien ohne Weiteres als Religion erkennbar und daher einer semantischen und phänomenologischen Religionsforschung leicht zugänglich. Implizite Religionen müssten dagegen erst einmal als solche identifiziert werden, da sie nicht dem im Westen geläufigen, normativen, substantiell definierten Religionsbegriff entsprächen. Sie seien daran zu erkennen, dass die Funktion von Religionen haben, also religiös wirksam seien. So könnten etwa politische Ideologien eine religiöse oder zumindest religionsähnliche Begründungsfunktion für bestimmte Verhaltensweisen, Vorstellungen und Strukturen haben, über spezifisch religiöse Sinngehalte wie Heil, Erlösung oder postulierte Metawirklichkeiten wie Klasse, Nation, Volk oder Rasse verfügen und zu einer Sakralisierung bestimmter Symbole, Personen oder Gruppen führen. Das Konzept der impliziten Religionen könne helfen, den Zeichen- oder Symbolwert solcher Orientierungssysteme und ihrer Elemente zu erkennen und sie zu deuten.<sup>116</sup>

## **2.16 Neuere religionswissenschaftliche Theorien über Religion**

Im Gegensatz zu den klassischen Vertretern der Religionsphänomenologie entwickeln viele Religionswissenschaftler, die vor allem historisch oder philologisch arbeiten, keine eigene Religionstheorien, sondern gehen in ihrer Forschung von einer relativ theoriearmen Arbeitsdefinition von dem, was Religion ist, aus. Andere entwickeln zwar religionswissenschaftliche Theorien, die sich aber von den religionsphänomenologischen Ansätzen dadurch unterscheiden, dass sie in der Regel nicht von einem festen, beständigen und

---

<sup>116</sup> Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, 1978; Jacques Waardenburg: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, 1986 Jacques Waardenburg: *Perspektiven der Religionswissenschaft*, 1993.

unwandelbaren „Wesen“ der Religion oder auch nur der einzelnen religiösen Erscheinungen ausgehen, sondern sowohl die Religion selbst als auch die Bestimmung dessen, was Religion sei oder nicht sei, sowie die religionswissenschaftliche Forschung und Theoriebildung als dynamische und intersubjektive Prozesse betrachten.

Der Religionswissenschaftler und Theologe Wilfred Cantwell Smith setzt sich kritisch mit der Verwendung des Begriffs „Religion“ auseinander. Der Begriff werde für sehr unterschiedliche Dinge wie die persönliche Frömmigkeit oder Religiosität, ideale oder empirische Glaubens- und Wertesysteme sowie eine vermeintlich universale Kategorie der „Religion an sich“ verwendet. In den meisten nicht-westlichen Kulturen gebe es „Religion“ als eigenes Konzept gar nicht und die Vorstellung von Religion als universaler Kategorie sei daher grundsätzlich abzulehnen. Er schlägt vor, den Begriff „Religion“ ganz zu vermeiden und die persönliche Religiosität als „Glaube“ (*faith*) und die empirischen religiösen Glaubenssysteme als „kumulative Traditionen“ (*cumulative traditions*) zu bezeichnen.<sup>117</sup> Auch wenn sich seine terminologischen Vorschläge nicht durchgesetzt haben, haben die Unterscheidung zwischen persönlich-individueller Religiosität und religiösen Traditionen sowie die Skepsis gegenüber „Religion“ als universaler Kategorie großen Einfluss auf die neuere Religionswissenschaft und Religionstheorie gehabt.

Der Religionswissenschaftler Robert A. Orsi untersucht Religionen als Netzwerke von Beziehungen zwischen Menschen und Figuren, die ihnen heilig und wichtig sind. Zu diesen Figuren, in deren Gegenwart die religiösen Menschen leben, gehören Heilige, Ahnen, Dämonen, Götter, Geister und andere besondere Wesen. Das Leben der religiösen Menschen vollziehe sich in der gefühlten Gegenwart dieser Gestalten und sei geprägt durch die Beziehungen zwischen Himmel und Erde, die in ihrer Gegenwart stattfänden. In der religiösen Wirklichkeit seien diese Figuren einflussreiche Kräfte. Im Zentrum der religiösen Praxis stünden die Beziehungen der Menschen untereinander und zu diesen konkreten Figuren sowie die als real erlebte Präsenz dieser heiligen Gestalten, nicht der abstrakte Glaube an ihre Existenz oder daran, dass bestimmte propositionale Aussagen über sie wahr seien. Die heiligen Gestalten seien in der Erfahrung und der Praxis der religiösen Menschen real und nicht Gegenstand von Aussagen, über deren Wahrheit sie sich Gedanken machten. Für Orsi sind nicht nur die Religionen selbst in erster Linie Netzwerke von Beziehungen, sondern auch die Religionswissenschaft besteht für ihn in einer interpersonalen Beziehung zwischen den forschenden und den erforschten Menschen. Religionswissenschaft werde immer von einem bestimmten Standpunkt und Blickwinkel aus betrieben, der nicht einfach ignoriert werden könne, aber auch nicht als Maßstab zur Beurteilung der erforschten religiösen Phänomene dienen dürfe. Orsi plädiert daher für eine aufschiebende (*suspensive*) Einstellung, in der die Forschenden ihre eigene Position einklammern.<sup>118</sup>

Die Tänzerin und Religionswissenschaftlerin Kimerer LaMothe versteht Religion als Tanz und wendet sich in ihren Arbeiten gegen die Verdrängung des Tanzes aus den Religionen seit der Aufklärung und die weitgehende Nichtbeachtung der Bedeutung von Tanz als religiöser Form in der Religionswissenschaft. Religion als Tanz sei eine körperliche Praxis und eine Form des Körperwerdens. Der Prozess der Transformation des Körpers eröffne und verschließe durch das Bemühen, geordnete Bewegungen auszuführen, Möglichkeiten der Erfahrung und der

---

<sup>117</sup> Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion. A New Approach to Religious Traditions of Mankind*, 1962.

<sup>118</sup> *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, 2005.

Deutung der Welt. Rituelles Tanzen bilde als bewusste Bewegung in Beziehung zur menschlichen Natur und der Umwelt einen Ursprung der menschlichen Kultur. Die gemeinsame rhythmische Bewegung, in der Menschen Werden, Verbundenheit und Heilung erfahren, bringe religiöse Gefühle und Ideen, Glauben und Praktiken hervor. Wenn sich diese auf Bewegungsmustern basierenden Phänomene zu religiösen Strukturen verfestigten, könnten stratifizierte Religionsgemeinschaften mit institutionalisierter Macht und starren, auf kanonisierten Texten basierenden Weltbildern entstehen. In solchen Religionen werde dann häufig der transformierende Tanz der menschlichen Körper in dieser Welt durch die Vorstellung von einem körperlosen Leben in einer anderen Welt verdrängt. LaMothe hält solche Glaubensvorstellungen, Werte und Praktiken, die nicht mehr in der lebendigen, körperlichen Erfahrung des Tanzes begründet seien, für lebensfeindlich. Unter dem Einfluss der europäischen Aufklärung sei in der Moderne das Konzept einer rationalen Erkenntnis der materiell-objektiven Wirklichkeit dominant geworden und habe zu der Vorstellung geführt, Religion sei ein System von Symbolen, Glaubenssätzen und Praktiken, das genauso objektiv erforscht werden könne wie andere Gegenstände. Die entstehende Religionswissenschaft habe sich an diesem Modell orientiert und so Religion als ein rein rational erforschbares Objekt aufgefasst. Daher habe sie sich von der religiösen Praxis selbst und von der Theologie möglichst scharf abgegrenzt. Aber auch die moderne Theologie habe häufig versucht, sich selbst als Wissenschaft zu präsentieren und Religion möglichst rational darzustellen. Dadurch sei der Tanz als religiöses Phänomen weiter an den Rand gedrängt worden. Da Menschen jedoch nicht in der Lage seien, sich nicht zu bewegen, werde auch die Bewegung als Quelle und Ziel des Lebens, der Tanz als dynamischer, kreativer und lebendiger Ursprung der Religion, nie gänzlich verschwinden. Der Begriff „Religion“ könne nicht statisch definiert werden, sondern definiere sich in einem dynamischen Prozess als dasjenige, was für eine konkrete Person die Bedeutung von Religion bekomme. Religion sei dabei nicht ein bestimmter Glaube oder eine bestimmte Handlung an sich, sondern existiere nur im Akt ihrer Ausführung, durch die sich eine Person in ihrer Beziehung zu einem Sinn der Welt verkörpere. Dieser Sinn könne durch das Verhältnis zu einer Tradition oder zu einem religiösen Anderen repräsentiert sein. Für die Bestimmung und Abgrenzung von „Religion“ sei es relevant, inwiefern ein Phänomen für eine Person Bedeutung als Religion bekomme. Religion sein kein System von Ideen oder Handlungen, sondern eine Matrix performativer Handlungen, durch die einzelne Momente im Leben für einen Menschen bedeutsam würden. Dieser dynamische Prozess der Religion führe zur Entwicklung des Körpers und bringe kulturelle Formen hervor. Da Religion als Tanz ein kreativer Prozess sei, dessen Bedeutung in der Erfahrung seiner performativen Durchführung liege, könnten Religionswissenschaftler auch keinen objektiven Standpunkt zur Religion einnehmen. Das Studium der Religion sei vielmehr selbst ein transformativer Prozess, der sowohl die forschende Person als auch ihren Forschungsgegenstand verändere. Der Akt des Verstehens erweitere den Horizont der Forschenden und eröffne dadurch neue Möglichkeiten des Verstehens. Das Studium der Religion bringe dabei nicht nur neue Ansichten über Religion hervor, sondern auch neue Formen der Religion. Bereits die Bezeichnung eines Phänomens als „Religion“ beinhalte eine Beziehung zu diesem Phänomen, dieser Tradition und der Gemeinschaft der Angehörigen dieser Tradition.

Religionswissenschaftler könnten niemals nur neutrale Beobachter ihres Gegenstandes sein, sondern würden immer selbst an religiösen Prozessen teilnehmen.<sup>119</sup>

Auch Thomas Tweed betrachtet Religion als einen dynamischen Prozess. Sowohl in der Religion selbst als auch in der Religionswissenschaft gehe es immer um Bewegung, um Beziehungen und um Positionalität. Theorie definiert Tweed als eine wandernde Betrachtung, die immer nur eine bestimmte Perspektive auf ihren Gegenstand eröffnet. Auch seine eigene Religionstheorie sei daher durch seinen kulturellen Hintergrund, seine persönlichen Erfahrungen und sein professionelles Interesse geprägt. Es gebe keine allgemein akzeptierte Definition von Religion, aber es gehöre zu seinen rollenspezifischen Aufgaben als Religionswissenschaftler, seinen Forschungsgegenstand zu bestimmen. Versuche, den Begriff „Religion“ ganz aufzugeben oder durch andere Begriffe zu ersetzen, die in der Regel auch nicht weniger umstritten sind, hält er daher für verfehlt. Für seine Forschungen bestimmt er Religionen als „Zusammenflüsse organisch-kultureller Strömungen, die Freude verstärken und Leiden entgegentreten, indem sie auf menschliche und übermenschliche Kräfte zurückgreifen, um Wohnstätten zu schaffen (*make homes*) und Grenzen zu überschreiten (*cross boundaries*).“ Tweed verwendet den Plural „Religionen“, um essenzialistische Vorstellungen eines Wesens der Religion zu vermeiden. Er meint, dass Religionen zwar von anderen Phänomenen abgrenzbar seien, aber es keine spezifisch religiöse Veranlagung des Menschen und keine spezifisch religiösen Gegenstände gebe. Die aquatischen Metaphern „Zusammenfluss“ und „Ströme“ sollen den dynamischen und wandelbaren Charakter religiöser Erscheinungen verdeutlichen. Die religiösen Phänomene seien dabei sowohl von biologisch-organischen Voraussetzungen wie Nervenbahnen, physiologischen, kognitiven und emotionalen Prozessen abhängig als auch durch soziale Institutionen sowie kulturelle Prozesse, Symbole und Formen beeinflusst. Die Funktion der Religion für die Menschen bestehe darin, Freude zu verstärken und Leiden entgegentreten. Diese Funktion beziehe sich auf den letzten Horizont des menschlichen Lebens, auf den Anfang und das Ende in Religionen mit einem linearen Weltbild oder den Lebenskreislauf in Religionen mit einem zyklischen Weltbild, also auf das, was den Menschen dieser Tradition am wichtigsten ist. Da Religionen immer verkörpert und verortet seien, geschehe dies durch körperliche und räumliche Prozesse des Verweilens oder Wohnens (*dwelling*) und des Überschreitens (*crossing*). Die Körper religiöser Menschen überqueren den letzten Horizont, aber auch andere Grenzen wie die zwischen Lebensabschnitten oder religiös definierten Räumen, und sie verweilen an ihren Wohnstätten wie ihrem Haus, ihrer Heimat oder dem Kosmos. Beides zusammen gebe ihnen Orientation und Sinn in ihrem Leben. Religionen würden den menschlichen Körper nicht nur repräsentieren und deuten, sondern auch verändern. Sie hätten also einen prozessualen Charakter, der am besten durch Verben wiedergegeben werde. Der spezifisch religiöse Charakter dieser Prozesse bestehe in dem Rückgriff auf menschliche und übermenschliche Kräfte.<sup>120</sup>

Die Religionswissenschaftlerin Ann Taves hat eine Theorie über Erfahrungen, die als religiös erachtet werden (*experiences deemed religious*) entwickelt. Sie vermeidet bewusst den Begriff „religiöse Erfahrungen“, da er voraussetze, dass es spezifische religiöse Erfahrungen gebe, die

---

<sup>119</sup> Kimerer L. LaMothe: *Between Dancing and Writing. The Practice of Religious Studies*, 2004; Kimerer L. LaMothe: *Why We Dance. A Philosophy of Bodily Becoming*, 2015; Kimerer L. LaMothe: *A History of Theory and Method in the Study of Religion and Dance. Past, Present, and Future*, 2018.

<sup>120</sup> Thomas A. Tweed: *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, 2006; Thomas A. Tweed: *Religion. A Very Short Introduction*, 2020.



sich prinzipiell von allen anderen Erfahrungen unterscheiden würden. Dies führe in der Regel zu einem Konzept von Religion als einem Phänomen *sui generis*, das nicht mit Rückgriff auf Erscheinungen aus anderen Bereichen erklärt werden könne, sodass die Religionswissenschaft von anderen Disziplinen isoliert werde. Gegen diese Tendenz, die besonders in der Religionsphänomenologie, aber auch in einigen religionspsychologischen Ansätzen verbreitet sei, möchte sie Brücken zu anderen Disziplinen bauen und geht davon aus, dass sich als religiös angesehene Erfahrungen nicht grundsätzlich von anderen Erfahrungen unterscheiden würden, sondern dadurch, dass ihnen von Menschen das Attribut „religiös“ zugeschrieben wird. Die Zuschreibung „religiös“ sei eine bestimmte Weise, wie gewisse Erfahrungen und andere Dinge als besonders ausgesondert würden. Dadurch, dass das Prädikat „religiös“ nicht als eine Wesensbestimmung von Erfahrungen und anderen religiösen Dingen betrachtet wird, sondern als eine Zuschreibung, ließen sich die Erfahrungen von religiösen und nichtreligiösen Menschen grundsätzlich vergleichen. Da Menschen reflexiv bewusste Tiere seien, die nicht nur einfach bewusst seien, sondern sich auch bewusst seien, dass sie bewusst seien, ließen sich menschliche Erfahrungen sowohl biologisch als objektive Phänomene als auch geistes- oder kulturwissenschaftlich als subjektive Phänomene betrachten. Dieser Ansatz ermögliche es, verschiedene Erfahrungen, die als religiös angesehen werden können oder auch nicht, miteinander sowohl etisch und experimentell als auch emisch und deutend zu vergleichen. Religionen seien aus mehreren Bausteinen zusammengesetzt, die von Menschen als besonders angesehen und von alltäglichen Dingen abgesondert würden. Der Begriff „Religion“ brauche nicht streng definiert zu werden, da „religiös“ nur als ein mögliches Attribut für solche besonderen und abgesonderten Dinge aufgefasst werde.<sup>121</sup>

Manuel A. Vásquez vertritt eine Religionstheorie, die er selbst als „materialistisch“ bezeichnet. Er grenzt sich damit im Sinne einer „materialistischen Wende“ vor allem von idealistischen, essenzialistischen, subjektivistischen und transzendentalen Positionen ab, die in den religionsphänomenologischen und theologischen Ansätzen der Religionstheorie vorherrschen und Religion über ein vermeintliches Wesen der Religion oder über bestimmte Glaubensvorstellungen definieren würden. Als zentrale Merkmale dieser materialistischen Wende nennt er die Beachtung der Körperlichkeit (*embodiment*), der Praxis (*practice*) und des jeweiligen Standpunkts (*emplacement*) der Beteiligten bei der Analyse religiöser Phänomene. Religionen seien in erster Linie Praktiken, die von verschiedenen Körpern in unterschiedlichen ökologischen, sozialen und kulturellen Kontexten ausgeführt würden. Die materialistische Betrachtung der Religion schließe dabei aber keinesfalls aus, die subjektive Bezugnahme der religiösen Menschen auf Übernatürliches, Heiliges, Gott oder Götter zu berücksichtigen und ihre Bedeutung für die religiöse Identität, die Erzählungen und Praktiken der Menschen anzuerkennen. Vásquez will Religion in einem materialistischen Referenzrahmen erklären, dabei aber von den subjektiven Vorstellungen und Einstellungen der religiösen Menschen ausgehen, die diese in ihrer Körperlichkeit und Eingebundenheit in natürliche und soziokulturelle Kontexte hervorbringen. Religion solle weder als eine letztlich unerklärbare Kategorie *sui generis* betrachtet noch gänzlich auf andere Erscheinungen reduziert werden, sondern als menschliche, verkörperte und kontextuelle Praxis erklärt werden. Vásquez nennt dies einen „nicht-reduktiven Materialismus“.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Ann Taves: *Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, 2009.

<sup>122</sup> Manuel A. Vásquez: *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, 2011.

Jeppe Sinding Jensen ist der Ansicht, dass die verschiedenen Religionen trotz aller Unterschiede doch genügend Gemeinsamkeiten aufweisen, dass es gerechtfertigt sei, von „Religion“ als Allgemeinbegriff im Singular zu sprechen. Als Allgemeinbegriff bezeichne „Religion“ allerdings kein gegebenes Faktum, sondern ein theoretisches Konzept für ein bestimmtes menschliches Verhalten. Er betrachtet Religion als einen Bereich menschlicher Praxis und Religionen in ihrer Pluralität als Produkte des menschlichen Geistes und menschlicher Handlungen. Da Religionen von Menschen geschaffen worden seien, könnten sie mit den üblichen humanwissenschaftlichen Methoden untersucht werden. Er definiert Religion als semantische und kognitive Netzwerke, die Vorstellungen, Verhaltensweisen und Institutionen umfassen, die sich auf kontraintuitive übermenschliche Handlungsträger, Gegenstände oder Postulate beziehen. Jensen unterscheidet ferner zwischen zwei Aspekten von Religionen, die er „e-Religion“ und „i-Religion“ nennt. Der Begriff „e-Religion“ bezeichnet die dem menschlichen Geiste externe, objektive Religion, „i-Religion“ die geistes-interne, subjektive Religion. Insgesamt sei Religion nicht eine einzelne Sache, sondern ein Komplex aus einer Vielzahl von Elementen oder Bausteinen, die in verschiedenen Religionen in unterschiedlichen Proportionen vorhanden seien. Die einzelnen Bausteine aus verschiedenen Religionen könnten sinnvoll miteinander verglichen werden. Jensen nennt diesen vergleichenden Ansatz auch „Religionsphänomenologie“, allerdings geht er dabei im Gegensatz zu älteren religionsphänomenologischen Ansätzen nicht davon aus, dass hinter den untersuchten Phänomenen eine Essenz oder ein Wesen zu entdecken sei, sondern betrachtet sie als Ergebnis menschlicher Aktivitäten.<sup>123</sup>

### **3 Grundsätze für die Konzeption der Religionstheorie**

Die in vorangegangenen Abschnitt dargestellten Religionstheorien betrachten, definieren und erklären den Gegenstand „Religion“ von verschiedenen Standpunkten aus auf sehr unterschiedliche Weisen und mit divergierenden Interessen. Im folgenden Kapitel sollen in Auseinandersetzung mit diesen Theorien auf der Grundlage der in der Einleitung (1.2) dargelegten Zielsetzung und Ausrichtung einige Grundsätze abgeleitet werden, die das Konzept der vorliegenden Religionstheorie bestimmen. Die Religionstheorie soll dabei so konzipiert werden, dass sie einen angemessenen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erforschung von Religion bilden kann. Sie wird daher als ein Betrachten religiöser Phänomene von einem distanzierten, subjektiven Standpunkt aus, der weder eine bestimmte religiöse Auffassung noch eine antireligiöse oder religionskritische Haltung beinhaltet, entworfen. Diese religionstheoretische Konzeption ist meines Erachtens nicht nur als Grundlage für religionswissenschaftliches Arbeiten geeignet. Sie kann auch den theoretischen Rahmen für den Entwurf und das Vertreten religiöser, theologischer, säkularer und religionskritischer Positionen in einem pluralen Kontext, für einen interreligiösen oder religiös-säkularen Dialog sowie für einen Religionsunterricht, der allen Menschen unabhängig von ihrer eigenen Religion oder Religionslosigkeit offensteht, bilden.

#### **3.1 Religionstheorie ist subjektives, von Kontext und Standpunkt abhängiges Handeln**

Religionstheorie kann als das auf ein Verstehen abzielende Betrachten von Erscheinungen, die mit dem Begriff „Religion“ bezeichnet werden, bestimmt werden. Betrachten ist kein passiver

---

<sup>123</sup> Jeppe Sinding Jensen: What is Religion? 2. Auflage, 2020.

Vorgang, sondern eine bestimmte, nämlich theoretische Form des Handelns. Wie jedes Betrachten ist es nicht nur von dem betrachteten Objekt, sondern auch von der betrachtenden Person, ihrem Standpunkt und dem Kontext des Betrachtens abhängig. Das Objekt „Religion“ ist dabei nicht einfach objektiv als klar abgegrenzter Gegenstand gegeben, sondern umfasst jeweils diejenigen Phänomene, die von den sie betrachtenden Menschen als Religion oder als religiös angesehen werden.

Der Begriff „Religion“ ist heute praktisch auf der ganzen Welt sowohl im Alltag als auch im wissenschaftlichen Diskurs fest etabliert, er wird dabei aber in zum Teil sehr unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Einige Religionswissenschaftler haben vorgeschlagen, ganz auf diesen Begriff zu verzichten und ihn durch andere Begriffe zu ersetzen. Da er aber weit verbreitet ist und von vielen Menschen verwendet wird, um das zu bezeichnen, was ihnen jeweils als religiös gilt, ist die Auseinandersetzung mit diesem Begriff unvermeidbar. Außerdem sind andere Begriffe, die als Ersatz vorgeschlagen worden sind, in der Regel ebenso mehrdeutig.

Die Definition und Abgrenzung des Gegenstandes ist daher selbst ein bedeutender Aspekt des religionstheoretischen Handelns. In gewisser Weise bringt das religionstheoretische Handeln auf diese Weise seinen Gegenstand „Religion“ erst hervor. Das heißt natürlich nicht, dass die Phänomene, die in der Religionstheorie als „Religion“ betrachtet werden, erst durch dieses theoretische Handeln produziert würden und unabhängig davon nicht existieren würden. Allerdings ist die Tatsache, dass diese Phänomene als „Religion“ gelten, nicht unabhängig vom religionstheoretischen Handeln. Die Gegenstände der Religionstheorie sind also nicht an und für sich, objektiv religiöse Dinge, sondern Dinge, die als religiös angesehen und bezeichnet werden. Diese Einsicht ist wichtig, um eine Essenzialisierung der Religion oder des Religiösen zu vermeiden, die Vorstellung, es gebe ein von der betrachtenden Person, ihrem Standpunkt und dem Kontext der Betrachtung unabhängiges „Wesen“ der Religion.<sup>124</sup>

### **3.2 Religion soll nicht von einem religiösen Standpunkt betrachtet werden**

Religionstheorie kann wie jedes Betrachten nur von einem konkreten Standpunkt und in einem bestimmten Kontext praktiziert werden. Das Ideal einer neutralen, wertfreien und vorurteilsfreien Betrachtung von Religionen ist daher in der Realität praktisch nicht zu verwirklichen und vielleicht auch gar nicht erstrebenswert. Allerdings sollte meines Erachtens zumindest der Versuch unternommen werden, das eigene verkörperte, kontextabhängige und positionierte Betrachten von religiösen Phänomenen von den persönlichen religiösen oder anti-religiösen Wertungen zu trennen. Es soll zwischen religionstheoretischer Praxis und religiöser Praxis möglichst deutlich unterschieden werden. In der Religionstheorie sollen das Verhalten und das Handeln von Menschen und andere Erscheinungen, die als religiös angesehen werden, betrachtet, beschrieben, gedeutet, verstanden und erklärt, aber nicht nach religiösen Kriterien beurteilt werden. Im Gegensatz zu Theologie soll die Religionstheorie selbst keine religiöse Praxis sein.

Nur wenn die Religionstheorie aus einer gewissen professionellen Distanz zum Gegenstand praktiziert wird, kann der religionstheoretische Diskurs erfolgreich zwischen Menschen mit

---

<sup>124</sup> Vergleiche dazu zum Beispiel Thomas A. Tweed: *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, 2006; Ann Taves: *Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, 2009.

verschiedenen religiösen, religionskritischen oder religiös-indifferenten Ansichten geführt werden. Der religionstheoretische Diskurs ist ein Austausch über Religion und Religionen und kein religiöser Austausch, dadurch unterscheidet er sich von einem interreligiösen Dialog, in dem die jeweils eigenen religiösen und theologischen Standpunkte vertreten können und sollen.

Nur eine von der eigenen religiösen oder religionskritischen Position absehende, in diesem Sinne nicht wertende Religionstheorie kann eine angemessene Grundlage für die religionswissenschaftliche Erforschung eigener oder fremder als religiös angesehener Handlungen und Verhaltensweisen bilden. Nur eine Religionstheorie, die selbst nicht religiös ist und keinen religiösen oder anti-religiösen Standpunkt vertritt, kann in wissenschaftlich angemessener Weise in einen interdisziplinären Austausch mit anderen Natur-, Gesellschafts- oder Kulturwissenschaften treten, die sich mit Religion und Religionen beschäftigen.

Aus diesen Gründen ist es sinnvoll, eine Religionstheorie in einem nicht-religiösen, säkularwissenschaftlichen oder naturalistischen Rahmen zu entwickeln. Dies bedeutet natürlich nicht, dass als religiös angesehene Phänomene reduktiv vollkommen auf nicht-religiöse Erscheinungen zurückgeführt werden müssen oder sollen, sondern nur, dass die Religionstheorie auf religiöse Erklärungen und Begründungen verzichtet, die im säkularwissenschaftlichen Diskurs nicht an andere Subjekte vermittelbar und für sie nachvollziehbar sind. Manuel A. Vásquez bezeichnet dies als Religionstheorie in einem „nicht-reduktiv materialistischen“ Rahmen.<sup>125</sup> Da Religion als ein menschliches Phänomen behandelt werden soll, kann dieses Konzept auch als ein anthropologisch-naturalistischer Ansatz bezeichnet werden.

### **3.3 Religion oder „religiös leben“ soll durch Verben definiert werden**

Was wir in der Religionstheorie unter dem Begriff „Religion“ betrachten und zu verstehen suchen, ist in seinem Kern kein materielles Ding und keine geistige Idee, kein Gegenstand, der wirklich treffend mit einem Substantiv wie „Religion“ bezeichnet werden kann. Etwas passender scheint die Verwendung des Adjektivs „religiös“ zu sein, da es in der Religion durchaus um Erscheinungen geht, die als religiös angesehen werden. Doch am treffendsten ist es, Religion mit einem Verb oder mit Verben zu beschreiben, da die religiösen Erscheinungen erst dadurch religiös werden und Religion als Gegenstand erst dadurch entsteht, dass Menschen sich auf religiöse Weise verhalten, in einem religiösen Modus handeln und Erlebnisse machen, die für sie religiös sind, oder in einem Begriff zusammengefasst: „religiös leben“. Die Bestimmung und Definition von „Religion“ soll daher durch Verben geschehen, die ein menschliches Verhalten, Handeln und Erleben bezeichnen, durch das bestimmte Erscheinungen zu religiösen Phänomenen werden, durch das also Religion und Religionen verwirklicht werden. Den Kern der Religionstheorie sollen daher als Verben beschriebene Arten und Weisen, sich religiös zu verhalten, religiös zu handeln und religiös zu erleben, bilden, aus denen dann das Adjektiv „religiös“ und das Substantiv „Religion“ sekundär abgeleitet werden können.

Religionstheorie soll also eine Theorie religiösen Lebens sein, das heißt eine Theorie religiösen Handelns, Erlebens und Verhaltens. In vielen neueren Religionstheorien wird betont, dass es in Religionen vor allem um Handlungen oder Vorgänge gehe. Um dies auszudrücken hat beispielsweise Thomas Tweed im Titel seiner Religionstheorie die verbalen Formen

---

<sup>125</sup> Manuel A. Vásquez: *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, 2011, S. 5.

„Crossing“ und „Dwelling“ verwendet.<sup>126</sup> Nach Kimerer LaMothe ist Religion ein Tanz, sie „existiert in dem Moment ihrer Vollzüge (*performances*) als eine Weise des Tuns, das eine Person in Bezug zu einem Sinn der Welt verkörpert“.<sup>127</sup> Religion oder religiöses Leben soll also als ein relationaler Prozess verstanden werden, indem Subjekte sich mit der Welt, mit anderen Subjekten und sich selbst auseinandersetzen und so ihre religiöse Identität in Beziehungen zu anderen Personen und mit Bezug zu ihrer Umwelt herausbilden.

### **3.4 „Religiös leben“ soll als verkörperter und positionierter Prozess betrachtet werden**

Wenn Menschen religiös handeln, erleben und sich verhalten, geschieht dies nicht auf einer abstrakten Ebene, von ihrem Körper und ihrer Umwelt losgelöst, sondern individuelle Menschen handeln religiös, erleben religiös und verhalten sich religiös im konkreten Kontext ihrer körperlichen Existenz und ihrer natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt. Während Religionstheorien aus der Zeit der europäischen Aufklärung noch von einem transzendentalen Subjekt ausgehen konnten, das als weitgehend von seiner Körperlichkeit, seiner Umwelt und seinem historischen Kontext losgelöst betrachtet wurde, muss eine Religionstheorie im 21. Jahrhundert das Handeln der religiösen Subjekte als kontextuelles Verhalten verkörperter Personen in einer spezifischen Umgebung und einer konkreten historischen, kulturellen und sozialen Situation deuten. Innerhalb ihrer jeweiligen Umwelt und der konkreten Situation handeln verkörperte Subjekte immer von einer bestimmten Position aus und angetrieben von bestimmten Interessen und Motivationen, die von dieser Positionierung beeinflusst sind.

### **3.5 Menschen können „religiös leben“, auch für andere Tiere ist dies nicht auszuschließen**

Voraussetzung für religiöses Verhalten, Erleben und Handeln in diesem Sinne ist, dass die religiösen Subjekte Gefühle und Bewusstsein haben, damit sie sich selbst in der Umwelt und der Situation, in der sie sich befinden, positionieren und aus Interessen und Motivationen heraus handeln können. Wir können davon ausgehen, dass diese Voraussetzungen bei fast allen Menschen ab einem gewissen Entwicklungsstadium erfüllt sind, sodass sie zumindest prinzipiell sich religiös verhalten, religiös erleben und religiös handeln können. Das bedeutet natürlich nicht, dass alle Menschen notwendigerweise auch religiös handeln müssen. Für andere Tiere, die vermutlich über Gefühle und Bewusstsein verfügen, kann zumindest nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass sie auf ihre Weise religiös leben können, auch wenn unsere Möglichkeiten, mit ihnen darüber zu kommunizieren, äußerst eingeschränkt sind. Donovan O. Schaefer geht davon aus, dass Religiosität auf Affekten basiere und daher nicht ein Aspekt unserer spezifisch menschlichen, sondern unserer allgemein animalischen Natur sei.<sup>128</sup> Inwiefern es gerechtfertigt ist, bei anderen Tierarten von „Religion“ zu sprechen, ist umstritten, „Religionen“ im Sinne von symbolisch vermittelten, kulturellen Traditionen sind aber vermutlich auf die Spezies *Homo sapiens* beschränkt.

### **3.6 „Religiös leben“ soll als biologisch, psychisch, sozial und kulturell geprägt gedeutet werden**

Die klassischen religionssoziologischen und religionsethnologischen Theorien haben religiöses Handeln und Verhalten als vor allem sozial und kulturell geprägt gedeutet und dabei besonders die Unterschiede im religiösen Erleben und Verhalten zwischen verschiedenen

---

<sup>126</sup> Thomas A. Tweed: *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, 2006.

<sup>127</sup> Kimerer L. LaMothe: *Between Dancing and Writing. The Practice of Religious Studies*, 2004, S. 248.

<sup>128</sup> Donovan O. Schaefer: *Religious Affects. Animality, Evolution, and Power*, 2015.

Gesellschaften und Kulturen hervorgehoben, sodass Religionen häufig konstruktivistisch oder kulturelrelativistisch als Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit betrachtet wurden. Neuere neurowissenschaftliche, kognitive und affektive Theorien betonen dagegen vor allem die biologischen, kulturübergreifenden Voraussetzungen religiösen Erlebens und Verhaltens. Beide Forschungsrichtungen haben wertvolle Beiträge zum Verständnis religiöser Erscheinungen geliefert. Eine dieser Komplexität angemessene Religionstheorie soll Religionen und Religiosität nicht nur entweder als natürlich-biologische oder als sozio-kulturelle Phänomene verstehen, sondern beide Aspekte miteinander verknüpfen. Das religiöse Verhalten, Erleben und Handeln von Menschen sind sowohl von natürlichen, vor allem biologischen und psychologischen, Voraussetzungen abhängig als auch von gesellschaftlichen und kulturellen Einflüssen geprägt. Das religiöse Subjekt ist ein biologischer und psychischer Organismus, aber auch eine sozial und kulturell geprägte Person. Ein umfassendes Verständnis religiösen Verhaltens ist nur unter Berücksichtigung beider Aspekte möglich. Daher wird für diese Religionstheorie ein Ansatz gewählt, der als bio-psycho-sozio-kulturell bezeichnet werden kann.

### **3.7 Religiosität und Religionen sind Ergebnisse von Evolution und Geschichte**

Das religiöse Leben von Menschen, die menschliche Religiosität und die Religionen in ihrer Vielfalt müssen als Produkte evolutionärer und historischer Prozesse betrachtet werden. Menschen haben sich wie alle anderen Lebewesen im Laufe der Evolution entwickelt, dabei haben sie überleben und sich vermehren können, weil sie hinreichend gut an ihre jeweiligen Umwelten angepasst gewesen sind. Auch die Religiosität als weit verbreitetes menschliches Verhalten ist ein Merkmal, das in der biologischen und kulturellen Evolution der Menschen aufgetreten ist und sich weitgehend durchgesetzt hat. In der Evolution der Menschen sind biologische und kulturelle Merkmale sowie deren Vererbung durch die Weitergabe von Informationen über Gene, epigenetische Faktoren, erlerntes Verhalten und symbolische Kommunikation eng miteinander verknüpft.<sup>129</sup> Die Evolution von Religiosität und Religionen ist daher wie die kulturelle Evolution insgesamt auch ein Teil der biologischen Evolution, beruht aber nicht allein auf genetischer Vererbung, sondern wird auch von anderen Prozessen der Informationsweitergabe geprägt, die nicht nur von einer Generation zur nächsten, sondern auch innerhalb einer Generation und zwischen nicht miteinander verwandten Individuen erfolgen kann.

Das Merkmal des religiösen Verhaltens muss dabei nicht selbst als Ergebnis einer die biologische Fitness steigernde Anpassung (Adaptation) erklärt werden, es kann auch als eine Übernahme von Merkmalen, die zu einem anderen Zweck entstanden sind, in einer neuen Funktion (Exaptation) oder als Nebenprodukt von anderen Merkmalen, die der Anpassung dienen, das aber selbst keine adaptive Funktion hat (Spandrel), verstanden werden.<sup>130</sup> Die Entstehung der Religiosität kann in jedem Fall, genauso wie das Auftreten anderer neuer Merkmale, als zufälliger, kontingenter Prozess verstanden werden. Es ist allerdings bei der evolutionstheoretischen Betrachtung von Religion zu beachten, dass Menschen im Laufe ihrer Evolution religiöses Verhalten als Merkmal herausgebildet haben und mit diesem Merkmal

---

<sup>129</sup> Eva Jablonka, Marion J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, revised edition 2014.

<sup>130</sup> Stephen Jay Gould, Richard C. Lewontin: *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. A Critique of the Adaptationist Programme*, in: *Proceedings of the Royal Entomological Society of London. Series B: Taxonomy*. Vol. 205, Nr. 1161, 1979, S. 581–598.

überlebt und sich in vielen verschiedenen Lebensräumen erfolgreich ausgebreitet haben. Religiös zu leben kann also zumindest kein schwerwiegender Nachteil für die biologische Fitness gewesen sein.

Da Menschen ihre religiösen Praktiken, Erfahrungen und Vorstellungen durch nachahmendes Verhalten sowie durch symbolische und sprachliche Vermittlung von anderen Menschen erlernen und sie mehr oder weniger bewusst übernehmen, weiterentwickeln oder aufgeben können, sind Religionen kulturelle Traditionen, die geschichtlichen Entwicklungen unterliegen. Die Entwicklung der Religiosität und der Religionen muss daher als Teil der kulturellen Evolution und der Geschichte betrachtet werden, in der neue Merkmale nicht nur durch zufällige Mutationen oder Rekombinationen entstehen können, sondern auch durch geplantes und zielgerichtetes Handeln, das durch menschliche Emotionen, Interessen und Motivationen gelenkt wird.

Die kulturelle Evolution soll als theoretisches Rahmenmodell und als Grundprinzip für die Erklärung der Entstehung und Entwicklung von Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften verwendet werden. Dies gilt sowohl für die Entstehung des Homo sapiens als Lebewesen, das religiöses Verhalten, Erleben und Handeln zeigen kann, als auch für die Entwicklung von Religionen als kulturelle Zeichen-, Kommunikations-, Interaktions- und Relevanz-Systeme sowie von Religionsgemeinschaften und ihren verschiedenen Sozialformen.

### **3.8 Eine Religionstheorie muss unterschiedliche Religionen umfassen können**

Eine Religionstheorie, die nicht nur eine Theorie über eine einzelne Religion oder einen bestimmten Typus von Religionen sein soll, muss „Religion“ oder „religiös leben“ so allgemein definieren, dass sie zumindest prinzipiell alle Erscheinungen, die als religiös angesehen werden können, begreifen, beschreiben, deuten und erklären kann. Dies spricht grundsätzlich gegen substanzielle Definitionen, die den Begriff „Religion“ über bestimmten Glaubensinhalte, Erfahrungen, Praktiken oder Lehren aus einer spezifischen Religion definieren wollen. Religion soll daher als eine bestimmte Form menschlichen Lebens, das heißt menschlichen Verhaltens, Erlebens und Handelns, bestimmt werden, unabhängig von dem konkreten Gegenstand, auf den sich dieses Verhalten, Erleben und Handeln bezieht. Zur Definition des Gegenstandes kann „religiös leben“ daher zum Beispiel so bestimmt werden, dass Menschen „ihr Herz an jemanden oder etwas hängen“, „an jemanden oder etwas glauben“, aber nicht darauf beschränkt werden, dass sie ihr Herz an bestimmte Wesen hängen oder an bestimmte Wesen glauben. „Religion“ oder „religiös leben“ als Allgemeinbegriff sollte also möglichst formal definiert werden, einzelne Religionen können dagegen durchaus substanziell bestimmt und dadurch von anderen Religionen abgegrenzt werden.

### **3.9 Die Religionstheorie muss verschiedene Phänomene, die als Elemente oder Bausteine von Religion und Religionen angesehen werden, betrachten**

Der religiöse Wirklichkeitsbereich umfasst eine Vielzahl von Phänomenen, die alle als Elemente oder Bausteine von Religionen angesehen werden. Bestimmte Handlungen, die vom Alltagshandeln getrennt sind, werden von denjenigen, die sie ausführen, oder von anderen, die sie beobachten, als religiöse Rituale oder als Kultus angesehen. Bestimmte Erfahrungen, die sich deutlich von der Alltags Erfahrung unterscheiden, werden als religiöse Erlebnisse oder Gefühle gedeutet. Bestimmte lautliche Äußerungen, die sich von der Alltagssprache abheben,

werden von den Menschen, die sie ausführen oder wahrnehmen, als heilige Laute, Wörter, Mantras oder Gesänge aufgefasst. Bestimmte mündlich oder schriftlich überlieferte Texte, die von Alltagstexten abge sondert sind, werden als heilige Texte, als religiöse Gebete, Mythen oder Hymnen verstanden. Bestimmte Vorstellungen und Lehren, die über das Wissen und die Auffassungen des Alltags hinausgehen, werden als religiöse Ideen und Glaubenssätze interpretiert. Bestimmte Sozialstrukturen werden als religiöse Gemeinschaften angesehen. Bestimmten Orten, Zeiten, Gegenständen, Tieren, Menschen oder übermenschlichen Wesen wird eine religiöse Bedeutung zugeschrieben. Die Religionstheorie soll all diese Erscheinungen, die als religiös gelten und als Elemente oder Bausteine von Religionen verstanden werden, in ihre Betrachtung des religiösen Wirklichkeitsbereich einbeziehen, sie in Bezug zu religiösem Leben setzen und versuchen zu erklären, warum sie als religiöse Phänomene angesehen werden.

### **3.10 Die Religionstheorie soll Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften mit Bezug auf religiöses Verhalten, Erleben und Handeln erklären**

Das religiöse Verhalten, Erleben und Handeln von Menschen weist eine subjektive Seite auf, die auch als „Religiosität“ bezeichnet werden kann. Es gewinnt auch in objektiven, kulturellen und intersubjektiven, sozialen Strukturen Gestalt, die „Religionen“ beziehungsweise „Religionsgemeinschaften“ genannt werden. Die Religionstheorie soll ausgehend von der Beobachtung, dass Menschen miteinander religiös leben, sowohl die Religionen oder objektiven kulturellen Strukturen und Traditionen, die aus diesem religiösen Leben hervorgehen und es immer schon prägen, als auch die Religionsgemeinschaften als soziale Formierungen und Institutionen, die durch das intersubjektive Interagieren religiös lebender Menschen konstituiert werden, sowie auch die Religiosität als subjektive Erfahrung, Aneignung und praktische Umsetzung des religiösen Lebens und seiner Strukturen durch die religiösen Menschen erläutern und erklären.

## **4 Definitionen der Begriffe „religiös leben“, „religiös“, „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“**

Es gibt viele unterschiedliche Definitionen von Religion. Eine allgemein anerkannte Definition gibt es dagegen nicht und wird es wohl auch in Zukunft nicht geben. Obwohl in der Praxis in den meisten Fällen relativ unstrittig ist, ob ein Phänomen religiös ist oder nicht, gibt es doch sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, was genau das spezifisch Religiöse sei, was ein solches Phänomen zu einem religiösen Phänomen mache und was daher zu einer Definition von Religion gehören müsse. Jede Definition setzt dabei eine bestimmte Betrachtungsweise von Religion voraus und fasst somit in gewisser Hinsicht eine ganze Religionstheorie in einem Satz oder wenigen Sätzen zusammen. Die unterschiedlichen Auffassungen und Theorien über Religionen schlagen sich daher in verschiedenen Definitionen des Begriffs nieder. Andererseits sollte in jeder Darstellung einer Theorie der Religion(en) zum Zwecke der Verständlichkeit und Eindeutigkeit hinreichend deutlich sein, welcher Begriff von „Religion“ jeweils vorausgesetzt wird. Es muss also zumindest implizit eine Definition von „Religion(en)“ erkennbar sein. Für die Verständlichkeit einer Religionstheorie ist es jedoch ohne Frage hilfreicher, eine explizite Definition des ihr zugrunde liegenden Begriffes von „Religion(en)“ zu geben.



In dieser Religionstheorie soll die Bestimmung und Definition von „Religion“ durch Verben geschehen, die ein menschliches Verhalten, Erleben und Handeln bezeichnen, durch das bestimmte Erscheinungen zu religiösen Phänomenen werden, durch das also Religion und Religionen wirklich werden. Die Grundlage und den Kern dieser Religionstheorie bildet daher die Definition der religiösen Praxis durch bestimmte, als Verben beschriebene Formen des Verhaltens, Erlebens und Handelns. Aus dieser Definition religiöser Praxis werden dann sekundär die Definitionen für das Adjektiv „religiös“ sowie für die Substantive „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ entwickelt. Dabei bezeichnet das Wort „Religionen“ die aus religiösem Handeln objektivierten, kulturellen Systeme und Traditionen, der Begriff „Religiosität“ den subjektiven Aspekt der Fähigkeit und der Neigung zu sowie der Teilnahme an religiösem Handeln, Erleben und Verhalten, „Religionsgemeinschaften“ schließlich die durch die gemeinsame religiöse Praxis von Menschen hervorgebrachten intersubjektiven sozialen Strukturen.

In den folgenden Abschnitten werden zunächst verschiedene Arten und Weisen, Religion oder Religionen zu definieren, dargestellt und diskutiert (4.1). Danach wird die religiöse Wirklichkeit begrifflich in mehrere Aspekte differenziert, den verbalen Ausdruck „religiös leben“, das Adjektiv „religiös“ sowie die Substantive „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ (4.2). Es folgen die in dieser Religionstheorie zugrunde gelegten Definitionen für die einzelnen Begriffe „religiös leben“ (4.3), „religiös“ (4.4) „Religionen“ (4.5), „Religiosität“ (4.6) und „Religionsgemeinschaften“ (4.7), jeweils mit kurzen Erläuterungen. In den folgenden Abschnitten werden dann die für die Definition religiösen Lebens grundlegende Vorstellung des „Transzendierens“ oder der „Transzendenz“ (5), die als „religiös“ angesehenen Elemente oder Bausteine (6) von Religionen sowie die drei Aspekte der religiösen Wirklichkeit „Religionen“ (7), „Religiosität“ (8) und „Religionsgemeinschaften“ (9) jeweils etwas ausführlicher dargestellt und erläutert.

#### **4.1 Materiale, formale und funktionale Religionsdefinitionen**

Der Begriff „Religion“ kann auf verschiedene Weisen definiert werden. Häufig wird in Anlehnung an einen Aufsatz des Religionssoziologen Peter L. Berger grob zwischen substanziellen Definitionen von Religion, wie sie Berger bevorzugte, einerseits und funktionalen Definitionen, wie sie zum Beispiel Thomas Luckmann verwendete, andererseits unterschieden.<sup>131</sup> Substanzielle oder materiale Definitionen bestimmen die Religion über einen besonderen Gegenstand, der sozusagen als Substanz oder Materie der Religion aufgefasst wird, aus, etwa das „Heiligen“ oder „Gott“. Funktionale Definitionen bestimmen Religion über eine besondere Aufgabe oder Funktion, die Religion für das Individuum oder die Gemeinschaft hat. In der Regel wird mit dem Begriff „Funktion“ die Vorstellung eines bestimmten Zweckes verbunden, den die Religion für eine andere Sache erfüllt, sodass sie gewissermaßen als Instrument zur Erfüllung dieses Zweckes betrachtet wird. Der präzise Gegensatz zu einer materialen oder substanziellen Definition ist allerdings eher die formale oder strukturelle Definition. Formale Definitionen können die Religion als ein Mittel oder Instrument zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes auffassen, müssen dies aber nicht. Funktionale Definitionen bilden also nur einen Untertyp der formalen Definitionen. Daher ist es genauer zwischen drei Klassen von Religionsdefinitionen zu unterscheiden: Die materialen

---

<sup>131</sup> Peter L. Berger: Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 13, No. 2 (Jun., 1974), pp. 125-133.

Definitionen bestimmen Religion(en) über ihren besonderen Gegenstand, die formalen, aber nicht-funktionalen Definitionen über besondere formale oder strukturelle Merkmale, aber nicht über ihre Funktion oder ihren Zweck für etwas anderes, die funktional-formalen Definitionen schließlich über die Funktion oder Aufgabe, die sie für einen anderen Wirklichkeitsbereich erfüllen. Viele Definitionen kombinieren zwei oder alle drei dieser Aspekte. Wenn Religion zum Beispiel als „Glaube an spirituelle Wesen“ (E. B. Tyler) definiert, dann ist „Glaube“ ein formales Element der Definition, „spirituelle Wesen“ dagegen ein materiales Element.

Materiale oder substanzielle Definitionen erklären also einen bestimmten Gegenstand wie „Gott“, „Götter“ oder „übernatürliche Mächte“ zum unterscheidenden Kennzeichen der Religion. Sie gehen dabei in der Regel von dem Gegenstand einer konkreten Religion oder eines bestimmten Religionstyps aus. Daher sind sie fast notwendigerweise ethnozentrisch und nur schwer auf andersartige Religionen übertragbar. Die materialen Definitionen grenzen den Begriff „Religion“ daher in der Regel zu sehr auf ein bestimmtes Konzept von Religion ein, um alle Erscheinungen umfassen zu können, die im allgemeinen als Religionen gelten. Den Begriff „Religion“ über einen bestimmten religiösen Gegenstand zu definieren ist für eine allgemeine Religionstheorie ebenso wenig hilfreich, wie es sinnvoll wäre, die Begriffe „Literatur“, „Wissenschaft“ oder „Politik“ über einen konkreten literarischen, wissenschaftlichen oder politischen Gegenstand zu definieren.

Einige etwas weitere Definitionen von „Religion“ sind nur scheinbar substanziell, wenn sie als Gegenstand der Religionen keinen konkreten Gegenstand oder keine bestimmte „Substanz“ nennen, sondern etwas so Allgemeines wie das „Heilige“ oder das „Transzendente“. Da für Anhänger verschiedener Religionen ganz unterschiedliche Dinge heilig sein können, kann die Bestimmung „des Heiligen“ als Gegenstand der Religion nicht wirklich substanziell genannt werden. Wenn zum Beispiel für viele Juden der Sabbat, für viele Christen das Abendmahl, für viele Muslime der Koran und für viele Hindus die Kühe heilig sind, dann ist wohl kaum eine gemeinsame Substanz des „Heiligen“ vorstellbar, die sich in all diesen Erscheinungen zeigen könnte. Allerdings weisen sie gemeinsame Formen und Strukturen des Umgangs mit den jeweiligen „heiligen“ Dingen auf, in denen ihre Heiligkeit durch religiöses Handeln (Rituale) und religiöse Kommunikation (Gebete, Mythen...) konstruiert wird und die auf sie bezogenen Erfahrungen der Menschen als Begegnungen mit etwas Heiligem gedeutet werden. Tatsächlich sind Konzepte wie das „Heilige“ oder das „Transzendente“ also eher als formale oder strukturelle Kriterien einer Definition zu betrachten, da sie keinen konkreten Gegenstand, sondern eine formale Eigenschaft kennzeichnen, die in verschiedenen Religionen unterschiedlichen Dingen zukommen kann.

Formale oder strukturelle Definitionen bestimmen nämlich unabhängig vom jeweiligen Inhalt die grundsätzliche Struktur oder Form, die religiöse Empfindungen, religiöses Denken, religiöse Kommunikation sowie religiöses Handeln und Verhalten aufweisen. Formale Definitionen sind in der Regel weiter als materiale Definitionen. Sie umfassen dann auch Erscheinungen, die eine ähnliche oder sogar dieselbe formale Struktur aufweisen oder eine entsprechende Funktion erfüllen wie Religionen, aber im allgemeinen Sprachgebrauch meist nicht den Religionen zugerechnet werden.

Zu den formalen Definitionen gehören als eine Untergruppe auch die funktionalen oder instrumentalen Definitionen, die von der Funktion ausgehen, die Religionen für Menschen, Kulturen oder Gesellschaften erfüllen, und die Religion vor allem als Instrument oder Mittel

zur Erfüllung dieser Funktion begreifen. Derartige funktionalen Definitionen, die Religionen nur als ein Mittel zu einem Zweck betrachten, werden besonders häufig in reduktionistischen Theorien verwendet, die behaupten, Religionen seien „nichts anderes als“ ein solches Instrument zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes. Daneben gibt es aber auch nicht-instrumentale formale Definitionen, die religiöses Handeln, Denken, Empfinden, Glauben, den Bezug zu etwas Transzendenterem oder andere formale Aspekte der Religion als Kriterium für die Definition verwenden. Dieser letztere Typ von Definitionen kann nur dann als „funktional“ betrachtet werden, wenn unter „Funktion“ die bloße Tätigkeit, also das, was Religion tut, verstanden wird, ohne zu implizieren, dass die Religion dadurch eine bestimmte Aufgabe oder einen Zweck für das Individuum oder die Gesellschaft erfüllt. Da das Wort „Funktion“ im allgemeinen Sprachgebrauch aber in der Regel auch den Aspekt der Aufgabe oder des Zwecks umfasst, bevorzuge ich die Bezeichnung formale oder strukturelle Definition.

In dieser Theorie der Religionen wird eine formale Definition zugrunde gelegt, indem „religiös leben“ durch verbal ausgedrückte Formen, sich zu verhalten, Wirklichkeit zu erleben, zu handeln und gegenüber besonderen Gegenständen eingestellt zu sein, definiert wird. Im Gegensatz zu substantziellen Definitionen wird „religiös leben“ aber nicht durch den Bezug auf bestimmte Gegenstände oder Wesenheiten festgelegt. So wird in der Definition der verbale Ausdruck „das Selbst und die faktische Realität transzendieren“ verwendet, aber kein konkretes Wesen und keine spezifische Substanz festgelegt, zu welchem hin transzendierte werde. Die Definition beinhaltet, dass Menschen „ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist“, aber nicht, um wen oder was es sich dabei substantziell handelt. Die Definition ist in diesen Teilen formal und nicht substantziell, aber auch nicht funktional, da sie keine bestimmten Funktionen für religiöses Leben festlegt, denen dieses Transzendieren dienen müsse. Es wird in der Definition aber durchaus auch auf einige Funktionen eingegangen, die Religionen für Menschen erfüllen können, wie das Stiften von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung im Leben, ohne Religionen allerdings auf diesen funktionalen Aspekt zu reduzieren.

#### **4.2 Religiös leben, religiös, Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften**

Religion oder religiöses Leben wird hier in erster Linie als besondere Form menschlichen Verhaltens, Erlebens und Handelns verstanden. Das Phänomen Religion entsteht dadurch und besteht darin, dass Menschen bestimmte Verhaltensweisen zeigen, die als religiös angesehen werden, Erlebnisse machen, die als religiös gedeutet werden, und Handlungen ausführen, die einen religiösen Sinn haben. Am Beginn und im Zentrum der begrifflichen Bestimmung des religiösen Wirklichkeitsbereichs steht daher die Definition des Begriffs „religiös leben“. Bei der Bestimmung des religiösen Wirklichkeitsbereichs mit der Definition von Verben wie „religiös leben“, „sich religiös verhalten“, „religiös erleben“ oder „religiös handeln“ auszugehen, hat den Vorteil, dass „Religion“ als Teil des Lebensprozesses betrachtet wird. Dadurch wird die mit der Verwendung von Substantiven tendenziell leicht einhergehende Gefahr der Essenzialisierung von „Religion“ vermieden. „Religiös leben“ ist ein interaktiver Prozess im Dasein komplexer, fühlender und selbstorganisierter Lebewesen. Um eine rein tautologische Bestimmung des Begriffs zu vermeiden, muss in der Definition festgestellt werden, worin das spezifisch Religiöse in diesem Teilaspekt des Lebensprozesses besteht, was also das Adverb „religiös“ in der verbalen Formulierung „religiös leben“ genau zum Ausdruck bringt.

Aufbauend auf dieser Bestimmung des verbalen Ausdrucks „religiös leben“ kann dann auch das Adjektiv „religiös“ definiert werden. Mit dem Adjektiv „religiös“ sollen alle Phänomene wie Gefühle, Vorstellungen, Einstellungen, Sprach- und Kommunikationsformen, Texte, materielle Gegenstände, Gebäude, Orte und Zeiten, Menschen und Gemeinschaften bezeichnet werden, die als dem religiösen Leben zugehörig und mit dem religiösen Verhalten, Erleben und Handeln in Zusammenhang stehend betrachtet werden.

Wenn Menschen sich religiös verhalten, religiös erleben und religiös handeln, dann gehört diese Art und Weise zu leben zumindest als Möglichkeit zu ihrer biologischen Veranlagung, sie ist aber zugleich auch ein Teil der soziokulturellen Wirklichkeit dieser Menschen. Wie alle Bereiche der menschlichen Kultur ist auch die Religion von bestimmten biologischen und psychologischen Voraussetzungen abhängig. Das religiöse Leben der Menschen basiert auf natürlichen Grundlagen und ist zugleich kulturell geprägt. Die Fähigkeit und die Neigung zu Religiosität gehören somit einerseits zur menschlichen Natur, andererseits bilden die Religionen einen Teilbereich der menschlichen Kulturen. Als kulturelle Traditionen sind Religionen genauso wie andere Bereiche der Kultur ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit. Sie werden durch die Interaktion und Kommunikation innerhalb der Gemeinschaften von Menschen hervorgebracht und in kumulativen Traditionen überliefert. Auf der anderen Seite werden sowohl die individuelle Religiosität der Menschen als auch das Leben der Religionsgemeinschaften ihrerseits beständig durch diese religiösen Traditionen geprägt und im Rahmen der von ihnen vorgegebenen Vorstellungen interpretiert.

Innerhalb des religiösen Wirklichkeitsbereichs lassen sich die folgenden drei Aspekte unterscheiden: „Religionen“ als kulturelles Phänomen, „Religiosität“ als anthropologisches Phänomen und „Religionsgemeinschaften“ als soziales Phänomen. Sie bezeichnen die objektive Seite der kulturell überlieferten religiösen Formen und Inhalte (Religionen), die subjektive Seite des individuellen religiösen Erfahrens und Verhaltens (Religiosität) sowie die intersubjektiven, gesellschaftlichen Strukturen (Religionsgemeinschaften), in denen die Religionen hervorgebracht, praktiziert und überliefert werden. Für die religiösen Menschen sind ihre Religionen sinnhafte Strukturen und Formen ihres Lebens, das heißt ihres Verhaltens, Erlebens, Handelns und Deutens. Die Religiosität umfasst das Verhalten und Handeln der religiösen Subjekte, die mit diesem Verhalten verbundenen subjektiven Erlebnisse, Erfahrungen, Einstellungen, Emotionen, Motivationen, Vorstellungen und Deutungen, ihren Glauben. Die Religionen bestehen also aus den objektiven kulturellen Strukturen, die all die Rituale, Erzählungen, Sprach- und Handlungsformen, Vorstellungen, Lehren, Regeln und Lebensweisen umfassen, die einerseits durch das religiöse Verhalten der Subjekte hervorgebracht und weitergegeben werden und andererseits das religiöse Handeln und Erleben der einzelnen Subjekte prägen und oft erst ermöglichen. Die Religionsgemeinschaften werden durch die gemeinsame religiöse Praxis der Subjekte unter Verwendung bestimmter kulturell tradiert Formen geschaffen und aufrechterhalten, zugleich sind es die Religionsgemeinschaften, die die religiösen Traditionen bewahren, weiterentwickeln und an die folgenden Generationen überliefern. Alle drei Aspekte sind deutlich voneinander unterscheidbar, sie gehören aber dennoch untrennbar zusammen und sind gegenseitig voneinander abhängig.

Einige der in Abschnitt 2 dargestellten modernen Theorien über Religionen beziehen sich vor allem auf die subjektive Seite der Religiosität, also auf das religiöse Verhalten und Erleben von Menschen. Dies gilt vor allem für psychologische, neurologische, kognitions- und

affektwissenschaftliche Religionstheorien. Im Unterschied dazu erklären ethnologische und soziologische Religionstheorien in erster Linie die objektiven kulturellen Formen und Strukturen der Religionen beziehungsweise die sozialen Strukturen der Religionsgemeinschaften, in denen religiöse Traditionen gelebt werden. Religionsphänomenologische und theologische Religionstheorien wiederum richten ihre Aufmerksamkeit stärker auf den Inhalt und Gehalt religiöser Handlungen, Erfahrungen und Vorstellungen. Die in diesen Ansätzen verwendeten Definitionen von „Religion“ spiegeln in der Regel das in den betreffenden Richtungen jeweils vorherrschende Interesse an Phänomenen, die als religiös aufgefasst werden können, wider. Hier wird dagegen zunächst definiert, was es bedeutet, auf religiöse Weise zu leben, sich zu verhalten, zu erleben und zu handeln. Ausgehend von dieser Definition wird dann entwickelt, was „religiöse“ Phänomene kennzeichnet, und schließlich werden die Begriffe „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ als Bezeichnungen für die drei Aspekte der religiösen Wirklichkeit bestimmt.

### **4.3 Definition von „religiös leben“**

**Menschen leben religiös, wenn sie sich auf eine solche Weise verhalten, so erleben und so handeln, dass sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, und ihr Leben dadurch so transformiert wird, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.**

Das entscheidende Kriterium der Abgrenzung der religiösen Wirklichkeit, des religiösen Lebens oder des religiösen Verhaltens, Erlebens und Handelns von anderen Bereichen der Kultur, der Gesellschaft und des Menschseins ist formal als ein Transzendieren bestimmt. Dass Menschen religiös leben, wird dadurch definiert, dass sie die bloße Evidenz alltäglicher, lebensweltlicher Erfahrungen überschreiten oder transzendieren.<sup>132</sup> Die alltägliche Lebenswelt zerfällt in eine subjektive Seite, die vom Selbst des Menschen gebildet wird, und eine objektive Seite, die vom Subjekt als faktische Realität der Außenwelt erfahren wird. Die reine Evidenz dieser lebensweltlichen Erfahrung zu überschreiten, heißt also einerseits das eigene Selbst und andererseits die faktische Realität der Außenwelt zu transzendieren. Die spezifisch religiöse Weise des Transzendierens wird hier in Anlehnung an Martin Luther dadurch charakterisiert, das Herz an etwas oder jemanden zu hängen.<sup>133</sup>

Übliche Begriffe für die subjektive Seite dieses Transzendierens sind „Glaube“, „Religiosität“ oder „Spiritualität“. Die Personen, Sachen oder Vorstellungen, an die religiöse Menschen ihr Herz hängen, an die sie glauben, die Gegenstände ihrer Religiosität und Spiritualität sind ihnen heilig. Die Bezeichnung „heilig“ kann daher in einem recht allgemeinen Sinne für die objektive Seite des Transzendierens verwendet werden, für das, was den Inhalt und Gegenstand von „Religionen“ als kulturellen Traditionen ausmacht. Allerdings ist zu beachten, dass das „Heilige“ kein substanzielles Wesen, keine spezifische Essenz ist, die an und für sich bestünde, sondern eine Qualität, die den Gegenständen der Religionen von den religiösen Subjekten zugeschrieben wird und ihnen nur innerhalb dieser religiösen Tradition zukommt. Personen,

---

<sup>132</sup> Vergleiche Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Thomas Luckmann: Unsichtbare Religion, 1991 (9. Aufl. 2020), S. 13.

<sup>133</sup> Vergleiche Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529: „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“.

Sachen und Vorstellungen sind nicht an und für sich heilig, sondern sie sind immer für jemanden in einer bestimmten Religion heilig. Sie werden von religiösen Menschen als heilig angesehen, als heilig behandelt, heiliggehalten oder geheiligt. Religionsgemeinschaften sind die sozialen, intersubjektiven Strukturen innerhalb derer die Inhalte religiöser Traditionen als heilig gelten und geheiligt werden, indem sie rituell inszeniert sowie kommunikativ konstruiert und überliefert werden.

Wenn Menschen religiös leben, beinhaltet dies für die religiösen Subjekte eine kreative Praxis, ein Schaffen und Erneuern oder Neuerschaffen der Identität, des Lebens und der Lebenswelt sowie ein Werden zu einem neuen Menschen. Im gemeinsamen religiösen Verhalten, Erleben und Handeln als kreativem intersubjektiven Prozess wird auch die religiöse Gemeinschaft geschaffen und erneuert. Daher beinhaltet religiöses Leben immer auch eine Transformation. Besonders deutlich wird dieser transformative Aspekt religiösen Verhaltens, Erlebens und Handelns bei Bekehrungserlebnissen und bei den Ritualen des Übergangs (*rites de passage*) oder Sakramenten, er lässt sich aber in der einen oder anderen Form in allen Bereichen der religiösen Wirklichkeit feststellen.

Dass Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, ist eine rein formale oder strukturelle, keine funktionale Bestimmung der religiösen Wirklichkeit. Wenn Menschen auf diese Weise religiös leben, ist dies aber immer auch mit bestimmten Funktionen verbunden, die das religiöse Leben für sie erfüllt oder zu erfüllen verspricht. Diese Funktionen zeigen sich in der Art von Transformation, die Menschen erfahren oder sich erhoffen, wenn sie religiös leben. Das religiöse Leben kann den religiösen Subjekten Erfahrungen von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in ihrem Leben vermitteln oder zumindest die Hoffnung darauf wecken. Diese Erfahrungen und Hoffnungen sind persönliche Erlebnisse, die subjektive Wertungen enthalten, keine objektiven Sachverhalte der faktischen Realität. Die jeweiligen Vorstellungen von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung werden immer von verkörperten, kontextgebundenen und positionierten Subjekten entworfen. Aus einer Außenperspektive können die Folgen religiösen Lebens deshalb durchaus auch als beschränkend, unheilvoll, sinnlos und desorientierend erscheinen. Das ändert aber nichts daran, dass das religiöse Leben für die religiösen Menschen selbst, aus ihrer subjektiven Perspektive betrachtet, eine Lebensfülle schenkende, Heil bringende, Sinn stiftende und orientierende Funktion erfüllt.

In dieser Religionstheorie wird religiöses Leben als menschliches Verhalten, Erleben und Handeln, als kulturelle Schöpfung der Menschen betrachtet. Die verbalen Ausdrücke, mit denen das religiöse Leben bezeichnet wird, sind daher in der Regel aktivisch formuliert und drücken ein aktives menschliches Tun aus. Es ist aber dabei auch zu berücksichtigen, dass das religiöse Erleben der Menschen oft durch Erfahrungen der Passivität gegenüber der religiösen Wirklichkeit geprägt ist. Menschen hängen nicht nur aktiv ihr Herz an etwas oder jemanden, sondern fühlen sich auch passiv von diesem ergriffen. Sie halten etwas nicht nur für heilig und heiligen es durch ihr Verhalten, sondern fühlen sich von dessen Heiligkeit überwältigt. Sie transformieren nicht nur aktiv sich, ihr Leben und ihre Lebenswelt, sondern fühlen sich durch eine ihnen heilige Macht transformiert.

#### **4.4 Definition von „religiös“**

**Das Adjektiv „religiös“ bezeichnet alle Verhaltensweisen, Erlebnisse, Handlungen, Erfahrungen, Einstellungen, Vorstellungen und Gegenstände, die von Menschen damit**

**in Verbindung gebracht werden, dass sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, und ihr Leben dadurch so transformiert wird, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.**

Die verschiedenen Elemente oder Bausteine von Religion und Religionen sind nicht aus sich heraus, aufgrund eines besonderen Wesens oder einer bestimmten Substanz religiös, sondern weil sie von Menschen mit ihrem religiösen Leben in Verbindung gebracht werden und in diesem religiösen Leben eine bedeutende Rolle spielen. Das Gefühl heiliger Ehrfurcht ist nicht objektiv ein religiöses Gefühl, sondern für Menschen, die dieses Gefühl als religiöses Gefühl betrachten und behandeln. Ein heiliges Buch ist nicht objektiv ein religiöses Buch, sondern für Menschen, denen es heilig ist. Ein religiöses Ritual besteht nicht aus bestimmten Handlungen, die für sich genommen objektiv religiös sind, sondern für Menschen, die sie als religiöse Handlungen ausführen oder deuten. Genauso sind auch heilige Orte, Zeiten, Gegenstände, Gebäude, Menschen und übermenschliche Wesen, Kräfte oder Prinzipien, Gemeinschaften, Hierarchien, Traditionen, Vorschriften, Ideale, Werte, Vorstellungen und Glaubenssätze nicht aufgrund ihres objektiven Seins, ihres Wesens oder ihrer Substanz heilig und religiös bedeutsam, sondern sie sind jeweils bestimmten Menschen heilig, weil sie für deren religiöses Leben, ihr als religiös verstandenes Verhalten, Erleben und Handeln bedeutsam sind. Das Adjektiv „religiös“ bezeichnet also keine Qualität, die bestimmten Phänomenen objektiv zukommen oder nicht zukommen könne, sondern die besondere Bedeutung, die diese Erscheinungen für konkrete Menschen, in bestimmten Gemeinschaften und Traditionen haben, weil sie in ihrem als religiös verstandenen Verhalten, Erleben und Handeln eine wichtige Rolle spielen.

#### **4.5 Definition von „Religionen“**

**Religionen sind kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen, die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata umfassen, mit Hilfe derer Menschen sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, und durch die ihr Leben so transformiert wird, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.**

Diese Definition lehnt sich in der Bestimmung von Religionen als kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen teilweise an eine der bekanntesten neueren Religionsdefinitionen, nämlich die von Clifford Geertz, an. Sie weist aber auch einige Unterschiede zu ihr auf. Clifford Geertz definiert Religion als „ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“<sup>134</sup>

Ich stimme mit Geertz darin überein, dass Religionen Symbol- oder Zeichensysteme sind, die als solche einen Teilbereich der menschlichen Kultur darstellen, indem über Symbole oder Zeichen Sinn und Relevanz vermittelt wird. Allerdings verwende ich in der Definition den

---

<sup>134</sup> Clifford Geertz: Religion as a Cultural System, in: Anthropological Approaches to the Study of Religion, S. 1–46, 1966, deutsch in: Dichte Beschreibung, 1973.

Plural „Religionen“, um die Pluralität unserer religiösen Wirklichkeit hervorzuheben und die essenzialistische Vorstellung zu vermeiden, es gäbe jenseits dieser Pluralität so etwas wie die „Religion an sich“. Außerdem bezeichne ich Religionen nicht nur als Symbol- oder Zeichensysteme, sondern auch als Interaktionsstrukturen, um hervorzuheben, dass Religionen wie alle Bereiche menschlicher Kulturen nicht nur aus der Kommunikation mit Zeichen und ihren Bedeutungen bestehen, sondern auch aus den konkreten Interaktionen zwischen Menschen. Unter Interaktion verstehe ich dabei das gemeinsame oder aufeinander bezogene Handeln von Menschen, das einerseits durch bestehende Machtstrukturen bestimmt ist und diese zum Ausdruck bringt, andererseits aber auch selbst das Gefüge und die Verteilung von Macht hervorbringt, stabilisiert oder verändert. Die religiösen Interaktionsstrukturen umfassen also interpersonale Beziehungsmuster, die in Religionsgemeinschaften zur Entstehung von Netzwerken, religiös begründeten Machtverhältnissen und Hierarchien führen können. Als konstitutive Elemente dieser religiösen Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen werden Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata genannt. Die Formulierung einer allgemeinen Seinsordnung und die Aura von Faktizität scheinen mir nicht notwendig zu Religionen zu gehören und werden daher nicht in die Definition aufgenommen.

Dagegen werden drei Aspekte der Religionen hinzugefügt, die meiner Ansicht nach wesentlich sind. Erstens ist der Transzendenzbezug oder genauer gesagt das Transzendieren seiner selbst und der faktischen Realität der sinnlich wahrnehmbaren Welt durch den Menschen ein Charakteristikum der Religionen, durch das sie sich von anderen kulturellen Systemen unterscheiden. Ähnlich sehen auch Luckmann, Vaas sowie Pollack und Rosta den Bezug zur Transzendenz beziehungsweise die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz als ein entscheidendes Kriterium an, das Religion von anderen Bereichen menschlicher Kultur abgrenzt. Ich bevorzuge hier das Verb „transzendieren“ gegenüber der nominalisierten Form „Transzendenz“, da die Verwendung des Verbs eine Objektivierung des Transzendenten vermeidet und deutlich macht, dass es sich um einen Vorgang oder eine Tätigkeit von Menschen handelt und nicht um einen Zustand oder um etwas angeblich faktisch Existierendes.

Zweitens wird der zentrale Aspekt religiösen Lebens betont, dass Menschen in Religionen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, also an etwas glauben. Diese Formulierung lehnt sich an Martins Luthers Satz „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“<sup>135</sup> an und hebt hervor, worin der Glaube besteht, was letztlich das entscheidende Kriterium der Religionen ist, was das Transzendieren der empirischen, sinnlich wahrnehmbaren Faktizität und des Selbst für einen Menschen bedeutet. Diese Formulierung nimmt sachlich den Aspekt auf, den Geertz mit „starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen“ bezeichnet. Es geht um die herausgehobene Bedeutung oder Relevanz, die religiöse Gegenstände für Menschen haben. Ein traditioneller religiöser Begriff für die Bedeutung, die diese Personen, Dinge oder Vorstellungen, an die Menschen ihr Herz hängen, für diese Menschen hat, ist Heiligkeit. Woran Menschen ihr Herz hängen, das ist ihnen heilig, das heiligen sie in ihrem Verhalten, in ihrem Erleben und in ihrem Handeln.

Drittens werden die religiösen Erfahrungen, die zu den von Geertz genannten dauerhaften Stimmungen und Motivationen führen, als transformierender Prozess beschrieben und, zumindest einige von ihnen, inhaltlich bestimmt. Diese Erfahrungen erklären zugleich die Funktionen, die Religionen für die Menschen, die ihnen anhängen, leisten können, stellen also

---

<sup>135</sup> Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.



den funktionalen Aspekt von Religionen dar. Gerd Theißen nennt in seiner kurzen, ebenfalls an Geertz angelehnten Definition Lebensgewinn als einen dieser Inhalte: „Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt.“<sup>136</sup> Neben dem Gewinn von Fülle im Leben werden als weitere Inhalte in meiner Definition das Erfahren von „Heil“, dieses etwas veraltet klingende Wort wurde gewählt, weil es Heilung, Hilfe, Heiligung, Rettung und Befreiung oder Erlösung umfassen kann, sowie Sinn und Orientierung genannt. Diese Liste enthält einige charakteristische Aspekte des Heilsversprechens<sup>137</sup> von Religionen, sie beansprucht zwar eine gewisse Repräsentativität, aber keine Vollständigkeit. Streng genommen gehört sie nicht eigentlich zur formalen, nicht-funktionalen Definition, sondern stellt eher eine funktionale Erweiterung dieser Definition dar.

#### **4.6 Definition von „Religiosität“**

**Religiosität beinhaltet die Fähigkeit, Neigung und Praxis von Menschen, sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt zu transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, sodass ihr Leben dadurch transformiert wird, indem sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.**

Diese Definition bestimmt Religiosität als den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit. Mit dem Begriff „Religiosität“ wird das anthropologische Phänomen bezeichnet, das Religionen als kulturelle Erscheinungen möglich macht. In logischer Hinsicht bildet die Religiosität als Fähigkeit und Neigung dazu, sich selbst und die faktische Realität der Lebenswelt zu transzendieren, eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung und den Bestand von Religionen.

Die religiöse Identität der einzelnen Menschen äußert sich in ihrem religiösen Verhalten, Erleben und Handeln, durch das sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Alltagswelt transzendieren, in den Formen der religiösen Kommunikation, die sie im Austausch mit anderen Subjekten verwenden, und in der Art und Weise, wie sie ihre religiösen Erfahrungen deuten. Diese religiöse Identität bildet sich einerseits im gemeinsamen Handeln mit anderen Personen der Religionsgemeinschaft, im kommunikativen Austausch und der gemeinschaftlichen Deutung von Erfahrungen durch die Inhalte und Strukturen eines geteilten religiösen Zeichensystems heraus. Dabei begegnet jede sich entwickelnde Person in ihrer Identitätsbildung anderen Personen mit einer bereits (weiter) entwickelten religiösen Identität und Persönlichkeit wie den Eltern und anderen älteren Menschen in der Umgebung und lernt durch diese die in der jeweiligen Religion vorgegebenen Zeichensystemen und Interaktionsstrukturen kennen. Andererseits können das Handeln, die kommunikativen Äußerungen, die Erfahrungen und ihre Deutung jeder einzelnen Person einer Religionsgemeinschaft auch diese Gemeinschaft, ihre Interaktionsstrukturen und ihr religiöses Zeichensystem bewahren, weiterentwickeln oder verändern.

Für die einzelnen Menschen sind in der kulturellen Umwelt, in der sie aufwachsen, also immer bereits bestimmte religiöse Formen und Strukturen vorhanden, die beeinflussen, wie sich bei ihnen diese Fähigkeit und Neigung konkret ausprägt. In der Lebensgeschichte der einzelnen

---

<sup>136</sup> Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2008

<sup>137</sup> Vergleiche Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen, 2007.

Menschen sind die religiösen Systeme und Strukturen der Umwelt also das primär Gegebene, während sich die individuelle Religiosität in Auseinandersetzung mit diesen Strukturen im Laufe der Sozialisation und Enkulturation erst herausbildet. Dabei verleiht sich das werdende religiöse Subjekt objektive Inhalte und Strukturen des religiösen Zeichensystems, in das es hineinwächst, ein und internalisiert sie. Das kulturell vorgegebene religiöse System wird zum subjektiven Sinn- und Relevanzsystem. Allerdings deckt sich die jeweilige individuelle Religiosität der einzelnen Menschen niemals völlig mit den Mustern der religiösen Umwelt. Die Besonderheiten der Religiosität jeder einzelnen Person machen ihre religiöse Identität und Persönlichkeit aus. Es handelt sich dabei um ihre jeweils spezifische, individuelle, subjektive Aneignung von Zeichen, Strukturen und Bedeutungen aus dem Sinnreservoir des religiösen Zeichensystems in eine persönliche Weltsicht, die die persönliche Identität kennzeichnet. Religiosität bezeichnet also zum einen die allgemeine, anthropologische Fähigkeit, sich selbst und die faktische Realität mit Bezug auf religiöse Zeichensystem und Interaktionsstrukturen zu transzendieren, zum anderen die jeweilige persönliche Ausprägung eines eigenen Relevanzsystems von Sinnstrukturen, das in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Bezugssystem im Laufe der Sozialisation entsteht.

Die Religiosität der einzelnen Menschen, ihre religiöse Personalität und Identität stehen also in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zu der Religionsgemeinschaft(en), in der sie leben, und deren religiösen Zeichensystem(en). In vielen traditionellen Gesellschaften ist das religiöse Zeichensystem der jeweiligen Religionsgemeinschaft recht einheitlich, in pluralen Gesellschaften gibt es in der religiös-kulturellen Umwelt einer Person in der Regel mehrere Religionsgemeinschaften mit verschiedenen religiösen Zeichensystemen. Dies führt zu einem komplexeren Prozess der religiösen Identitäts- und Persönlichkeitsbildung.

#### **4.7 Definition von „Religionsgemeinschaften“**

**Religionsgemeinschaften sind Gruppen von Menschen, die gemeinsam bestimmte religiöse Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen als Modelle für ihr Verhalten, als Formen der Kommunikation und als Schemata zur Deutung von Erfahrungen verwenden, durch die sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, sodass ihr Leben in einer Weise transformiert wird, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.**

Religionsgemeinschaften bilden nach dieser Definition den sozialen Aspekt der religiösen Wirklichkeit. Sie werden durch die gemeinsame Verwendung derselben religiösen Zeichensysteme und derselben Interaktionsstrukturen im Handeln und Verhalten, in der intersubjektiven Kommunikation und in der Deutung der subjektiven Erfahrungen definiert.

Damit sind Religionsgemeinschaften durch diese Definition nicht auf eine bestimmte Sozialform wie die einer Kirche mit fester Mitgliedschaft, eines Kultvereins oder einer Volks- und Religionsgemeinschaft festgelegt. Vielmehr können Gruppen von Menschen in verschiedensten Sozialformen als Religionsgemeinschaften betrachtet werden, solange sie durch die Verwendung eines gemeinsamen religiösen Zeichensystems und gemeinsamer Interaktionsstrukturen verbunden sind. Von anderen menschlichen Gemeinschaften unterscheiden sich Religionsgemeinschaften nicht durch eine besondere Organisationsform, sondern durch ein Zeichensystem und Interaktionsstrukturen, die den Rahmen bilden, in dem die Menschen gemeinschaftlich transzendierend handeln, kommunizieren und ihre

Erfahrungen deuten. Eine Religionsgemeinschaft muss daher auch keine klare soziale Abgrenzung, keine klar definierten Kriterien der Zugehörigkeit und keine feste Form der Mitgliedschaft haben.

Das religiöse Handeln der Religionsgemeinschaft besteht in den Ritualen, die gemäß ihres religiösen Zeichensystems und im Rahmen ihrer Interaktionsstrukturen von ihren Mitgliedern durchgeführt werden. Die religiöse Kommunikation umfasst Mythen, Gebete, Hymnen und andere Textgattungen, die zu ihrem religiösen Zeichensystem gehören. Die Art und Weise, wie einzelne Menschen, Gruppen oder auch die gesamte Religionsgemeinschaft ihre individuellen oder gemeinsamen religiösen Erfahrungen deuten, welchen Sinn und welche Relevanz sie ihnen zuschreiben, wird durch ihr religiöses Zeichensystem und ihre jeweiligen Interaktionsstrukturen geprägt.

Die Menschen einer Religionsgemeinschaft handeln, kommunizieren und deuten ihre Erfahrungen aber nicht nur innerhalb des vorgegebenen Rahmens eines religiösen Zeichensystems und der entsprechenden Interaktionsstrukturen, sondern sie bringen durch ihr religiöses Handeln, Kommunizieren und Deuten dieses Zeichensystem und diese Interaktionsstrukturen eigentlich erst hervor, bewahren, überliefern und verwandeln sie. Historisch sind der Religionsgemeinschaft und den einzelnen religiösen Menschen das religiöse Zeichensystem und die spezifischen Interaktionsstrukturen, die ihnen als Modell für ihr religiöses Handeln und Verhalten, als Form der religiösen Kommunikation und als Schema zur Deutung ihrer religiösen Erfahrungen dienen, zwar in aller Regel – mit Ausnahme neu entstehender Religionsgemeinschaften – vorgegeben. Logisch betrachtet ist es aber die Religionsgemeinschaft, die durch ihr Handeln, ihre Kommunikation und ihre Deutung von Erfahrungen dieses Zeichensystem und diese Interaktionsstrukturen hervorbringt, am Leben erhält und weitergibt.

## **5 Transzendieren**

Das, was religiöses Verhalten, Erleben und Handeln gegenüber anderen Bereichen menschlichen Lebens besonders auszeichnet, wird in dieser Religionstheorie mit dem Verb „transzendieren“ bezeichnet. Menschen leben religiös, wenn sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Alltagswelt transzendieren. Dieses Transzendieren wird weiter durch die Ausdrücke „das Herz hängen an“, „heilig sein“ beziehungsweise „heiligen“ und „transformieren“ bestimmt. Menschen, die sich religiös verhalten, religiös erleben und religiös handeln, hängen ihr Herz an jemanden oder etwas. Das, woran sie ihr Herz hängen, sowie andere Dinge, Handlungen und Vorstellungen, die sie mit diesem in Verbindung bringen, sind ihnen heilig und werden von ihnen geheiligt. Sie transformieren dadurch sich selbst, ihre Leben und Teile ihrer Lebenswelt. Daher können diese Verhaltensweisen und Handlungsformen als Kriterium zur Unterscheidung des religiösen Wirklichkeitsbereichs von anderen Bereichen menschlichen Verhaltens, Erlebens und Handelns verwendet werden. In diesem Abschnitt wird die Bedeutung der Verben „transzendieren“ (5.1) „das Herz hängen an“ (5.2), „sakralisieren“ (5.3) und „transformieren“ (5.4), die zur Definition religiösen Lebens dienen, erklärt. Es folgt eine Erläuterung von möglichen Bezugsobjekten des religiösen Verhaltens, Personen, Gegenständen oder Vorstellungen, an die religiöse Menschen ihr Herz hängen, in Bezug auf die sie sich selbst und die Faktizität transzendieren, die sie als heilig behandeln oder heiligen

und unter deren Eindruck sie sich und ihre Lebenswelt transformieren (5.5). Schließlich wird dargelegt, dass die religiösen Erfahrungen von den religiösen Menschen häufig als Offenbarungen oder Wirkungen dieses transzendenten Gegenübers gedeutet werden (5.6).

### **5.1 Transzendieren des Selbst und der Faktizität als dynamischer Prozess**

Das, was Religion von anderen kulturellen Zeichensystemen und gemeinschaftlichen Interaktionsstrukturen unterscheidet, das spezifisch Religiöse an der Religion, wird häufig mit dem Begriff „Transzendenz“ bezeichnet. Daher kann die Transzendenz oder der Transzendenzbezug als Kriterium zur Unterscheidung der Religion von anderen Bereichen der Kultur verwendet werden. Um zu verdeutlichen, dass es sich beim Transzendieren um einen dynamischen Prozess handelt, wird in dieser Religionstheorie statt des Substantivs „Transzendenz“ bevorzugt das Verb „transzendieren“ verwendet.

Der Begriff „Transzendenz“ wird häufig in objektivierender Weise verstanden, im Sinne einer transzendenten Wirklichkeit oder eines transzendenten Wesens, von dem vorausgesetzt wird, dass es irgendwie in objektiver Weise existiere. Durch eine solche Objektivierung wird das Transzendente zu einem faktisch existierenden oder auch nicht-existierenden Gegenstand und wird damit zu einem Objekt der Welt, sodass es seinen transzendenten Charakter im eigentlichen Sinne verliert. Im Kern handelt es sich beim Überschreiten der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit der empirischen Faktizität um einen Vorgang, einen dynamischen Prozess, ein Geschehen oder eine Handlung. Daher ist es genauer, vom Transzendieren als Verb zu sprechen. Dies entspricht auch besser der Herkunft des Wortes.

Das Wort „Transzendenz“ kommt von dem lateinischen *transcendentia*, einem Verbalsubstantiv zum Partizip *transcendens* vom Verb *transcendere* „hinüberschreiten“. Transzendenz bezeichnet also keinen Zustand und erst recht kein Ding, sondern einen Vorgang, einen Prozess oder eine Handlung, bei der wir über uns selbst und die objektive Welt der Faktizität hinausgehen. Wenn Transzendenz also ein Vorgang oder eine Handlung ist, dann sind die transzendenten oder „hinüberschreitenden“ Wesen eigentlich diejenigen Personen, die diese Handlung ausführen, diesen Vorgang vollziehen. Die handelnden Personen oder der Handlungsträger (*Agens*) des Transzendierens ist zunächst einmal die religiösen Menschen, die über sich und die faktische Realität hinausgehen, diese immanente Wirklichkeit im Glauben überschreiten, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen.

Menschen transzendieren die faktische Wirklichkeit, wenn sie nicht nur die empirisch wahrnehmbaren Tatsachen betrachten, sondern in den Dingen und Ereignissen der empirischen Welt (Immanenz) eine besondere Bedeutung oder einen Sinn, eine Erfüllung des Lebens oder das Heil erfahren und sich von dieser Erfahrung ergreifen lassen. Dabei transzendieren sie durch dieses Ergriffensein zugleich sich selbst, indem sie ihr Herz ganz an die erfahrene Wirklichkeit hängen, sich ihr ganz hingeben, ihr ganz vertrauen und an sie glauben.

Für die religiösen Menschen geht aber auch die Person oder das Wesen, an die oder an das sie ihr Herz hängen, über ihr beziehungsweise sein rein faktisches Vorhandensein hinaus, indem sie oder es die religiöse Person im Innersten ergreift und betrifft. In dieser Beziehung zum Menschen kann also auch das religiöse Gegenüber seine reine Faktizität transzendieren, ist also transzendent. Das Transzendieren verwirklicht sich in der überschreitenden Erfahrung und Einstellung von religiösen Menschen, im überschreitenden Handeln durch Rituale und andere

religiöse Praktiken und in der überschreitenden Kommunikation in Mythen, Hymnen und Gebeten.

In jedem Falle ist das Transzendente jeweils nur im Vorgang des Transzendierens transzendent, nicht in einer vermeintlich handlungsunabhängigen Essenz, seinem vermeintlich absoluten Wesen. Nur durch das Überschreiten der reinen Faktizität im Vorgang des Glaubens wird der Gegenstand dieses Vorgangs transzendent. Inhaltlich besteht dieser Vorgang des Glaubens darin, dass Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, dass Menschen jemanden oder etwas lieben. Durch dieses Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität wird ihnen die Person, Sache oder Vorstellung, an die sie ihr Herz hängen, heilig und bekommt für sie eine transformierende Kraft. Das Überschreiten des Selbst und der faktischen Realität der Alltagswelt vollzieht sich dabei in der Regel in der konkreten körperlichen Interaktion und symbolischen Kommunikation zwischen Menschen. In diesem dynamischen Prozess werden die objektiven Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen, die subjektive Religiosität und religiöse Identität sowie die intersubjektiven Religionsgemeinschaften und ihre Institutionen hervorgebracht. Indem die Menschen auf diese Weise durch Interaktion und Kommunikation sich und die faktische Realität transzendieren, konstruieren sie Sinn in ihrem Leben, erfahren sie in ihrem Verhalten, Erleben und Handeln einen Sinn, der über die reine Faktizität ihres Daseins und ihrer Welt hinausgeht.

Auch wenn das spezifisch Religiöse, was Religionen zu Religionen macht, gerade das Transzendieren, das Überschreiten des Selbst und der sinnlich wahrnehmbaren, faktischen Wirklichkeit ist, so kann dennoch der Ort, an dem dieses Transzendieren geschieht, immer nur ein immanenter Ort, das heißt ein Bereich der faktischen Wirklichkeit sein. Menschen, die religiöse Erfahrungen haben, religiöse Handlungen ausführen, religiöse Texte hören, sprechen oder lesen, an religiöse Vorstellungen denken, haben zwar vielleicht das Gefühl, dass diese Dinge nicht ganz von dieser Welt seien, sie verlassen dennoch bei all diesen Vorgängen und Tätigkeiten selbst die immanente Welt nicht, bleiben selbst immer innerhalb der sinnlich erfahrbaren Welt. Der Ort des Transzendierens ist die Welt der Immanenz, nur innerhalb dieser immanenten Wirklichkeit kann sich das Überschreiten, das Transzendieren ebendieser Wirklichkeit vollziehen. Transzendenz und Immanenz stehen daher in keinem binären Gegensatz zueinander, sind nicht durch eine klare Grenze voneinander getrennt, sondern das Transzendieren besteht gerade im Prozess des Überschreitens dieser Grenze.

Dies kann sich allerdings in verschiedenen Formen äußern und vom religiösen Menschen auf verschiedene Weise gedeutet werden. Zu diesen Formen des Transzendierens beziehungsweise zu den Deutungen der Transzendenz gehören zum Beispiel die Erfahrung von überwältigender Heiligkeit, der plötzliche Durchbruch einer transformierenden Erkenntnis oder Erleuchtung, das tiefe Gefühl von Zuversicht, Liebe oder Hoffnung, die befreiende Überwindung von Schuldgefühlen, Angst, Sorge und Zweifel, das Empfinden von Energie, Freude und Dankbarkeit, das Gebet, das Erleben von Visionen, Auditionen, Träumen und tranceartigen, außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, das von ganzem Herzen gesprochene Bekenntnis oder die Bezeugung des Glaubens.

Dieses Transzendieren kann eine Erfahrung der vollkommenen Einheit sein, des völligen Verschmelzens des Selbst mit seinem Gegenüber, sodass beide Seiten in diese Einheit hinein transzendiert werden. Das Gegenüber kann aber in der Transzendenzenerfahrung auch als

persönliche Gestalt oder als unpersönliche Macht erfahren werden, die dem Menschen begegnet, ohne dass er mit ihr eins wird.

## **5.2 Das Herz an jemanden oder etwas hängen**

Das Transzendieren von Selbst und faktischer Realität kann also auf verschiedene Arten und Weisen geschehen. Grundsätzlich kann jede Erfahrung in der immanenten Welt, die über die bloße sinnliche Wahrnehmung von faktisch vorhandenen Dingen und Ereignissen hinausgeht, als Transzendieren der reinen Faktizität bezeichnet werden. Die verschiedenen Arten des Transzendierens sind verschiedene Weisen der inneren, persönlichen Einstellung zu den Erfahrungen des Transzendierens der immanenten Wirklichkeit, die selbst innerhalb der immanenten Welt gemacht werden. In seinem Kern handelt es sich bei dem Transzendieren immer darum, dass Menschen von jemandem oder etwas ergriffen sind, darum, dass sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen.

Wenn Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas zu hängen, bedeutet dies, dass diese Person oder diese Sache für sie eine herausragende Bedeutung in ihrem Leben hat. Woran Menschen ihr Herz hängen, das lieben sie, daran glauben sie, darauf vertrauen und hoffen sie, darin erfahren die Fülle, Ganz-Sein und Heil. Das, woran Mensch ihr Herz hängen, gibt ihnen Kraft, motiviert sie und treibt sie zu ihrem Handeln an, gibt ihrem Leben und Streben Richtung, Sinn und Bedeutung. Ihre Beziehung zu diesem Gegenüber bestimmt ihre Einstellung zur Welt und zu ihrem Leben, beeinflusst ihr gesamtes Verhalten, Erleben und Handeln. Nur wenn Menschen in dieser Weise ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, bekommt diese Person, Sache oder Vorstellung für sie eine solche Bedeutung und Wichtigkeit, dass sie darin Fülle und Heil, Bedeutung und Sinn erfahren können, dass sie dadurch die reine Faktizität ihres Daseins und ihrer Welt transzendieren, dass ihr Leben transformiert wird.

## **5.3 Jemanden oder etwas heiligen, als heilig betrachten und behandeln**

Die Personen, Sachen und Vorstellungen, an die Menschen ihr Herz hängen, sind ihnen heilig. Heiligkeit bezeichnet die besondere Bedeutung, die ein religiöser Gegenstand oder ein religiöses Gegenüber für die Menschen hat. Wer oder was den Menschen heilig ist, hat für sie eine herausgehobene Bedeutung und einen besonderen Wert, ist von den übrigen, alltäglichen Dingen getrennt und übersteigt die reine Faktizität. Religiöse Menschen heiligen das, woran sie ihr Herz hängen, durch besondere Formen des Umgangs. Dass den Menschen eine Person, eine Sache oder Vorstellung heilig ist, bedeutet nicht nur, dass sie sie als heilig ansehen, sondern auch, dass sie sie als heilig behandeln, sie durch ihr Handeln heiligen. Menschen heiligen das, woran sie ihr Herz hängen, zum Beispiel, indem sie ihm mit einer besonderen Scheu begegnen oder Tabus im Umgang mit ihm beachten, spezifische Rituale ausführen, Gebete oder anderen religiöse Texte sprechen.

Heiligkeit ist dabei niemals eine objektive Eigenschaft, die einem Gegenstand an und für sich zukäme, heilige Gegenstände sind immer bestimmten Menschen heilig, sie werden von konkreten Individuen geheiligt, die sie als heilig betrachten und behandeln. Die Heiligkeit einer Person, einer Sache oder einer Vorstellung besteht nicht in ihrer reinen Faktizität oder ihrem absoluten Wesen, sondern immer in Relation zu Subjekten, in der religiösen, ihre bloße Faktizität transzendierenden Bedeutung, die sie für diese Menschen in dieser Situation und in diesem konkreten Kontext hat. Wenn Menschen einen Gegenstand als heilig erfahren, ihn in ihrem Verhalten als heilig behandeln und in ihrer Kommunikation heiligen, dann ist er diesen

Menschen in dieser Situation und in diesem Kontext heilig. In verschiedenen religiösen Traditionen, für verschiedene religiöse Menschen und Religionsgemeinschaften, in verschiedenen Kontexten und Situationen können daher jeweils ganz unterschiedliche Dinge heilig sein.

#### **5.4 Transformieren als kreativer Prozess des Schaffens und Werdens**

Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität ist ein transformierender Prozess. Dadurch, dass Menschen sich religiös verhalten, religiös erleben und religiös handeln, verändern sie ihr Leben, sich selbst und ihre Lebenswelt. Das religiöse Leben ist ein kreativer Prozess, in dem verkörperte Personen in ihrer jeweiligen Umwelt situationsbedingt und kontextbezogen interagieren. Durch die Muster ihres Verhaltens, Erlebens und Handelns erschaffen, strukturieren und verändern sie ihre soziale und kulturelle Wirklichkeit, ihre Lebensweise und sich selbst. Sie bestimmen in jedem Moment ihres religiösen Lebens ihr Verhältnis untereinander und zu anderen Mitmenschen, zu nichtmenschlichen Wesen und zu ihrer Umwelt. In ihrem religiösen Verhalten erfahren, erstreben oder erhoffen sie die Fülle ihres Lebens, Heilung, Heiligung und Heil, Sinn und Bedeutung.

Das religiöse Leben ist ein transformierender Prozess des Schaffens und des Werdens. Die religiösen Menschen erschaffen ihr eigenes körperliches, fühlendes und bewusstes Selbst, bilden ihre individuelle, soziale und kulturelle Identität heraus, gestalten ihr Leben und ihre Lebenswelt. Dieser aktive und schöpferische Prozess religiösen Verhaltens und Handelns wird von den religiösen Subjekten oft zugleich als ein passives Geschehen erlebt. Sie fühlen sich von einem Gegenüber, von der Person, der Sache oder der Vorstellung, an die sie ihr Herz hängen, an die sie glauben und die sie lieben, ergriffen, bewegt und transformiert. Zum religiösen Leben gehören beide Seiten, die des aktiven Handelns und die des passiven Erlebens. Religiöse Menschen schaffen und werden geschaffen, bewegen und werden bewegt, transformieren und werden transformiert.

Inhaltlich kann dieser Transformationsprozess in einer Entwicklung der Persönlichkeit, einem Wandel von Haltungen und Einstellungen, im Lernen und Erkennen, in einer Heilung und Heiligung, in neuen Erfahrungen, Gefühlen, Interessen, Motivationen und Verhaltensweisen bestehen. In diesem Transformationsprozess erleben die religiösen Menschen die Wirkungen ihrer religiösen Wirklichkeit, durch ihr transformierendes Handeln schaffen sie zugleich diese Wirklichkeit, verwirklichen sie diese in ihrem Leben.

#### **5.5 Das Gegenüber des Transzendierens: Göttin oder Gott, Götter, Göttliches und andere Transzendenz-Vorstellungen**

Der Gegenstand des Transzendierens oder das transzendente Gegenüber, das Menschen im Transzendieren der faktischen Wirklichkeit erfahren, ist eben das, woran Menschen ihr Herz hängen, ihr Gott. Dies kann bei verschiedenen Menschen je nach ihrem individuellen Glauben ganz unterschiedlich gestaltet sein. Es kann sich bei dem Gegenüber um eine Person, um mehrere Personen, um eine göttliche Kraft, um ein göttliches Prinzip, um ein göttliches All oder um eine alle Gegensätze überwindende Einheit handeln.

Persönliche Gottesvorstellungen werden als Theismus bezeichnet, der Glaube an eine einzige, persönliche Gottheit als Monotheismus, der Glaube an mehrere, persönliche Gottheiten als Polytheismus. Entsprechend heißt dann der Glaube an keine Gottheit Atheismus. Manchmal werden diese Begriffe nicht im Sinne eines religiösen „Glaubens an“ einen oder mehrere

Gottheiten interpretiert, sondern im Sinne eines Vermutens oder „Glaubens, dass“ eine Göttin, ein Gott oder mehrere Göttinnen und Götter existierten. Dann müsste jemand, der zwar glaubt, dass mehrere Gottheiten existieren, aber selbst nur an einen einzigen Gott glaubt, ihm ganz vertraut und sein Herz nur an ihn hängt, als Polytheist bezeichnet werden. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte immer klargestellt werden, ob von einem solchen theoretischen Monotheismus oder Polytheismus im Sinne einer Vermutung über die Existenz von Gott oder Göttern die Rede ist oder von einem praktischen Monotheismus oder Polytheismus im Sinne eines religiösen Glaubens an einen Gott oder an mehrere Gottheiten.

Zur genaueren Differenzierung von verschiedenen Formen theistischen Glaubens werden zusätzlich manchmal weitere Begriffe verwendet. So hat Friedrich Max Müller den Begriff Henotheismus für den Fall geprägt, dass Menschen in einem Gebet oder in einem Ritual dem Glauben an nur einen Gott Ausdruck verleihen, ohne dass sie damit die Existenz oder Bedeutung anderer Götter grundsätzlich verleugnen müssen. So kann in der vedischen Religion in einem Hymnus der Gott Indra so verehrt und gepriesen werden, dass es geradezu so klingt, als ob er der einzige Gott wäre, in einem anderen Hymnus kann dann aber von denselben Menschen der Gott Agni als einziger Gott besungen werden. Man könnte dies auch als eine Art situativen oder zeitlich begrenzten Monotheismus innerhalb eines polytheistischen religiösen Systems bezeichnen. Weitere differenzierende Begriffe sind „Monolatrie“ für die Verehrung nur eines einzigen Gottes und „Monolatrieforderung“ für das Gebot, sich auf die Verehrung nur eines einzigen Gottes zu beschränken, wie es sich im ersten der Zehn Gebote der jüdischen und christlichen Bibel findet.

Die Mehrheit der heute lebenden Menschen gehört einer Religion an, die sich selbst ausdrücklich als monotheistisch definiert. Dazu gehören die beiden Weltreligionen mit der höchsten Anhängerzahl, Christentum und Islam, zu denen sich zusammen etwa 55% der Weltbevölkerung bekennen. Auch viele Hindus interpretieren ihre Religion trotz der Vielzahl von Göttern und Göttinnen, als im Grunde genommen monotheistisch, da alle Gottheiten als Gestalten eines einzigen Gottes oder göttlichen Prinzips gedeutet werden können. Diese auf den ersten Blick vielleicht nicht besonders nahe liegende Deutung ist schon alt, sie lässt sich beispielsweise in der Bhagavadgita finden. Vermutlich haben aber auch die religiösen Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Muslimen und Christen, die seit Jahrhunderten den Polytheismus der Hindus als falschen Glauben kritisieren, diese Interpretation gefördert. Daneben haben auch einige zahlenmäßig deutlich kleinere Religionsgemeinschaften wie die Sikhs, die Aleviten oder das Judentum eine monotheistische Transzendenzvorstellung. Auch viele Anhänger der Religion Zarathustras verstehen ihre Religion als monotheistisch, da sich ihre Religion auf den einen Schöpfergott Ahura Mazda konzentriert, auch wenn es daneben noch andere himmlische Wesen gibt.

Einige der monotheistischen Religionen wie der Islam, der Sikhismus und das Judentum vertreten sehr streng die Einzigkeit Gottes und versuchen, jede Andeutung von Vielheit im Gottesbild zu vermeiden. In anderen religiösen Traditionen kann der Monotheismus mit einer gewissen Form von Vielheit innerhalb der göttlichen Einheit verbunden sein, ohne dass aus Sicht ihrer Anhänger damit das Prinzip des Monotheismus verletzt würde. Das bekannteste Beispiel dafür ist die christliche Trinitätslehre von dem einen göttlichen Wesen in den drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist. Strukturell ähnlich ist das Verständnis des einzigen Gottes als Dreiheit von Haqq-Muhammad-Ali im Alevitentum. Hindus, die ihre Religion



monotheistisch interpretieren, können den einen Gott dagegen in einer sehr viel größeren Zahl von verschiedenen Gestalten erkennen und verehren.

Auch wenn heute die monotheistischen Traditionen zahlenmäßig überwiegen, ist ein expliziter Monotheismus religionsgeschichtlich eine relativ späte Erscheinung. Gesicherte Hinweise auf einen monotheistischen Glauben gibt es erstmals im 14. Jahrhundert v.Chr. in Ägypten in der von Pharao Echnaton propagierten ausschließlichen Verehrung des Gottes Aton mit der expliziten Ablehnung der anderen Gottheiten der traditionellen ägyptischen Religion. Auch wenn es im Neuen Reich im Alten Ägypten auch in der Folgezeit noch gewisse Tendenzen gab, eine Einheit hinter der Vielheit der Götter zu erkennen, und mehrere Gottheiten durch Identifikation zu sogenannten Bindestrich-Gottheiten (wie Amun-Re) verschmelzen konnten, hat sich ein strenger Monotheismus im Sinne Echnatons in Ägypten nicht durchgesetzt. Langfristig erfolgreicher und einflussreicher war die Konzentration der Religion auf den einen Gott Ahura Mazda, den „weisen Herrn“, durch Zarathustra, der vermutlich Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. lebte. Auch in der vedischen Religion gab es schon in dieser Zeit Tendenzen, eine Einheit hinter der Vielheit der Götter zu entdecken, ohne dass dies jedoch in explizit monotheistischer Weise formuliert worden wäre. Die großen monotheistischen Religionen gehen vor allem auf die Traditionen zurück, die sich um die Gestalt des Propheten Moses ranken. Nach der späteren biblischen Geschichtskonstruktion soll er die Israeliten im Auftrag des einzigen Gottes aus Ägypten geführt haben und ihnen am Berg Sinai die Gebote Gottes, die Tora, überbracht haben. Da diese Geschichte in der biblischen Erzählung nur wenige Jahrzehnte nach Echnaton spielt, wurde früher sogar ein Zusammenhang zwischen beiden Bewegungen vermutet.<sup>138</sup> Tatsächlich dürfte der Monotheismus in Israel, auf den neben dem Judentum indirekt auch die monotheistischen Lehren im Christentum und Islam zurückgehen, erst einige Jahrhunderte später, etwa zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v.Chr. entstanden sein.

Die älteren Religionen kennen in der Regel mehrere Götter und Göttinnen, können also als polytheistisch bezeichnet werden. Typisch für polytheistische Religionen ist, dass die einzelnen Gottheiten in ein mehr oder weniger strukturiertes System „aller Götter“ (Pantheon) gebracht werden. Dabei können die einzelnen Götter und Göttinnen jeweils bestimmte Aufgaben und Funktionen haben, mit unterschiedlichen Erscheinungen in Natur und Gesellschaft sowie mit verschiedenen heiligen Orten oder Städten, ethnischen oder sozialen Gruppen in Verbindung gebracht werden. Eine Möglichkeit, die Vielheit der Gottheiten mythologisch in eine Ordnung zu bringen, ist, dass sie in familiäre Beziehungen zueinander gesetzt werden und mehrere Generationen von Göttern und Göttinnen bilden. Häufig bilden dabei Vater Himmel und Mutter Erde das erste Götterpaar, von dem dann die übrigen Gottheiten abstammen. Vor diesem ersten Paar kann dann noch ein göttlicher Urkeim oder eine Art Ur-Riese stehen, aus dem die ganze Welt und somit auch die Götter entstehen. Von den ersten Göttern ist die Herrschaft über die Welt dann durch mehrere Konflikte zwischen jeweils aufeinander folgende Generationen auf die heute herrschende Göttergeneration übergegangen.

Für religiöse Lehren, die keinen persönlichen Gott oder persönliche Götter kennen, sondern Gott mit der Natur oder der Welt identifizieren, gibt es die Begriffe „Pantheismus“, „Kosmotheismus“ und „Panentheismus“. „Pantheismus“ bedeutet, dass das All, das gesamte Universum mit Gott identisch ist, beim „Kosmotheismus“ gilt dies für die geordnete Welt

---

<sup>138</sup> Zum Beispiel Sigmund Freud: Der Mann Mose und die monotheistische Religion, 1939.

(Kosmos), während nach dem „Panentheismus“ alles, also das gesamte Universum in Gott ist, aber nicht gänzlich mit ihm identisch, sodass Gott auch über die Welt hinausgehen kann. „Universismus“ ist ein inhaltlich ähnlicher Begriff, den Jan Jakob Maria de Groot für die chinesischen Religionen schuf.

Am Anfang der Entwicklung der Religionen steht möglicherweise ein Glaube an eine Belebtheit der gesamten Natur, der als Animismus bezeichnet wird, ein Glaube an in der Welt wirkende Geister (Spiritismus) oder die Vorstellung, dass hinter den Ereignissen in der Natur ein bewusst agierender Urheber stecken müsse (agency detection), dem Gedanken und Motivationen unterstellt werden, die den menschlichen ähnlich sind, so dass ihm ein Bewusstsein oder menschenähnlicher Geist zugeschrieben werden kann (theory of mind).

In vielen religiösen Traditionen spielen bestimmte Konzepte eines allgemeinen göttlichen Prinzips oder einer göttlichen Kraft die zentrale Rolle, die in der einen oder anderen Weise hinter allen Geschehnissen in der Welt verborgen ist, durch sie wirkt und sich in ihnen zeigt. Solche Konzepte sind zum Beispiel das Brahman als einheitliches geistiges Prinzip hinter der Vielheit der Erscheinungen und der Dharma als natürlich-sittliche Weltordnung in der Hindu-Tradition, der Dharma als wahre Lehre, das Nirvana oder die Leere im Buddhismus oder das allumfassende Dao im Daoismus und anderen chinesischen Traditionen. Außerdem werden in einigen religiösen Traditionen auch bestimmte Ideale und Prinzipien als Gott angesehen, so zum Beispiel im Neuen Testament in der Lehre der Johanneischen Schriften, dass die Liebe Gott sei.<sup>139</sup>

Erfahrungen der Selbst- und Welttranszendenz finden sich allerdings nicht nur in den Traditionen, die allgemein als religiös betrachtet werden und sich selbst religiös deuten, sondern auch in musikalischen und sportlichen Ereignissen, insbesondere bei großen Massenveranstaltungen, in politischen oder sozialen Bewegungen sowie in persönlichen Beziehungen, vor allem in der Liebe. Gegenstände des Transzendierens können hier menschliche Helden wie Superstars oder politische Führer sein, gesellschaftliche Ideale oder auch der geliebte Mensch. Diese können dann als die „Götter“ dieser Religionen oder zumindest religionsähnlichen Erscheinungen interpretiert werden.

## **5.6 Deutung von Erfahrungen als Wirkungen der Transzendenz oder Offenbarung**

Die verschiedenen Formen des Transzendierens der rein faktischen Wirklichkeit werden von religiösen Menschen oft als Wirkungen einer transzendenten Realität, die sich ihnen in diesen Formen offenbart, erfahren und in den religiösen Überlieferungen als solche gedeutet. In der religiösen Deutung handelt es sich um eine Gott, handeln die verschiedenen Gottheiten oder wirken andere transzendente Mächte in unsere Erfahrungswirklichkeit hinein. Durch dieses Handeln oder Wirken zeigen sie sich den Menschen, offenbaren sie sich. Der Begriff Offenbarung wird manchmal sehr eingeschränkt im Sinne einer reinen Information, etwa der Mitteilung des göttlichen Willens oder einer besonderen Erkenntnis oder Weisheit verstanden. Er kann aber auch jede andere Wirkung einer transzendenten Wirklichkeit in der immanenten Welt bezeichnen, durch die sie sich zu erkennen gibt.

In vielen Religionen empfinden die gläubigen Menschen ihr ganzes Leben als eine Gabe der göttlichen Wirklichkeit und erleben Transzendenz in einem Gefühl der Dankbarkeit für die

---

<sup>139</sup> 1. Johannesbrief 4,8.

Gabe des Lebens. Diese Gabe des Lebens kann im religiösen Glauben sowohl das individuelle Leben in seinem Ursprung, in seiner gegenwärtigen Erhaltung auch durch Krankheiten und Gefährdungen hindurch sowie in einer möglichen, zukünftigen Vervollkommnung umfassen als auch das Leben der gesamten Menschheit und aller Lebewesen. Dieser Aspekt des Glaubens an die Gabe des Lebens drückt sich häufig in Mythen über die Schöpfung oder Entstehung der Menschen, aller Lebewesen und der gesamten Welt aus.

Eine weitere Form des Transzendierens der faktischen Wirklichkeit ist das Vertrauen darauf, dass die Macht oder das Wesen, an das Menschen glauben, ihnen in irgendeiner Form Heil oder Rettung verschafft. Dieses Heil kann in körperlicher und seelischer Gesundheit sowie konkret in der Heilung von Krankheiten bestehen, dies zeigt sich in der engen Verbindung zwischen vielen traditionellen Heilsystemen und religiösen Kulturen. Das Heil kann auch in etwas weiterem Sinne als Verschaffung eines gelungenen und erfüllten Lebens für jedes Individuum wie auch für den Familienverband und die ethnische Gemeinschaft aufgefasst werden. Dazu kann die Gabe von Land und Fruchtbarkeit gehören. Auch die Rettung aus äußeren Notlagen, vor Naturkatastrophen, aus wirtschaftlicher, sozialer und politischer Unterdrückung kann als Gabe der transzendenten Wirklichkeit erfahren und dankbar empfangen werden. Unter einem religiösen Heil kann auch die Hilfe bei der Überwindung der eigenen Schwächen, von Unwissenheit, Sünde und Unzulänglichkeit verstanden werden. Das Heil kann dann in der Heiligung des eigenen Lebens, in der Ausschüttung eines göttlichen Geistes, in einer Gnade, in der Gabe von wahrer Erkenntnis, Erleuchtung, Glaube, Mut, Kraft, Liebe und Hoffnung erfahren werden.

Ein weiterer Bereich, in dem religiöse Menschen die Wirkung der transzendenten Wirklichkeit erfahren können, ist die Orientierung in der Welt und im Leben. In vielen religiösen Traditionen werden nicht nur Vorstellungen über den transzendenten Gegenstand des Glaubens ausgedrückt, sondern es wird auch eine Deutung der immanenten Wirklichkeit entweder explizit formuliert oder ist doch zumindest implizit in den verschiedenen religiösen Erfahrungen, mythischen Erzählungen und rituellen Handlungen enthalten. Diese expliziten oder impliziten Vorstellungen über die immanente Wirklichkeit und Deutungen dieser Wirklichkeit bilden ein religiös geprägtes mehr oder weniger vollständiges Weltbild. Für die religiösen Menschen kann dieses Weltbild den Orientierungsrahmen, in dem sie ihr Leben führen, darstellen. Die Religion prägt die Art und Weise, wie Menschen die Welt, ihre Stellung in der Welt und ihr Leben deuten und gestalten.

Die religiös geprägten Weltbilder stellen einen eher theoretischen Orientierungsrahmen für das Leben in der Welt dar. Daneben erfahren viele religiöse Menschen aber auch eine praktische Orientierung durch die im Transzendieren der faktischen Realität erfahrene Wirklichkeit mittels Werten, Normen und Regeln, die sie auf diese transzendente Wirklichkeit zurückführen. Die göttlichen Offenbarungen enthalten oft direkte Gebote und Verbote für das Leben, mythische Erzählungen und rituelle Handlungen können implizit ein bestimmtes Verhalten gutheißen und die entgegengesetzten Taten verurteilen. Auf diese Weise erfahren die religiösen Menschen in ihrer Religion eine Weisung für ein gutes und gelungenes Leben und eine moralische Orientierung. Durch den theoretischen Orientierungsrahmen und die praktischen Weisungen für das Leben empfinden viele religiöse Menschen ihr gesamtes Dasein als zielgerichtet und sinnhaft.

Die genannten Erfahrungen religiöser Menschen, dass ihnen das eigene Leben geschenkt, bewahrt und zur Erfüllung gebracht wird, dass sie Heilung, Rettung und Erlösung von Unwissenheit, Leid oder Sünde empfangen, dass ihnen theoretische und praktische Orientierung in der Welt und im Leben gegeben wird sowie dass ihr Dasein eine Richtung und einen Sinn erhält, sind Erfahrungen, in denen die Menschen in ihrem Glauben die sinnlich wahrnehmbare Realität transzendieren. Von den religiösen Menschen selbst werden sie in der Regel als Wirkungen und Gaben der von ihnen erfahrenen transzendenten Wirklichkeit gedeutet.

## **6 Charakteristische Bausteine, Elemente oder Dimensionen der religiösen Wirklichkeit**

Einige Religionswissenschaftler verzichten auf eine Definition im eigentlichen Sinne und nehmen stattdessen lediglich klärende Ein- und Abgrenzungen des Begriffs durch eine Aufzählung von Bausteinen, Elementen oder Dimensionen der religiösen Wirklichkeit vor. Dadurch soll eine „Familienähnlichkeit“ der als religiös betrachteten Erscheinungen deutlich gemacht werden, die hinreichend groß ist, um eine Verwendung des Begriffs „Religion“ zu rechtfertigen. So zählt Ninian Smart zunächst die sechs Dimensionen Lehre, Mythologie, Ethik, Ritual (Praxis), Institutionen und Erfahrung sowie später als siebte Dimension zusätzlich noch den materiellen (künstlerischer) Ausdruck auf.<sup>140</sup> Rüdiger Vaas nennt die sieben Merkmale Transzendenz, ultimative Bezogenheit, Mystik, Mythos, Moral, Ritus und Gemeinschaft. Das entscheidende Kriterium zur Abgrenzung der Religion von anderen Phänomenen sei dabei der Bezug zur Transzendenz.<sup>141</sup> Ann Taves begreift Religionen als komplexe Gebilde, die aus mehreren Bausteinen zusammengesetzt sind, denen Menschen eine „heilige“ oder „besondere“ (special) Bedeutung zuschreiben.<sup>142</sup>

In Abschnitt 4 wurde zunächst das Verb „religiös leben“ definiert, dann darauf aufbauend die Bedeutung des Adjektivs „religiös“ bestimmt sowie die Substantive „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ voneinander abgegrenzt und für jeden dieser drei substantivischen Begriffe eine Definition formuliert. Nachdem im letzten Abschnitt (5) das Transzendieren als charakteristisches Merkmal des religiösen Lebens, Verhaltens, Erlebens und Handelns erläutert wurde, sollen nun knapp die Bausteine, Elemente oder Dimensionen der religiösen Wirklichkeit, also die Phänomene, die als „religiös“ angesehen werden können, dargestellt werden. Dazu gehören die persönlichen Einstellungen, Emotionen und Motivationen, die Vorstellungen über Transzendentes und Immanentes, religionsspezifische Zeichen und Symbole, religiöse Sprache und Texte wie Mythen, Hymnen und Gebete, religiöse Handlungen oder Rituale, materielle Gegenstände und Gebäude mit religiöser Bedeutung, gemeinschaftliche Strukturen sowie Regeln, Normen und Werte für das Verhalten. Aus diesen Bausteinen sind die Religionen als objektive kulturelle Zeichensysteme, die subjektive Religiosität von Menschen und die aus miteinander kommunikativ interagierenden religiösen

---

<sup>140</sup> Ninian Smart: *The Religious Experience of Mankind*, 1969; Ninian Smart: *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, 1989.

<sup>141</sup> Rüdiger Vaas und Michael Blume: *Gott, Gene und Gehirn: Warum Glaube nützt - Die Evolution der Religiosität*, 3. Aufl. 2011.

<sup>142</sup> Ann Taves: *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, 2009.

Subjekten bestehenden Religionsgemeinschaften aufgebaut, die in den darauffolgenden drei Abschnitten (7-9) behandelt werden.

## **6.1 Religiöse Handlungen oder Rituale**

Das religiöse Leben von Menschen realisiert sich in einem bestimmten Verhalten und in bestimmten Handlungen. Bei religiösen Ritualen handelt es sich um Handlungen, die für die Menschen, die sie durchführen, eine besondere Bedeutung haben, da sie sich auf etwas beziehen, woran sie ihr Herz hängen und das ihnen heilig ist. In vielen religiösen Praktiken wird diese besondere Bedeutung, der religiöse Sinn des Rituals durch symbolisches Handeln ausgedrückt und verwirklicht. Gemeinschaftliche Rituale sind kommunikative Prozesse, die sowohl die kulturellen Traditionen der Religionen als auch die sozialen Strukturen der Religionsgemeinschaft sowie die individuellen religiösen Erfahrungen prägen. Zugleich werden sie von den religiösen Individuen und Gemeinschaften jeweils im Sinne ihrer subjektiven Religiosität und ihrer objektiven religiösen Traditionen gedeutet.

Religiöse Rituale können viele verschiedene Formen haben. Das religiöse Verhalten erstreckt sich von einfachen Handlungen wie Gesten, Mimik, Blicken, Körperhaltungen und Bewegungen über das Beschreiten von Wegen auf Pilgerfahrten, Körperübungen und Meditation, Gebete bis hin zu komplexen Ritualen wie der Darbringung von Opfern, Übergangsriten und zu religiös begründetem ethischen Handeln im Alltag. In vielen religiösen Traditionen sind beispielsweise gemeinsame Gesänge und Tänze, Rituale eines Spezialisten oder einer Gruppe, die Trance-Zustände hervorrufen, Einladung und Bewirtung von Göttern oder anderen transzendenten Mächten, Darbringung von Opfern für diese göttlichen Gäste sowie Sühnerituale, um Unheil nach einem Fehlverhalten abzuwehren, weit verbreitet. Lebensabschnittsrituale (*rites de passage*) markieren den Übergang eines Individuums von einer Lebensphase in die nächste und begleiten seinen Lebensweg von der Geburt bis zum Tod oder sogar von der Empfängnis bis zu einem religiös bedeutsamen Zeitpunkt, der noch Jahre nach dem Tod liegen kann. Einige religiöse Rituale haben sich zu besonderen performativen Künsten entwickelt. So haben in vielen Kulturen die traditionellen Tanz- oder Theatertraditionen einen kultischen oder religiösen Ursprung. Tempeltänze, Aufführungen mythischer Ereignisse im Kult, Theaterdarstellungen mit religiösen und mythologischen Inhalten, christliche Passionsspiele und die antiken Tragödien sind nur einige Beispiele.

Die religiöse Praxis folgt in vielen Religionen sehr strengen Regeln, ist also stark ritualisiert. Rituale sind bedeutungsvolle Handlungen, in denen die religiösen Menschen ihre Alltagswelt transzendieren. Es gibt regelmäßig stattfindende Rituale, die (mehrmals) täglich, wöchentlich, monatlich, jährlich oder in anderen zyklischen Rhythmen durchgeführt werden, Rituale an religiösen Festtagen, Rituale, die zu bestimmten Abschnitten im Lebenszyklus eines Menschen erfolgen, Rituale, die bei besonderen Anlässen oder Ereignissen stattfinden, und solche, die spontan zur Erreichung eines bestimmten Ziels durchgeführt werden.

Manche dieser Praktiken können sowohl einzeln als auch in Gruppen durchgeführt werden, für andere ist entweder die individuelle Praxis oder die gemeinschaftliche Durchführung vorgeschrieben. In vielen Traditionen gibt es für besondere religiöse oder politische Würdenträger spezielle Weiherituale wie Zeremonien bei der Königskrönung, Herrscher- oder Priesterweihe, durch die diese Personen kultisch für ihr Amt bereit gemacht werden. Einige Rituale können von jedem Angehörigen einer religiösen Tradition durchgeführt werden oder zumindest von relativ vielen Menschen, die bestimmte Kriterien erfüllen, die zum Beispiel ein

bestimmtes Geschlecht, Alter oder bestimmte gesellschaftliche Stellung haben. Für andere Rituale gibt es besondere Spezialisten wie Schamanen, Heiler oder Priester, die sie als einzige durchführen können. Für einige Rituale gibt es spezielle Orte wie Tempel, andere können zumindest prinzipiell überall und jederzeit durchgeführt werden. Einige Rituale werden von der gesamten religiösen Gemeinschaft oder einer großen Gruppe gemeinsam durchgeführt, andere sind eher privater Natur.

## **6.2 Religiöse Sprache und Texte wie Mythen, Hymnen und Gebete**

Eines der wichtigsten und vielleicht sogar das wichtigste Kommunikationsmittel der Menschen ist die Sprache. Daher sind auch in den Religionen sprachliche Äußerungen ein zentrales Element der religiösen Praxis. Religiöse Menschen benutzen die Sprache, um ihre Erfahrungen des Transzendierens anderen Menschen mitzuteilen, um über den Gegenstand des Transzendierens zu reden. Sie benutzen die Sprache aber auch als Mittel, um zu einem Gegenüber, das sie im Transzendieren der immanenten, faktischen Wirklichkeit erfahren, zu sprechen. Religiöse Texte beziehen sich auf etwas, was ihnen heilig ist, was sie heiligen und woran sie ihr Herz hängen. Sie drücken also eine besondere existenzielle und emotionale Bedeutung aus, die ihre Inhalte für die religiösen Menschen haben. Daher ist die Sprache religiöser Texte immer eine symbolische Sprache, die über die rein denotative Bedeutung der Wörter hinausgeht, sie transzendiert.

Zu den einfachen Formen der religiösen Rede gehören die Mantras, die in den aus Indien stammenden Religionen sehr weit verbreitet sind. Sie sind in ihrer Form genau festgelegt und werden häufig durch ständiges Wiederholen rezitiert. Das Wort Mantra bedeutet eigentlich „Denkmittel“ und so werden Mantras vor allem als Mittel der Konzentration und der Versenkung in der Meditation benutzt. Mantras sind häufig sehr kurz wie das wohl berühmteste Mantra „Om“ oder „Aum“ und andere nur aus einer einzigen Silbe bestehende Mantras, die als Bija- oder Keim-Mantras bezeichnet werden und vor allem im tantrischen Hinduismus und Buddhismus verwendet werden. Als Mantras können aber auch Namen von Gottheiten, einzelne Sätze und auch etwas längere hymnische Texte verwendet werden. Der Sinn eines Mantras kann für die Gläubigen klar verständlich und bedeutsam, aber auch unklar und geheimnisvoll sein. Häufig, besonders wenn die Bedeutung unklar ist, steht bei der Rezitation vor allem der lautliche Klang des Mantras und dessen Wirkung auf den Geist im Zentrum. Auch wenn die Mantras besonders typisch für die indischen Religionen sind, gibt es den Mantras ähnliche Text- und Rezitationsformen auch in vielen anderen Traditionen, wie zum Beispiel das „Hallelujah“ in der jüdisch-christlichen Tradition.

Eine weit verbreitete Form der religiösen Rede ist das Gebet. Als Gebete werden speziell die Äußerungen von Bitten an Gott, Götter oder andere transzendente Mächte durch die Gläubigen bezeichnet. Im weiteren Sinne wird aber auch jede Form des Redens mit diesen Mächten als Gebet bezeichnet. Gebete können dann neben Bitten auch Klagen, Danksagungen oder Schuldbekennnisse enthalten, die gegenüber der göttlichen Macht geäußert werden. Gebete richten sich in der Regel an ein persönliches Gegenüber und sind in allen Religionen bekannt, in denen eine oder mehrere persönliche Gottheiten verehrt werden. In den meisten dieser Traditionen gibt es sowohl Gebete mit fest vorgeschriebenem Text, die regelmäßig im Gottesdienst gesprochen werden wie das jüdische Achtzehnbittengebet, das christliche Vaterunser oder das muslimische Pflichtgebet als auch freie Gebete, die von den Gläubigen

spontan gesprochen werden, wenn sie das Bedürfnis haben, mit der Gottheit zu kommunizieren.

Gebete und andere religiöse Texte drücken häufig Emotionen der Menschen mit Bezug auf das, woran sie ihr Herz hängen, aus. Sie können daher Elemente wie Jubel und Jammer, Bitten, Danksagung, Lobpreis und Klagen enthalten. Sie können auch Zuspruch und Segen formulieren, Zusagen oder Mahnungen enthalten, der Verkündigung religiöser Lehren (Kerygma) dienen. Zu den verbreiteten Gattungen religiöser Texte gehören Prophezeiungen, Worte der religiösen Meister, Gebot und andere Vorschriften. In den meisten religiösen Traditionen werden religiöse Lieder wie Psalmen oder Hymnen gesungen. In diesen Liedern werden häufig die verehrten Gottheiten gelobt und ihre Wohltaten für die Menschen gepriesen. Daneben können auch andere Themen wie Klagen über Leid in Liedern behandelt werden. Religiöse Lieder können integraler Bestandteil von gottesdienstlichen Versammlungen sein und verschiedene Zeremonien wie Opfer, Feste oder Lebensabschnittsrituale begleiten. Bei Opfern und anderen Ritualen können neben Liedern auch festgelegte poetische Texte oder Prosaformeln wie Opfersprüche, Weihe- oder Segensformeln gesprochen werden. Einige religiöse Traditionen haben feste Bekenntnistexte wie die verschiedenen christlichen Glaubensbekenntnisse oder das islamische Glaubenszeugnis (*Šahāda*), die erstmals beim Übertritt zur Religion oder bei der Bestätigung der Zugehörigkeit (Konfirmation) gesprochen werden und dann regelmäßig im Rahmen von Gottesdiensten wiederholt werden.

In den meisten Religionen gibt es grundlegende Erzählungen, die in narrativer Weise erklären, warum die Welt und die Menschen so sind, wie sie sind, und welche Bedeutung ihnen im Zusammenhang mit dem Wirken der transzendenten Wirklichkeit zukommt. Diese grundlegenden Erzählungen werden Mythen genannt. Viele mythische Motive sind sehr alt und haben sich über verschiedene Regionen der Welt ausgebreitet, so dass sie sich in verschiedenen religiösen Traditionen wiederfinden. Zu den weltweit in vielen Religionen verbreiteten Motiven gehören die Weltentstehung aus einem Urozean, einem ursprünglichen Ei oder durch die Zerteilung eines Urwesens, die Abfolge von mehreren Göttergenerationen, die miteinander um die Herrschaft kämpfen, die Entstehung der Menschen aus dem Boden oder aus Bäumen, das Überbringen von Kulturgütern wie dem Feuer durch Götterkinder, Halbgötter, Kulturheroen oder „Trickster“ und in einigen Religionen auch ein zukünftiges Ende dieser Welt sowie eine darauf folgende neue Welt. Die weite Verbreitung vieler Motive und die teilweise sehr große Übereinstimmung nicht nur in einzelnen Motiven, sondern auch in der Struktur ganzer Mythologien kann auf verschiedene Weise erklärt werden: Eine allgemeinschliche, unbewusste Grundstruktur von Vorstellungsmustern (Archetypen), ein Austausch und eine Übernahme von Motiven und Strukturen zwischen mythologischen Traditionen oder ein gemeinsamer Ursprung der verwandten Traditionen.<sup>143</sup>

Die sprachlichen Äußerungen in der religiösen Praxis können dabei sehr fest vorgeschrieben sein und von den Gläubigen auswendig gelernt und stets in genau derselben Form ausgesprochen werden wie Mantras, rituelle Gebets- und Bekenntnistexte, sie können aber auch frei formuliert sein und spontan geäußert werden. In vielen Traditionen haben einige dieser religiösen Texte einen besonderen Status als heilige Texte erlangt, sodass sie einen festen Kanon bilden, der von allen anderen religiösen und säkularen Texten abgegrenzt ist.

---

<sup>143</sup> Carl Gustav Jung: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke 9/1, 6. Aufl. 2017; E. J. Michael Witzel: The Origins of the World's Mythologies, 2013.

Hierzu zählen zum Beispiel die Sammlungen der vedischen Hymnen, der unterschiedlichen buddhistischen „Dreikörbe“ in verschiedenen Sprachen, der biblischen Texte in Judentum und Christentum, der Offenbarungen des Koran im Islam oder der konfuzianischen Klassiker. In Schriftkulturen können die verschiedenen Texte religiöser Rede nicht nur mündlich geäußert werden, sondern sind häufig auch schriftlich festgehalten. Wenn ein Kanon heiliger Texte in schriftlicher Form vorliegt, gilt er als „heiliges Buch“ dieser Religion.

### **6.3 Persönliche Erfahrungen, Einstellungen, Emotionen und Motivationen**

Im Zentrum der subjektiven Religiosität stehen die persönliche Einstellung zum religiösen Gegenüber, die individuellen Erfahrungen des Transzendierens, die religiöse Menschen in ihrem religiösen Verhalten und Handeln machen und die in den verschiedenen Formen der religiösen Kommunikation ermittelt, ausgedrückt und gedeutet werden, sowie die daraus abgeleiteten Motivationen.

Die religiösen Erfahrungen sind häufig mit außergewöhnlichen oder veränderten Bewusstseinszuständen (*altered state of consciousness*, ASC), zu denen etwa Formen religiöser Ekstase oder Trance gehören, verbunden. Einige Theorien sehen den Ursprung der Religion in außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen von Menschen in der Altsteinzeit.<sup>144</sup> In jedem Fall gehören besondere Erlebnisse, die sich von unseren alltäglichen Bewusstseinszuständen unterscheiden, zu den charakteristischen Phänomenen vieler Religionen. Viele religiöse Traditionen kennen bestimmte Techniken, um diese Zustände gezielt herbeizuführen. Dazu können besondere Rituale mit fortwährender Rezitation oder Gesang, gemeinsame rhythmische Bewegungen und Tanz, verschiedene Formen der Meditation, Fasten, aber auch der Einsatz von besonderen bewusstseinsverändernden Substanzen gehören.

In den außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen machen religiöse Menschen Erfahrungen, die sie als direkte Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit deuten. Diese Begegnung kann bei ihnen zu einer mystischen Erkenntnis, einer Bekehrung oder Berufung führen, die ihr ganzes Leben verändert. Obwohl solche Erlebnisse in den meisten Religionen insgesamt recht selten sind, haben sie dennoch eine große Bedeutung, weil Menschen, die diese Erfahrungen gemacht haben, auch außerhalb dieser Erfahrungen im alltäglichen Bewusstseinszustand noch durch sie beeinflusst sind, da sich ihre Einstellung zum Leben verändert hat. Außerdem haben diese Menschen in vielen Traditionen als religiöse Spezialisten ihrer Religion auch einen großen Einfluss auf andere Menschen, die keine solchen Erfahrungen gemacht haben, den Erlebnissen dieser religiösen Spezialisten aber eine große Bedeutung auch für ihr eigenes Leben beimessen.

Für alle religiösen Menschen ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Tradition und Gemeinschaft beziehungsweise die Teilnahme an bestimmten religiösen Praktiken und Glaubenssystemen mit einer besonderen inneren Einstellung verbunden. Diese Einstellung kann ein völliges Vertrauen in eine transzendente Macht und ihr Wirken sein, ein Gefühl völliger Abhängigkeit von dieser Macht, eine tief empfundene Dankbarkeit, Freude, Liebe, Hoffnung, aber auch das Gefühl von Schuld oder Angst. Bei vielen religiösen Menschen ist ihre Religiosität mit sehr intensiven Emotionen verbunden. Die Intensität dieser Emotionen kann wiederum zu sehr starken Motivationen führen, so dass Menschen bereit sind, sehr große

---

<sup>144</sup> David Lewis-Williams: *Conceiving God. The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, 2010.



Opfer für ihre religiösen Überzeugungen zu bringen. Aufgrund der hohen Intensität der religiösen Emotionen und der Stärke der daraus resultierenden Motivationen kann die religiöse Einstellung das gesamte Leben, das Handeln und die Identität eines Menschen bestimmen.

#### **6.4 Vorstellungen über Transzendentes und Immanentes**

Auf der Grundlage der individuellen oder kollektiven Erfahrungen, die Menschen in den Religionen machen, entwickeln sie bestimmte Vorstellungen und Lehren über den Gegenstand ihrer Transzendenzerfahrungen, über die immanente Weltwirklichkeit und über das Verhältnis zwischen beiden. Diese religiösen Vorstellungen, die innerhalb von religiösen Gemeinschaften überliefert werden, beeinflussen ihrerseits auch die Erfahrungen, die von den Angehörigen dieser Religionen gemacht werden und die Art und Weise, wie sie diese Erfahrungen deuten.

In den meisten Fällen sind diese Vorstellungen eher implizit in den religiösen Texten und Handlungen enthalten, sie können aber auch zu dogmatischen Lehren ausgearbeitet und in theologischen Texten explizit dargestellt und erläutert werden. Zu diesen religiösen Ideen gehören zum Beispiel Vorstellungen über den Glauben und Offenbarung, Gott, Götter, das Göttliche oder das Heilige, über Retter, Propheten, Lehrer oder andere Heilsgestalten, über die Menschen, die Welt und die religiöse Gemeinschaft, über das religiöse Heil und über das richtige Verhalten der Menschen im Alltag. In einigen religiösen Traditionen sind diese Vorstellungen zu einem System von Glaubenslehren oder Dogmen entwickelt, das konkrete Aussagen über Gottesbild, Menschenbild, Weltbild, Gemeinschaftsideal und Ethik in einen strukturierten Zusammenhang bringt.

#### **6.5 Zeichen und Symbole**

Religionen sind Zeichensystem, sie verwenden Zeichen und Symbole, um Mensch, Welt und Leben zu deuten. Die Symbole sind Teil der immanenten Wirklichkeit, werden aber von den religiösen Menschen und in den religiösen Traditionen so gedeutet, dass sie diese Welt des Faktischen überschreiten, transzendieren und auf eine andere Wirklichkeit hinweisen. Viele religiöse Traditionen verfügen über einige einfache und grundlegende Symbole, die zentrale Vorstellungen ausdrücken. Das Kreuz im Christentum und das Yin-Yang-Symbol in den chinesischen Religionen sind Beispiele für solche grundlegenden Symbole. Auch sprachliche Elemente können sowohl in ihrer lautlichen Gestalt als auch in schriftlicher Form einen solchen Symbolcharakter haben. Hier können die Silbe „Om“ in der Hindu-Tradition und das arabische Wort für Gott „Allah“ genannt werden.

Neben diesen einfachen und grundlegenden Symbolen haben aber auch die anderen, komplexeren Elemente des religiösen Lebens stets eine zeichenhafte, symbolisierende Funktion. So sind die verschiedenen Formen religiöser Sprachen immer (auch) metaphorisch, verweisen auf eine transzendente Wirklichkeit und transzendieren damit den rein faktischen Bedeutungsgehalt ihrer Aussagen. Die religiösen Rituale sind symbolische Handlungen, in denen sich das Transzendieren der faktischen Realität äußerlich vollzieht und die eine besondere, auf etwas anderes verweisende Bedeutung haben. Die in der Religion verwendeten Gegenstände, die räumliche Orientierung und die Gestaltung religiöser Orte und Gebäude, der zeitliche Ablauf religiöser Vorgänge, ihre Einordnung in zyklische Zeitstrukturen, Festkalender, heilige Geschichte, die innere Ordnung der religiösen Gemeinschaft und ihre Abgrenzung nach außen, die Regeln, Normen und Werte, die in einer religiösen Tradition

gelten, all diese Aspekte verweisen immer auch auf etwas anderes, haben also einen zeichenhaften, symbolischen oder metaphorischen Gehalt.

## **6.6 Materielle Gegenstände, Gebäude, Zeiten und Räume mit religiöser Bedeutung**

Zu Religionen gehören auch materielle Gegenstände, die im Rahmen religiöser Handlungen verwendet werden und die für die Menschen eine religiöse Bedeutung haben. Dabei kann es sich zum Beispiel um spezielle Instrumente, Schmuck- oder Kleidungsstücke handeln. Auch wenn prinzipiell dieselben Gegenstände auch für nicht-religiöse Zwecke benutzt werden können, wird doch häufig zwischen Ritual- und Alltagsgegenständen, zwischen kultischer und profaner Kleidung unterschieden. Manchmal unterscheiden sich die religiösen Gegenstände schon durch ihre spezifische Gestalt, auf ihnen angebrachte Symbole oder durch ein besonderes Material, aus dem sie bestehen, von ähnlichen Gegenständen, die in nicht-religiösen Kontexten verwendet werden. Sie können außerdem durch eine besondere Weihezeremonie für ihren rituellen Gebrauch bereit gemacht werden.

Für Opferhandlungen kann es Altäre und Opferrmesser geben, die nur für diesen Zweck verwendet werden. In anderen Ritualen können besondere Kerzen, Leuchter, Glocken und weitere Instrumente, geweihtes Wasser oder besondere Pflanzen oder Öle verwendet werden. In einigen Religionen gibt es Bilder und Statuen von Gottheiten oder andere Kunstwerke mit religiöser Bedeutung. Diese Bilder und Statuen können die jeweiligen Gottheiten entweder symbolisch repräsentieren oder die Gottheiten gehen nach dem Glauben ihrer Verehrer durch die Weihe dauerhaft oder nur vorübergehend für die Zeit des Rituals in sie ein. In Traditionen, in denen ein heiliges Buch im Zentrum der Religion steht, können auch besondere, manchmal rituell geweihte Exemplare dieses heiligen Buches als Kultgegenstände betrachtet werden, die durch eine ehrerbietige Behandlung, eine oft prachtvolle Hülle oder einen besonderen Aufbewahrungsort von anderen, profanen Büchern des Alltags unterschieden werden.

Bei manchen religiösen Zeremonien tragen die Teilnehmer besondere Kleidung wie ein Pilgergewand, einen Gebetsschal oder ein Taufkleid, bei anderen kultischen Handlungen trägt zumindest der Priester, Schamane oder sonstige religiöse Spezialist Kleidungsstücke, die nur für diesen Zweck verwendet werden. Manche Kleidungsstücke, die mit einer bestimmten religiösen Tradition verbunden sind und in dieser Tradition eine besondere Bedeutung haben, oder Schmuckstücke, auf denen religiöse Symbole dargestellt sind, werden auch im Alltag getragen. Sie können so die Religionszugehörigkeit für alle sichtbar zum Ausdruck bringen und Teil der religiösen Identität sein.

In vielen Religionen finden die Rituale an einem besonderen Ort statt. Dies kann ein als heilig geltender Ort im Freien wie ein heiliger Stein, Berg, Baum oder Fluss sein, der zusätzlich durch religiöse Symbole, durch kultische Weihehandlungen oder durch strenge Zugangsregeln von der profanen Umgebung abgegrenzt werden kann. Solche heiligen Orte können Teil einer umfassenden heiligen Geographie sein, die dem Raum eine religiöse Bedeutung gibt. Häufig werden aber für die kultischen Handlungen, Rituale und religiösen Versammlungen besondere Gebäude wie Tempel, Kirchen, Moscheen oder Synagogen errichtet. Diese Gebäude verfügen über eine reiche religiöse Symbolik, zu der die Ausrichtung in eine bestimmte Himmelsrichtung, strenge Vorschriften zu architektonischen Elementen wie Boden, Dach, Wänden und Wandschmuck oder Stufen sowie die bei der Errichtung verwendeten Materialien gehören können. Genauso wie die kultischen Gegenstände werden auch die religiösen Gebäude

oft durch eine spezielle Zeremonie für den kultischen Gebrauch eingeweiht und somit von profanen Gebäuden unterschieden.

Durch religiöse Handlungen und durch religiöse Kommunikation werden auch Raum und Zeit religiös strukturiert und mit einer ihre faktische Realität transzendierenden Bedeutung versehen. Heilige Orte gelten als Nabel und Zentrum der Welt oder als Kardinalpunkte und geben der Welt als religiösem Kosmos eine bedeutungsvolle Ordnung. Himmel und Erde, oben und unten, aber auch die Himmelsrichtungen können mit bestimmten religiösen Inhalten oder Wertungen verbunden sein. Durch religiöse Festkalender bekommen Tageszeiten, Wochentage, Mondphasen, Sternkonstellationen und Jahreszeiten jeweils eine spezifische religiöse Bedeutung. Auch der Verlauf der Geschichte kann durch religiöse Vorstellungen positiv als Aufstieg oder negativ als Verfall gekennzeichnet werden, einzelne Ereignisse in der Geschichte als bedeutsame Wendepunkte gedeutet werden. Anfang und Ende der Welt oder ihr zyklisches Entstehen und Vergehen haben häufig eine religiös begründete Wertigkeit.

## **6.7 Gemeinschaftliche Strukturen**

Viele religiöse Gemeinschaften zeichnen sich durch spezifische, in der Regel religiös begründete soziale Strukturen aus. Innerhalb einer Religionsgemeinschaft haben oft nicht alle Menschen dieselbe Stellung oder dieselben Rechte und Pflichten. Den Kern religiöser Gemeinschaften bildet häufig die Kernfamilie oder noch spezifischer die ursprüngliche Beziehung zwischen Mutter und Kind. Daneben können Altersklassen, Männer- oder Frauenbünde sowie Meister-Schüler-Beziehungen eine wichtige Rolle spielen. Auch die Gemeinschaft des ganzen Volkes oder Ethnos, religiöse Institutionen wie Orden und Klostersgemeinschaften, Ortsgemeinden sowie mehrere Völker umfassende Religionsgemeinschaften oder die gesamte Menschheit können als religiös bedeutsame Gemeinschaften angesehen werden. Es kann außerdem eine religiös begründete Gliederung der Gemeinschaft geben, häufig beinhaltet dies eine regelrechte Hierarchie.

In vielen Traditionen sind die religiösen Spezialisten wie Schamanen, Heiler, Propheten oder Priester aus der Menge der einfachen Religionsanhänger herausgehoben. Sie gelten als Inhaber eines besonderen Amtes und bilden manchmal sogar einen eigenen Stand innerhalb der Religionsgemeinschaft. Die Zugehörigkeit zu einem solchen Stand kann von Geburt an gegeben sein, sie kann sich auch auf eine Berufung durch eine transzendente Macht oder auf eine kultische Weihehandlung zurückführen. In vielen Traditionen haben die religiösen Spezialisten besondere Rechte und Pflichten, bestimmte religiöse Handlungen können nur von ihnen durchgeführt werden.

Auch die übrige Sozialstruktur einer Gemeinschaft kann durch religiöse Vorstellungen und Regeln bestimmt sein. So können die Menschen nach ihrem Geschlecht, der Altersgruppe, der sie angehören, ihrer familiären Herkunft, ihrer tatsächlichen oder imaginären Abstammung und anderen Kriterien in Gruppen eingeteilt werden, die jeweils eine unterschiedliche Stellung innerhalb der Gemeinschaft und andere Rechte und Pflichten in der Religion und im Alltag haben. Neben der inneren Gliederung der Gemeinschaft nach religiös bedeutsamen Prinzipien, grenzen sich viele Religionsgemeinschaften auch nach außen hin gegenüber anderen Religionen nach den Kriterien ihrer religiösen Tradition ab.

## 6.8 Regeln, Normen und Werte für das Verhalten

Aus den religiösen Formen des Transzendierens der faktischen Wirklichkeit und aus den Vorstellungen über eine transzendente Wirklichkeit und ihr Verhältnis zu den Menschen und zur Welt ergeben sich auch Konsequenzen für das Leben im Alltag. Zu den Lehren der Religionen gehören daher auch ethische und moralische Lehren, Regeln für das richtige Verhalten, Normen und Werte, an denen die religiösen Menschen ihr Handeln ausrichten sollen.

In den monotheistischen Religionen gibt es recht eindeutige Vorschriften, die von den Gläubigen als Weisungen des einen Gottes angesehen werden. Das wohl bekannteste Beispiel sind die Zehn Gebote, die der Prophet Moses am Berg Sinai von Gott erhalten haben soll und die für viele Juden und Christen die wichtigste ethisch-moralische Richtschnur darstellen. Inhaltlich finden sich dieselben oder doch sehr ähnliche Gebote Gottes auch in anderen Religionen. Selbst die Verhaltensregeln für Laien im Buddhismus weisen deutliche Übereinstimmungen mit den Zehn Geboten auf, auch wenn sie nicht als Gebote eines Gottes verstanden werden. In der Hindu-Tradition gibt es die Vorstellung von einer umfassenden sittlichen Weltordnung, dem *Dharma*. Aus diesem *Dharma* leiten sich Verhaltensregeln ab, die nur zum Teil für alle Menschen gültig sind, während viele Regeln sich je nach Stand, Kaste, Alter und Geschlecht unterscheiden, sodass jeder Mensch seinem eigenen *Dharma* (*Svadharna*) folgen muss, der sich vom Dharma anderer Menschen deutlich unterscheiden kann. Auch in anderen Religionen gibt es ähnliche Vorstellungen einer sittlichen Weltordnung, nach der sich alle Wesen, in polytheistischen Religionen oft auch die Götter, richten müssen, auch wenn daraus konkret nicht für jeden dieselben Vorschriften folgen müssen.

Die religiös begründeten Vorschriften für das Leben, die Gebote, Regeln, Werte und Normen können explizit formuliert sein wie in den Zehn Geboten, oft sind sie aber auch nur implizit in religiösen Erzählungen oder Ritualen enthalten und müssen aus ihnen abgeleitet und für ihre Anwendung in einem konkreten Fall gedeutet werden.

## 7 Religionen sind kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen

Die Definition der Religionen als kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen, die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata umfassen, mit denen Menschen sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, enthält neben dem Transzendieren, das in Abschnitt 5 erläutert worden ist, fünf weitere Bestimmungen. Erstens sind Religionen Systeme und weisen Strukturen auf, das heißt, dass die einzelnen Elemente und Aspekte der Religionen in einem strukturierten, inneren Zusammenhang stehen und die religiösen Systeme in ihrer Gesamtheit gegenüber ihrer Umwelt abgegrenzt sind. Zweitens arbeiten diese Systeme mit Zeichen oder Symbolen, die in der religiösen Kommunikation zwischen Menschen für diese spezifische Bedeutungen haben. Drittens handelt es sich um Strukturen der zwischenmenschlichen Interaktion, durch die Beziehungen zwischen Menschen geschaffen werden, die durch spezifische Bindungen und Abgrenzungen, Nähe und Distanz zwischen Personen, Gruppenidentitäten sowie Hierarchien und Machtkonstellationen gekennzeichnet sein können. Viertens bilden diese Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen einen Bereich menschlicher Kulturen, das heißt, sie sind von Menschen gesellschaftlich konstruiert, im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte kumuliert und durch

zwischenmenschliche Kommunikation tradiert worden. Von den einzelnen Menschen werden diese kumulativen Traditionen in der Gemeinschaft erlernt. Fünftens umfassen Religionen Modelle für menschliches Handeln oder Verhalten, Formen der intersubjektiven Kommunikation und Schemata für die Deutung persönlicherer Erfahrungen.

## **7.1 Religionen als Systeme**

Wenn Religionen hier als Systeme verstanden werden, bedeutet dies erstens, dass die einzelnen Elemente nicht gänzlich zufällig und unverbunden nebeneinanderstehen, sondern dass es zwischen ihnen einen inneren, sachlich begründeten Zusammenhang gibt. Dies heißt natürlich nicht, dass religiöse Systeme völlig widerspruchsfreie und logisch aufgebaute Strukturen hätten, sondern lediglich, dass die einzelnen Elemente aufeinander bezogen sind. Zweitens bezeichnet der Begriff „System“ Religionen im Sinne einer ökologischen Systemtheorie als mehr oder weniger deutlich von ihrer Umwelt abgegrenzte und abgrenzbare Einheiten aus.

Die religiösen Erfahrungen, die einzelne Menschen allein oder in religiösen Versammlungen gemeinsam mit anderen machen, prägen ihre Vorstellungen über Gott und die Welt, den Kult, die sprachlichen Formen, Erzählungen und Texte, die religiös bedeutsamen Gegenstände, Orte und Zeiten, die Gemeinschaftsstruktur und die Regeln und Normen, die in einer religiösen Gemeinschaft gelten.

Die Rituale, die in einer religiösen Tradition ausgeführt werden, können beispielsweise durch Mythen oder theologische Lehren erklärt werden. Sie stehen gleichzeitig in einem engen Zusammenhang zu den religiösen Erfahrungen, die vom Gründer dieser Tradition gemacht wurden und von den Anhängern der Religion im Ritual nachvollzogen werden können. Häufig stellen diese rituellen Handlungen auch spezifische Vorstellungen dieser Religion über eine transzendente Wirklichkeit sowie über die Menschen, die Welt und das religiöse Heil symbolisch dar.

Die heiligen Texte einer Religion, seien es mythische Erzählungen, von Propheten überlieferte Gottesworte oder Hymnen an und über Gott oder mehrere Götter, drücken in sprachlicher Form religiöse Vorstellungen und Lehren dieser Religion aus. Sie prägen mit diesen Lehren in der Regel auch das religiöse Leben, die soziale Struktur der Religionsgemeinschaft und die Verhaltensnormen für den Alltag.

Auch in den religiös verwendeten materiellen Gegenständen, Gebäuden oder Orten im Freien spiegeln sich die jeweiligen Vorstellungen über eine Göttin, einen Gott, mehrere Götter oder andere transzendente Mächte wider. Ihre äußere Gestalt und Struktur sind an ihre Funktion im Ritual angepasst. Außerdem können sie symbolische oder bildliche Darstellungen von Gottheiten oder mythischen Ereignissen enthalten. Dasselbe gilt für religiös bedeutsame Zeitstrukturen wie heilige Zeiten und Feste, den Jahresablauf, die Lebensabschnitte und die religiös gedeutete Geschichte.

Die Struktur und Hierarchie innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, das Verhältnis zwischen religiösen Spezialisten oder Würdenträgern (Klerus) und Laien, zwischen Frauen und Männern, zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern der jeweiligen Religionsgemeinschaft werden mit religiösen Vorstellungen begründet, durch religiöse Texte erklärt und sanktioniert, in Ritualen sichtbar aktualisiert, durch normative Vorschriften geregelt.

Die Gebote und Verbote, die für Anhänger einer Religion gelten, können auf eine transzendente Macht zurückgeführt, durch mythologische Erzählungen narrativ begründet, in Ritualen dargestellt werden und beeinflussen ihrerseits die gemeinschaftlichen Strukturen innerhalb der Religion und das Zusammenleben mit anderen Menschen.

Die genannten Beispiele zeigen, dass die einzelnen Aspekte und Elemente der Religionen nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern einen inneren Zusammenhang haben, ein System bilden. Das heißt natürlich nicht, dass dieses System immer bis ins letzte Detail widerspruchsfrei durchstrukturiert sein muss. In jeder religiösen Tradition gibt es auch einzelne Aspekte, die nicht wirklich logisch zusammenpassen, unzusammenhängend oder gar widersprüchlich zu sein scheinen. Außerdem verändern sich Religionen als kumulative Traditionen im Laufe ihrer Geschichte und weit verbreitete Religionen weisen deutliche regionale Unterschiede auf. Es handelt sich also nicht um starre und geschlossene, sondern um veränderliche und relativ offene Systeme.

Das auf diese Weise in seinem Inneren strukturierte System kann gegenüber der Außenwelt mehr oder weniger deutlich abgegrenzt werden. Zur Umwelt eines Systems gehört im Prinzip alles, was nicht zum System selbst gehört. Die Umwelt eines religiösen Systems umfasst zunächst einmal die physische Umgebung, in der eine Religion praktiziert wird, dann das soziale und kulturelle Umfeld sowie schließlich andere religiöse Systeme, mit denen es die gemeinsame Umwelt teilt. Die Summe aller areligiösen oder nicht-religiösen Faktoren in der Umwelt, die den Lebensraum eines religiösen Systems bilden, kann (in Analogie zum Biotop) als Religiotope bezeichnet werden. Die anderen Religionen, religionsähnlichen und religionskritischen kulturellen Systeme, mit denen sich eine Religion ein gemeinsames Religiotope teilt, stellen die religiösen Umweltfaktoren dar. Das Zusammenleben mehrerer religiöser und religionsähnlicher Systeme in einem Religiotope kann (in Analogie zur Biozönose) Religiozönose genannt werden. Die verschiedenen nicht-religiösen und religiösen Umweltfaktoren beeinflussen die Entstehung, die Entwicklung und das Gedeihen von religiösen Systemen. Nur die religiösen Systeme, die hinreichend an ihre jeweilige Umwelt angepasst sind, können überleben, prosperieren und sich weiter ausbreiten.

## 7.2 Religionen sind Zeichensysteme

Religionen werden hier etwas spezifischer als Zeichensysteme definiert. Das heißt, dass ihre einzelnen Elemente in ihrer religiösen Verwendung als Zeichen oder Symbole verstanden werden. Menschen benutzen Zeichen, um mit ihnen auf etwas anderes zu verweisen, um etwas auszudrücken und durch sie mit anderen Menschen zu kommunizieren. Die Verwendung von Zeichen und Symbolen ist für die menschlichen Spezies äußerst charakteristisch: Auch wenn andere Spezies in gewissem Maße Zeichen gebrauchen und Zeichengebrauch erlernen können, sind die von Menschen verwendeten Zeichensysteme sehr viel komplexer und bilden die Grundlage der menschlichen Kulturen. Der Mensch kann daher geradezu als *Homo symbolicus* bezeichnet werden.<sup>145</sup>

Für das Verständnis der Religionen als Zeichensysteme sind vor allem die folgenden Punkte wichtig: Erstens dienen Zeichen der Kommunikation zwischen Menschen, indem sie

---

<sup>145</sup> Terrence Deacon: *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, 1997; Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico (Hrsg.): *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, 2011.

Bedeutungen vermitteln. Zweitens müssen die Zeichen daher für die Benutzer jeweils mehr oder weniger festgelegte Bedeutungen haben, damit sie diesen Zweck zumindest grundsätzlich erfüllen können. Dies schließt natürlich nicht aus, dass zwei oder mehrere Menschen, die mit Zeichen kommunizieren, denselben Zeichen unterschiedliche Bedeutungen zuordnen, sodass es zu Missverständnissen kommt. Drittens verweisen Zeichen auf etwas anderes, werden von Zeichennutzern benutzt, um etwas anderes zu zeigen. Dieses Andere, auf das ein Zeichen verweist, muss natürlich nicht unbedingt real sein, das heißt außerhalb der Kommunikation mit diesem Zeichen existieren. Viertens hat jedes Zeichen als Zeichenkörper eine bestimmte äußere Gestalt.

Als Zeichensystem ist Religion immer zugleich ein System der Kommunikation zwischen Menschen untereinander sowie nach dem Verständnis vieler religiöser Menschen auch eine Form der Kommunikation von Menschen mit Gottheiten oder anderen transzendenten Wesen oder Mächten. Durch religiöse Verhaltensweisen in Ritualen, durch religiöse Rede in Gebeten, Hymnen, Mythen, Bekenntnissen oder anderen religiösen Sprachformen, durch die Verwendung religiöser Zeichen und Symbole tauschen sich Menschen einerseits untereinander über ihre religiösen Empfindungen, Motivationen und Vorstellungen aus und stellen sie gegenüber anderen Menschen nach außen hin zur Schau. Andererseits reagieren sie auf diese Weise auch auf das, was sie als Wirkungen transzendenter Wesenheiten erfahren haben oder versuchen, auf diese transzendenten Wesenheiten Einfluss zu nehmen. Sie kommunizieren also sowohl mit den Menschen, mit denen sie ihre Religion teilen, und mit denen, die nicht an dieser religiösen Tradition teilhaben, als auch mit den in der Religion vorausgesetzten transzendenten Wesen und Mächten.

Die Zeichennutzer geben den Zeichen in der Kommunikation eine Bedeutung, wenn sie sich mit ihrer Hilfe ausdrücken, und sie deuten oder interpretieren sie, wenn sie die Zeichen als sinnhaften Ausdruck zu verstehen suchen. In der Zeichentheorie gibt es verschiedene Zeichenbegriffe, nach denen ein „Zeichen“ entweder (monadisch) nur den Zeichenkörper selbst oder (dyadisch) den Zeichenkörper und seine Bedeutung oder (triadisch) den Zeichenkörper, seine Bedeutung und das damit bezeichnete Objekt umfasst.

Für die Menschen, die an einer Religion partizipieren, haben die einzelnen Elemente der Religion und die Religion insgesamt eine besondere Bedeutung und Relevanz, die sie vom Alltag abhebt. Die materiellen Gegenstände, verbalen Äußerungen oder äußerlichen Handlungen, die im religiösen Kontext vorkommen, werden von den religiösen Menschen als Zeichen verwendet und gedeutet, die besonders bedeutsame Empfindungen und Vorstellungen ausdrücken. Die Bedeutung der religiösen Zeichen umfasst das, woran die Menschen glauben, woran sie ihr Herz hängen, worauf sie vertrauen. Durch die Verwendung der Zeichen in dieser besonderen, religiösen Bedeutung und durch ihre entsprechende Deutung, transzendieren religiöse Menschen die sinnlich wahrnehmbare Welt der faktischen Realität. Die Zeichen und ihre Inhalte haben dadurch für die Menschen eine besondere Relevanz und einen herausragenden Sinn.

Damit verweisen die einzelnen Elemente der Religion, die religiösen Zeichen für die Menschen, die sie benutzen, auf etwas Anderes, auf eine andere, transzendierende Bedeutung. Ihr Verweischarakter auf eine transzendierende Wirklichkeit haftet den religiösen Zeichen und Symbolen nicht objektiv an, sondern entsteht in ihrer Verwendung und Interpretation im religiösen Sinne.

Wie andere Zeichen haben auch religiöse Zeichen und Symbole eine in der jeweiligen Tradition religiöser Kommunikation mehr oder weniger festgelegte äußere Gestalt. Diese äußere Gestalt kann einen inneren Bezug zu ihrer Bedeutung und der transzendierenden Wirklichkeit, auf die das Zeichen verweisen soll, haben. So hat die Gestalt des Kreuzsymbols im Christentum einen klaren Formbezug zum Kreuz, an dem Jesus starb, auch wenn dieses nicht genauso ausgesehen haben muss. Die äußere Form eines religiösen Zeichens kann aber auch zufällig sein und nur auf überlieferter Konvention beruhen. Es müssen aber immer bestimmte Formen erkennbar sein, bestimmte Bewegungen ausgeführt werden oder bestimmte Worte verwendet werden, damit die Zeichen von den Teilnehmern an religiösen Kommunikationsprozessen als religiöse Zeichen verstanden werden können und der Zeichengebrauch im Sinne einer religiösen Kommunikation gedeutet werden kann. Nur durch diese festgelegte äußere Form können die in einem religiösen Prozess verwendeten Zeichen von den Teilnehmern in der intendierten Bedeutung gedeutet und ihr Verweisen auf eine besondere, transzendierende Wirklichkeit angemessen verstanden werden. Natürlich sind auch im Bereich der Religion in gewissem Ausmaß Neuerungen in der äußeren Gestalt und der Verwendung von Zeichen möglich, jedoch müssen sie in ihrer Grundstruktur erkennbar bleiben, damit sie angemessen verstanden werden und ihre kommunikative Funktion erfüllen.

### **7.3 Religionen sind Interaktionsstrukturen**

Wie alle Formen der zwischenmenschlichen Interaktion bringt auch das religiöse Leben objektive Strukturen hervor und ist seinerseits von bereits bestehenden Strukturen geprägt. Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität im religiösen Verhalten, Erleben und Handeln der Menschen geschieht immer in sozialen und kulturellen Kontexten, die aus den Beziehungen zwischen Menschen und den in ihrer Kommunikation konstruierten Sinnformationen bestehen. Zugleich sind diese Beziehungen und Sinnformationen das Ergebnis früheren religiösen Verhaltens, Erlebens und Handelns von Menschen und das gegenwärtige religiöse Leben innerhalb dieser Strukturen führt diese Strukturen fort, festigt sie oder verändert sie. Die religiösen Interaktionsstrukturen bilden die objektivierte Gestalt des religiösen Lebens.

Die Interaktionen zwischen Menschen innerhalb einer religiösen Tradition können diese Menschen enger aneinanderbinden. Sie können aber auch zu Abgrenzungen sowohl zwischen denjenigen, die sich einer bestimmten religiösen Tradition zugehörig fühlen, und denen, die als Außenstehende betrachtet werden, als auch zwischen einzelnen Menschen und Menschengruppen innerhalb einer religiösen Tradition führen. Religiöse Interaktionen schaffen auf diese Weise Nähe und Distanz zwischen Personen und Personengruppen. Sie bestimmen die Zugehörigkeit von Personen zu bestimmten religiös definierten Gruppen und prägen die Gruppenidentität dieser Gemeinschaften. Da die Interaktion zwischen Menschen immer auch eine gegenseitige Beeinflussung durch aufeinander bezogenes Handeln darstellt, führt sie jeweils zu einer bestimmten Verteilung der Macht. Zwischenmenschliche Interaktion besteht immer auch in der Ausübung von Macht und dem Erdulden dieser Machtausübung oder dem Widerstand gegen sie. Wie alle Strukturen sozialer und kultureller Interaktion umfassen daher auch die religiösen Interaktionsstrukturen spezifische Machtkonstellationen. Diese Machtkonstellationen können im Rahmen der jeweiligen Tradition religiös gedeutet und begründet werden. Sie können als heilige Strukturen, als Hierarchien betrachtet werden. Sie können aber auch unter Berufung auf religiöse Traditionen in Frage gestellt oder kritisiert werden. Keine religiöse Tradition, kein religiöses System kann aber völlig frei von spezifischen



Machtkonstellationen sein, da religiöses Leben immer in zwischenmenschlicher Interaktion besteht und jede Interaktion in bestimmten Strukturen geschieht, die durch die Verteilung von Macht gekennzeichnet sind.

#### **7.4 Religionen sind kulturelle Traditionen**

Der Begriff „Kultur“ bezeichnet das sozial übermittelte und erlernte Wissen und Verhalten von Menschen. Zur Kultur gehören alle Dinge, Kenntnisse, Normen, Vorstellungen und Verhaltensweisen, die von Menschen gestaltend hervorgebracht werden. Kultur wird daher häufig als Gegenbegriff zu Natur gebraucht. Die Natur bezeichnet dann alles, was nicht auf das gestalterische Schaffen von Menschen zurückgeht. Allerdings ist zu beachten, dass die Menschen selbst selbstverständlich auch ein Teil der Natur sind, es sich bei dieser Unterscheidung also nicht um einen absoluten Gegensatz handelt, sondern um eine Differenzierung innerhalb der natürlichen Welt. Dabei werden die Bereiche des menschlichen Denkens, Verhaltens und bewussten Handelns, die den Menschen nicht von ihrer genetisch ererbten Natur aus vorgegeben und festgelegt sind, sowie die materiellen und geistigen Produkte dieser menschlichen Aktivitäten als „Kultur“ bezeichnet. Dieses Konzept von Kultur setzt voraus, dass Menschen in ihrer Wahrnehmung, ihrem Denken, ihrem Verhalten und ihrem Handeln nicht gänzlich durch Gene, Triebe und Umwelt festgelegt sind, sondern über eine gewisse Offenheit gegenüber der Umwelt und Freiheit in ihrem Wollen und Handeln verfügen. Voraussetzung dafür ist, dass Menschen nicht nur über ein Welt- und Selbstbewusstsein verfügen, in dem sie das tatsächlich Vorhandene abbilden können, sondern auch die Fähigkeit haben, die faktische Realität zu transzendieren, indem sie sich Mögliches vorstellen, es gezielt anstreben oder vermeiden sowie mit anderen Menschen darüber kommunizieren.

Auch in der biologischen Evolutionstheorie werden diejenigen Eigenschaften, Verhaltensweisen und Informationen, die ohne genetische Vererbung durch soziale Prägung und soziales Lernen von einer Generation an die nächste weitergegeben werden, als kulturelle Traditionen bezeichnet. Im Verlauf der menschlichen Evolution ist der Bereich der kulturell von Generation zu Generation übermittelten Informationen immer wichtiger geworden, so dass die Fähigkeit zu kulturellem Lernen ein entscheidender Selektionsvorteil geworden ist, der somit Einfluss auf die genetische Vererbung hat. Das bedeutet nicht, dass kulturelle Traditionen selbst genetisch vererbt werden könnten, sondern dass die Vorfahren der heutigen Menschen, die über höhere Fähigkeiten zum kulturellen Lernen verfügten, einen selektiven Vorteil bei der Weitergabe ihrer Gene hatten. Evolutionsbiologen sprechen daher von einer genetisch-kulturellen Koevolution oder von biokultureller Evolution. Kultur ist auf diesem Wege zu einem wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur geworden.

Die Religionen sind wie alle anderen Zeichensysteme und zwischenmenschlichen Interaktionsstrukturen ein Teil der menschlichen Kultur und haben sich wie diese im Prozess der genetisch-kulturellen Koevolution entwickelt. Ihre Besonderheit, die sie von anderen Bereichen der Kultur unterscheidet, ist, dass die Menschen in den Religionen sich selbst und ihre Erfahrungswirklichkeit transzendieren. Dieses Transzendieren geschieht in Richtung auf etwas oder jemanden, von dem die Menschen ergriffen sind, dem sie vertrauen, an das oder an den sie ihr Herz hängen und an das oder an den sie glauben. Das Verhältnis der Religionen zur Gesamtheit der menschlichen Kultur kann verschieden bestimmt werden. Die Religionen können in einem engeren Sinne als ein Teilbereich der Kultur neben Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Künsten betrachtet werden, der sich von diesen anderen Bereichen mehr oder

weniger deutlich abgrenzen lässt. In einem weiteren Religionsbegriff bezeichnet Religion das Transzendieren in jedem Bereich der Kultur. So bezeichnet Paul Tillich die Religion als die Tiefe und die Substanz der Kultur, die Kultur als die Form der Religion.<sup>146</sup> Ein solch weiter Religionsbegriff hat den Vorteil religiöse Phänomene des Transzendierens der faktischen Realität in allen Bereichen der Kultur entdecken zu können, auch in den Bereichen, die in der Regel nicht als religiös eingestuft werden. Damit läuft er auf der anderen Seite natürlich Gefahr, seine unterscheidende Bedeutung zu verlieren und dann einfach alle kulturellen Erscheinungen zu umfassen. Daher ist es wichtig, das Transzendieren der sinnlichen wahrnehmbaren, faktischen Realität und des eigenen Selbst als unterscheidendes Kriterium der Religionen gegenüber anderen kulturellen Erscheinungen hervorzuheben.

Wie für andere Bereiche der Kultur gilt auch für die Religion, dass sie vom Individuum durch soziales Lernen von Traditionen erworben wird. Die Vermittlung und das Erlernen der Traditionen, die kulturellen Traditionen selbst, die Gruppe als Träger und Vermittler der Traditionen und die Übernahme oder Verinnerlichung dieser Traditionen durch das lernende Individuum bilden also vier Aspekte der Religion als kulturelles System.

Menschen erlernen die kulturellen Traditionen in der Gemeinschaft, in der sie aufwachsen und leben, vor allem durch Nachahmung von Vorbildern, also durch Lernen am Modell.<sup>147</sup> Welchen Modellen sie dabei folgen, an welchen Vorbildern sie sich orientieren, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Meist werden Vorbilder desselben Geschlechts, derselben Gruppe oder in anderer Hinsicht ähnliche Menschen sowie Menschen, die sich bereits als erfolgreich erwiesen haben und über ein hohes Prestige verfügen, als Vorbilder bevorzugt. Neben der reinen Nachahmung kann die Vermittlung kultureller Traditionen auch durch verschiedene Formen der verbalen und nonverbalen Kommunikation sowie durch bewusst und zielgerichtet gestaltete Lehr- und Lernprozesse (Ausbildung, Schule, Hochschule) geschehen. Die auf diesem Wege überlieferten Informationen bilden Traditionslinien, die sich über viele Generationen fortsetzen können. Dabei werden sehr viele Informationen äußerst getreu und unverändert weitergegeben, es kommt aber immer auch zu gewissen teils zufällig entstandenen, teils beabsichtigt eingeführten Veränderungen in den Traditionen. Im Vergleich zur genetischen Vererbung sind bei der kulturellen Überlieferung einerseits deutlich schnellere und radikalere Veränderungen sowie andererseits auch ein bewusst geplanter und zielgerichteter Kulturwandel möglich. Dadurch ist in der kulturellen Evolution eine viel schnellere Anpassung an veränderte Umweltfaktoren möglich. Außerdem kann der Wandel der kulturellen Traditionen zusätzlich durch einen befruchtenden Austausch zwischen mehreren Kulturen, die sich begegnen, gefördert werden.

Die Träger einer kulturellen Tradition sind primär alle Menschen, die an dieser Tradition teilhaben. In der Regel leben diese Träger einer Tradition als Gruppe mit einer relativ hohen kulturellen Homogenität zusammen. Daher kann sekundär auch die sozio-kulturelle oder ethnische Gruppe als Trägerin der Tradition betrachtet werden. Kulturen von kleinen, sehr homogenen Gruppen, die weitgehend isoliert von anderen Gruppen leben, bleiben oft über längere Zeiträume relativ stabil und ändern sich nur langsam. Je größer und heterogener die Gruppen sind, je mehr Kontakte sie mit anderen Gruppen haben, desto höher ist die

---

<sup>146</sup> Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.

<sup>147</sup> Albert Bandura: Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie, 1976; Albert Bandura: Sozial-kognitive Lerntheorie, 1991.

Wahrscheinlichkeit eines interkulturellen Austauschs und der kulturellen Veränderung und Entwicklung.

Jedes Individuum, jeder einzelne Mensch wird in eine Gemeinschaft von Menschen und damit in ein bestimmtes kulturelles Umfeld hineingeboren und von Geburt an durch die ihn umgebende kulturelle Tradition geprägt. Die Vorbilder und Modelle, an denen sich ein Kind beim Erlernen der Kultur durch Nachahmung orientiert, sind vor allem die Menschen in der nächsten Umgebung: die Familie, Freunde und Nachbarn. Den Prozess des Hineinwachsens in eine Gesellschaft nennt man Sozialisation, die damit verbundene Übernahme der kulturellen Traditionen dieser Gesellschaft Enkulturation. Auch die religiösen Lernprozesse und die Herausbildung der religiösen Identität sind in hohem Maße von der das Kind umgebenden Gesellschaft und Kultur geprägt und somit Teil der Enkulturation.

Die in dieser Religionstheorie zugrunde gelegte Arbeitsdefinition spricht von Religionen im Plural, da es offensichtlich nicht nur eine einzige Religion gibt und die Berücksichtigung der Vielfalt der Religionen ein zentraler Gedanke dieser Theorie ist. Mit dieser Verwendung des Plurals kann leicht die Vorstellung entstehen, die Religionen seien ganz klar und einfach voneinander abgrenzbare Einheiten, die man zählen und auflisten könne. Dies ist ja auch in der Tat die heute weltweit verbreitetste Vorstellung von Religionen, die sich in vielfach verwendeten Ausdrücken wie „die fünf Weltreligionen“ manifestiert. Nach dieser Vorstellung steht immer eindeutig fest, wo eine Religion aufhört und eine andere beginnt, wer zu der einen oder der anderen Religion dazugehört oder nicht. Auch wenn dies heute in vielen Gebieten der Welt und vielen Gesellschaften meist ganz einfach und eindeutig festzustellen zu sein scheint, kann dieses Modell keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Es gab und gibt Fälle, in denen die Abgrenzung zwischen zwei religiösen Traditionen nicht so eindeutig ist, in denen keine allgemeine Übereinstimmung darüber herrscht, ob es sich um zwei verschiedene Religionen oder um zwei Untergruppierungen innerhalb einer Religion handelt, und in denen Menschen sich nicht nur einer einzigen Religion oder religiösen Tradition zugehörig fühlen.

### **7.5 Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata der Religionen**

Die religiösen Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen umfassen für die Menschen, die an diesen Traditionen teilhaben, Modelle für ihr Verhalten und Handeln, Formen der Kommunikation sowie Schemata zur Deutung ihrer religiösen Erfahrungen.

Zeichenhafte oder symbolische Handlungen bilden einen bedeutenden Bereich religiöser Traditionen. In religiösen Ritualen, die Menschen in Gemeinschaft oder allein ausführen, drücken sie symbolisch durch ihr Verhalten ihre transzendierenden Erfahrungen sowie die Vorstellungen und Lehren ihrer Religion aus. Zugleich bringen sie durch ihr religiöses Verhalten und Handeln diese Erfahrungen, Vorstellungen und Lehren häufig auch erst hervor. Rituelles Verhalten und symbolische Handlungen stellen vermutlich die ältesten Formen religiöser Zeichen dar und bilden die Grundlage aller religiösen Zeichensysteme. Religionen können im Ursprung und Kern als rituelles Handeln oder Kultus verstanden werden.<sup>148</sup> Rituelles Verhalten und kultische Handlungen versetzen Menschen besonders gut in die Lage, religiöse Sachverhalte intensiv zu erfahren, sie sich zu verinnerlichen und dauerhaft

---

<sup>148</sup> Vergleiche Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen, 2007.

einzuprägen. Für die einzelnen Menschen sind die Modelle rituellen Handelns und Verhaltens weitgehend durch die Traditionen, mit denen sie aufwachsen, vorgegeben.

Jede zeichenhafte Interaktion zwischen Subjekten ist eine Form der Kommunikation. In diesem Sinne sind auch nichtsprachliche Rituale eine Art von religiöser Kommunikation. Sprachliche und andere religiöse Zeichen bilden historisch eine spätere Erweiterung der symbolischen Ausdrucksformen religiöser Rituale. Durch die Entwicklung der Sprache und anderer komplexer Zeichensysteme hat sich das Spektrum religiöser Kommunikation erheblich erweitert. In Gebeten, Mantras, Hymnen oder Mythen können viele komplexe religiöse Vorstellungen und Lehren sehr viel präziser und verständlicher ausgedrückt werden als durch rituelle Handlungen. Für einige große religiöse Traditionen mit einer weit ausgearbeiteten und hoch entwickelten Lehre stellt die Sprache daher das wichtigste Mittel religiöser Kommunikation dar. Insbesondere Religionen mit einem Kanon heiliger Texte legen besonderen Wert auf die sprachliche Kommunikation religiöser Inhalte.

Die subjektive Seite der religiösen Wirklichkeit bilden die Erfahrungen des Transzendierens, die von den einzelnen Individuen gemeinsam oder auch allein gemacht werden. Diese persönlichen Erfahrungen werden bei den individuellen Menschen immer durch die religiöse Kultur, in der sie aufgewachsen sind, beeinflusst. Das Individuum ist in seiner Religiosität durch die rituellen Praktiken und die sprachliche Kommunikation seiner Umgebung geprägt und macht die subjektiven religiösen Erfahrungen unter ihrem Einfluss. Außerdem dient das religiöse Zeichensystem dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft als Schema zur Interpretation der eigenen, subjektiven Erfahrungen.

Ein Großteil der ontogenetischen Entwicklung des Menschen findet erst nach der Geburt, in Familie und Gesellschaft unter dem Einfluss von zwischenmenschlicher Interaktion und Kommunikation statt. Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen, Zeichen- und Kommunikationssysteme prägen die als religiös betrachteten Erfahrungen von Menschen, strukturieren ihre religiösen Emotionen, Intentionen und Motivationen, ihr religiöses Verhalten und Handeln sowie deren Deutung und Artikulation durch die religiösen Menschen. Die religiöse Praxis beeinflusst sowohl das individuelle Leben und die kulturelle Identität der einzelnen Menschen als auch die Beziehungen zwischen Menschen, ihre Bindungen aneinander und Abgrenzungen voneinander, sie formt religiös begründete Gruppenidentitäten sowie Machtkonstellationen innerhalb von einzelnen Gruppen und zwischen verschiedenen Gruppen.

## **8 Religiosität, religiöse Traditionen und religiöse Identität**

Religiosität bildet die subjektive Seite der religiösen Wirklichkeit. Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität geschieht in Erfahrungen, die das religiöse Subjekt macht. Dazu gehören zum Beispiel körperliche Ekstasen, mystische Erfahrungen, Bekehrungserlebnisse, transzendierende, gnostische Erkenntnisse, das Gefühl des Vertrauens oder die Haltung des Glaubens. All diese subjektiven Erfahrungen sind nicht an und für sich, objektiv religiöse Erfahrungen, sondern Erfahrungen, die vom jeweiligen Subjekt im Kontext einer bestimmten religiösen Tradition, in seiner soziokulturellen Umgebung und in einer konkreten Situation religiös gedeutet werden. In diesen Erfahrungen entwickelt das Individuum seine religiöse Identität und entwickelt das eigene Selbst, während es zugleich in

der Interaktion und Kommunikation mit anderen Menschen eine objektive religiöse Wirklichkeit konstruiert. Die konkrete Ausgestaltung der Religiosität jedes einzelnen Subjekts, sein religiöses Verhalten, Erleben und Handeln sowie auch die subjektive Deutung der religiösen Erfahrungen sind dabei durch seine biologischen Grundlagen, seine individuelle Biographie, persönliche Erlebnisse, interpersonale Beziehungen, das religiöse, kulturelle, soziale, politische, geschichtliche und ethnische Milieu geprägt.

In diesem Abschnitt wird zunächst die Religiosität als Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität in einigen grundlegenden Formen erläutert. Es folgen kurze Bestimmungen des Verhältnisses der Religiosität zu den religiösen Traditionen, zur Partizipation des Subjekts an diesen Traditionen sowie zur religiösen Identität.

### **8.1 Religiosität: Menschen transzendieren sich selbst und die faktische Realität**

Die grundlegende Art und Weise des Transzendierens der faktischen Realität und des Ergriffenseins durch eine transzendente Wirklichkeit in der Erfahrung ist der Glaube, der zugleich Vertrauen und Treue umfasst. Dieser Glaube bedeutet, sein Herz so an eine Person oder eine Sache zu hängen, dass man sie nicht mehr nur als ein Objekt der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Faktizität betrachtet und sich selbst nicht nur als wahrnehmendes Subjekt, sondern so von ihr ergriffen ist, dass man in dieser Erfahrung ein Transzendieren der reinen Wahrnehmung von Fakten erlebt. Der transzendierende Glaube stellt keine Vermutung oder Theorie über die Faktizität des Geglaubten dar, sondern ist eine besondere Einstellung zu diesem Gegenstand des Glaubens, die Bedeutung und Wichtigkeit, die dieser Gegenstand für den Glaubenden hat. Der Vorgang des Transzendierens der Faktizität besteht gerade darin, dass der religiöse Mensch diesen Gegenstand des Glaubens für wichtig hält, ihm eine besondere Bedeutung zuschreibt, auf ihn vertraut, sein Herz an ihn hängt und von ihm ganz und gar ergriffen ist.

Das völlige Ergriffensein in der Religion hat Friedrich Schleiermacher als das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ bezeichnet. Durch diese erlebte Abhängigkeit von einer anderen Wirklichkeit, durch das Ergriffensein von ihr, überschreitet der Mensch sich selbst als einzigen Bezugspunkt, daher kann diese Erfahrung als Selbsttranszendenz bezeichnet werden. Vom religiösen Subjekt kann dieses Ergriffensein als Begegnung mit einer machtvollen, heiligen Wirklichkeit gedeutet werden. Inhaltlich lassen sich mehrere Aspekte dieser Erfahrung unterscheiden.

Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Wirklichkeit kann in einem Gefühl des Vertrauens bestehen. Menschen empfinden eine völlige Geborgenheit in der erfahrenen Wirklichkeit, spüren, dass sie sich ganz und gar auf sie verlassen können, ihr vollkommen vertrauen können. Durch dieses Vertrauen kann existentielle Angst und Unsicherheit überwunden werden. Dieser Glaube als Vertrauen unabhängig vom Wissen um die reinen Fakten und auch gerade gegen die Faktenlage kann auch als Lebensmut oder Mut zum Sein bezeichnet werden.

Eine andere Form des Transzendierens sowohl in explizit religiösen Überlieferungen als auch in Traditionen, die sich nicht unbedingt als religiös verstehen, ist das Empfinden von Liebe in ihren verschiedenen Aspekten. Manche religiösen Menschen und Lehren unterscheiden sehr streng zwischen den verschiedenen Aspekten der Liebe, etwa zwischen der hingebungsvollen Liebe zu Gott oder Göttern und anderen Menschen, der allgemeinen Menschenliebe, der

freundschaftlichen Liebe und der von Begierde geprägten erotischen Liebe. Unabhängig von diesen Differenzierungen stellt aber jede Form der Liebe ein Transzendieren der sinnlich wahrnehmbaren Faktizität dar, da Liebende in allen Formen der Liebe ihre Geliebten nicht nur als ein empirisches Objekt der Erkenntnis betrachten, sondern ihr Herz an sie hängen.

Das Transzendieren der faktischen Realität der eigenen Lebenswelt durch den Glauben und die Liebe führt bei dem religiösen Menschen häufig zur Erfahrung von Fülle oder Erfüllung und Heil im Leben. Wenn diese Erfüllung und dieser Heilszustand nicht als gegenwärtig erfahren werden, kann die Welt der wahrnehmbaren Fakten auch durch die Hoffnung auf eine positive Wendung und gelingende Zukunft transzendiert werden. Häufig empfinden religiöse Menschen gerade in schwierigen Situationen die Hoffnung auf eine bessere Welt, in schwerster Not und Unterdrückung die Hoffnung auf Rettung, in tiefstem Leid die Hoffnung auf Erlösung.

Die letzte Form des Transzendierens, die hier erwähnt werden soll, ist die Entdeckung eines Sinns, einer Richtung oder einer Bedeutung für das eigene Leben. Ein solcher Sinn ist niemals objektiv gegeben und kann nicht einfach aus den wahrnehmbaren Dingen und Ereignissen abgeleitet werden. Wenn wir in unserem Leben, in unserem Handeln und in den Dingen, die uns widerfahren, einen Sinn erfahren und diesen Dingen eine Bedeutung zumessen, dann transzendieren wir die reine Faktizität der Ereignisse.

## **8.2 Die Religiosität der Menschen und religiöse Traditionen**

Religionen als kulturelle Systeme, durch die Menschen sich selbst und die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Realität transzendieren, kann es nur geben, wenn Menschen grundsätzlich die Fähigkeit und Neigung zur Selbst- und Welttranszendenz haben, wenn es also so etwas wie eine religiöse Veranlagung oder Kompetenz zur Religiosität gibt. Dies scheint prinzipiell allen Menschen dadurch gegeben zu sein, dass sie nicht nur die aktuell faktisch vorhandene Realität wahrnehmen und sich in dieser tatsächlichen Wirklichkeit durch Triebe geleitet verhalten können, sondern die Fähigkeit haben, sich auch andere mögliche Situationen vorzustellen (*imagination*), sie anzustreben oder abzulehnen und somit für die Zukunft zu planen und das eigene Handeln auf diese Planung und auf die mit ihr verbundenen Ziele auszurichten. Dazu kommt die Fähigkeit, hinter Ereignissen in der Umwelt einen Urheber zu vermuten (*agency detection*) und diesem Urheber ein Bewusstsein sowie Motivationen und Ziele für sein Handeln zu unterstellen (*theory of mind*). Über diese Kompetenzen verfügen die Menschen vielleicht nicht als einzige Spezies, aber zumindest sind sie bei den Menschen in sehr viel größerem Maße ausgeprägt als bei anderen Lebewesen. Sie ermöglichen den Menschen die Entwicklung sehr viel umfangreicherer und abstrakterer Formen der Kommunikation, einer komplexen Kultur und des sozialen und kulturellen Lernens. Sie bilden damit offensichtlich auch die Voraussetzung dafür, religiöse Erfahrungen zu machen, religiöse Vorstellungen zu entwickeln, zu kommunizieren und von anderen zu erlernen, religiös motivierte Handlungen auszuführen und Ereignisse in religiösem Sinne zu deuten. Es ist davon auszugehen, dass alle (oder fast alle) Menschen die prinzipielle Fähigkeit haben, Religion zu entwickeln, also über eine potentielle Religiosität verfügen. Das heißt natürlich nicht, dass deswegen auch alle Menschen religiös sein müssen oder sollten. Nur wenn Menschen ein religiöses Zeichensystem und dessen Gehalte für sich als relevant und sinnhaft wahrnehmen, internalisieren sie es als ihr eigenes Relevanzsystem und richten sich nach seinen Interaktionsstrukturen.

Religiosität ist als menschliche Möglichkeit vermutlich eine universale anthropologische Konstante, sie ist aber keinesfalls auch bei allen Menschen auch eine praktische Wirklichkeit.

Ob und in welcher Weise Menschen von ihrer Fähigkeit zur Religion Gebrauch machen, also die potentielle Religiosität zu einer aktuellen Religiosität werden lassen, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Dazu gehören vor allem die Kultur, in der sie aufwachsen und die sie von Kindheit an erlernen, das familiäre Umfeld, die Erziehung, einschneidende persönliche Erlebnisse, Begegnungen mit und Beeinflussung durch andere Menschen, besonders Vorbildern und Menschen mit einem hohen Prestige sowie sicherlich auch bewusst getroffene Entscheidungen. Die allermeisten Menschen sind vor allem durch die Religionen oder die Religionslosigkeit, in deren Umfeld sie aufgewachsen sind, geprägt und folgen diesen Traditionen. Es gibt aber auch viele Beispiele für die bewusste Rebellion gegen die religiöse Umgebung in Familie und Gesellschaft, für den Wandel der religiösen Identität durch selbständiges und unabhängiges kritisches Denken sowie aufgrund der Begeisterung für bisher fremde religiöse Traditionen. Dabei sind in einem religiös vielfältigen, multireligiösen Umfeld und in einer offenen und freien Gesellschaft die Möglichkeiten zum religiösen Lernen, zur religiösen Veränderung und zum religionskritischen Denken größer als in einer sehr geschlossenen, traditionellen Gesellschaft und monoreligiösen Kultur.

Letztendlich sind es wohl im Wesentlichen dieselben Fähigkeiten, die Menschen grundsätzlich zur Entwicklung von Religion befähigt haben, die jeden einzelnen Menschen auch zur mehr oder weniger getreuen Übernahme, zur Veränderung oder zur gänzlichen Aufgabe der religiösen Traditionen seiner Umgebung befähigen. Die religiöse oder nicht-religiöse Einstellung eines Menschen entsteht auf der Grundlage einer prinzipiellen Fähigkeit zur Religiosität durch das Zusammenspiel von äußeren familiären, gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren, inneren psychischen und mentalen Voraussetzungen sowie einschneidenden Erfahrungen im Leben.

### **8.3 Religiöse Identität und Partizipation an religiösen Traditionen**

Die Art und Weise, ob und wie ein Mensch seine potentielle Religiosität auslebt oder nicht auslebt, kann einen erheblichen Einfluss auf seine Identität haben. Viele Menschen definieren sich selbst auch oder sogar vor allem darüber, welcher Religion sie angehören und welche religiösen Überzeugungen sie haben, oder eben darüber, dass sie entschieden nicht-religiös oder anti-religiös sind. Religiöse Menschen lassen viele Bereiche ihres Lebens durch ihre Religion bestimmen: Sie führen regelmäßig bestimmte Rituale aus, sprechen Gebete oder lesen heilige Schriften, besuchen religiöse Versammlungen, feiern Feste und halten Fastenzeiten ein, richten sich in ihrem Verhalten, ihrer Kleidung, ihrem Essen nach den Vorschriften ihrer Religion, um nur einige Beispiele zu nennen. Mit diesem Verhalten und diesen Handlungen verleihen sie ihrer eigenen Religiosität und ihrer religiösen Identität für sich und andere wahrnehmbar Ausdruck. Die Religion kann die ganze Lebensweise religiöser Menschen prägen, zu ihrem „Way of Life“ werden.

Menschen mit dem Gefühl der festen Zugehörigkeit zu nur einer einzigen Religion machen dies auf weitgehend monoreligiöse Weise, das heißt, sie richten sich in all diesen Handlungen möglichst nach den Prinzipien einer einzigen Religion, mit der sie sich identifizieren. Viele partizipieren gelegentlich auch an anderen religiösen Traditionen, feiern etwa Feste ihrer Mitbürger anderer Religionen mit oder üben eine Meditationspraxis, die eigentlich aus einer anderen Religion stammt, fühlen sich aber dennoch eindeutig einer einzigen Religion zugehörig, sodass diese Dinge als geduldete Ausnahmen gelten können. Menschen, die sich ohne feste Bindung an eine einzelne Tradition und ohne ein Gefühl der exklusiven

Zugehörigkeit zu einer Religion in einer geteilten religiösen Landschaft bewegen, partizipieren an Vorstellungen und Praktiken verschiedener religiöser Traditionen in diesem Umfeld. Zur Identität von Menschen, die sich als nichtreligiös oder atheistisch verstehen, gehört es, möglichst nicht am religiösen Leben ihrer Umgebung zu partizipieren und, wenn sie sich gelegentlich doch an ursprünglich religiösen Praktiken beteiligen, diese dann nicht-religiös zu interpretieren.

## **9 Religionsgemeinschaften**

Religionsgemeinschaften bilden die soziale Seite der religiösen Wirklichkeit. Ihre jeweiligen Sozialformen sind geprägt durch die zwischenmenschlichen Interaktionsmuster religiöser Traditionen. Wenn Menschen überhaupt allein, auf sich gestellt, ohne Kommunikation und Interaktion mit anderen Menschen leben könnten, könnten sie möglicherweise auch sich selbst und die faktische Realität allein und in Abgeschiedenheit von anderen Menschen transzendieren. Tatsächlich lebt aber kein Mensch das ganze Leben völlig abgeschieden und unabhängig von anderen Menschen. Alle Menschen sind in Abhängigkeit von ihren Eltern und anderen Menschen gezeugt, geboren und aufgezogen worden. Sie leben den Großteil ihres Lebens in vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen. Auch die Fähigkeit zu religiösem Verhalten, Erleben und Handeln, die Neigung, religiös zu leben und das eigene Leben religiös zu deuten, oder die Abneigung dagegen, die religiöse Praxis oder der Verzicht auf religiöse Praktiken entwickeln sich in zwischenmenschlichen Beziehungen. Daher ist die subjektive Religiosität, das individuelle Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität immer auch von der Interaktion und der Kommunikation mit anderen Menschen geprägt. Die religiösen Subjekte interagieren und kommunizieren in Gemeinschaften von Menschen und durch diese Interaktion und Kommunikation bringen sie diese religiösen Gemeinschaften hervor, gestalten und verändern sie. Religionsgemeinschaften bilden den Bereich der sozialen Wirklichkeit, der geprägt ist durch zeichenhafte, symbolische Kommunikation, die sich auf das Transzendieren des Selbst und der Faktizität bezieht, sowie durch zwischenmenschliche Interaktionen, die in Hinsicht auf dieses Transzendieren strukturiert sind.

Religionsgemeinschaften können sehr unterschiedliche Sozialformen annehmen, von streng hierarchisch strukturierten Organisationen, über vereinsmäßig organisierte Gemeinden und freie Versammlungen zu bestimmten religiösen Veranstaltungen bis hin zu nicht oder kaum organisierten religiösen Kommunikationsgemeinschaften auf Internetportalen oder in sozialen Netzwerken sowie Subkulturen oder Szenen mit religiösen Elementen. Innerhalb von Staat und Gesellschaft können Religionsgemeinschaften eine bevorzugte Stellung als Staatskirchen haben, sie können als Körperschaften des öffentlichen Rechts gelten und durch Staatsverträge abgesichert sein, sie können als freie Anbieter auf einem mehr oder weniger stark reguliertem Markt der Religionen auftreten. Die Einstellung der religiösen Individuen zu diesen Gemeinschaften kann von einer festen Mitgliedschaft über eine eher informelle Zugehörigkeit bis hin zu einer zu nichts verpflichtenden Konsumhaltung reichen.

In diesem Abschnitt werden einige Aspekte erläutert, die das Verhältnis der Religionsgemeinschaften als sozialer Phänomene zu den sie prägenden religiösen Traditionen als kulturellen Erscheinungen und sowie zur Religiosität als Form individuellen Verhaltens, Erlebens und Handelns bestimmen. Außerdem werden die Abgrenzung zwischen



verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie die Untergliederung einzelner Religionsgemeinschaften thematisiert.

Zunächst werden in den ersten beiden Unterabschnitten (9.1 und 9.3) zwei verschiedene Grundmodelle zum Verhältnis von Religionen, Religionszugehörigkeit und religiöser Teilhabe vorgestellt: das aus Westasien und Europa stammende, heute weltweit dominante Modell der klar abgrenzbaren Religionsgemeinschaften und der eindeutigen Religionszugehörigkeit sowie das für Ostasien entwickelte Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft. Die beiden Modelle können als grobes Raster für verschiedene Sozialformen von Religionsgemeinschaften angesehen werden. Aber auch in den religiösen Traditionen, in denen die Vorstellung von einer festen Zugehörigkeit zu einer Religion oder Religionsgemeinschaft verbreitet ist, gibt es durchaus sehr unterschiedliche Modelle davon, wie eine solche Religionsgemeinschaft organisiert sei und von anderen abgegrenzt werden könne. Daher werden im Anschluss daran einige dieser Sozialformen von Religionsgemeinschaften vorgestellt werden (9.2). Unabhängig von dem jeweils angemessenen Modell lassen sich verschiedene Religionsgemeinschaften und religiöse Traditionen in der Regel doch relativ eindeutig unterscheiden und voneinander abgrenzen sowie häufig auch weiter in kleinere Untergruppierungen und Teiltraditionen unterteilen. Die möglichen Kriterien einer Abgrenzung und Einteilung religiöser Traditionen werden im dritten Unterabschnitt genannt (9.3). Ein weiteres Thema, das sich aus der Pluralität von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen ergibt, sind die Begegnungen der Religionsgemeinschaften und ihr Verhältnis zueinander. Die verschiedenen Formen der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Religionsgemeinschaften werden in einem weiteren Unterabschnitt (9.4) kurz erläutert.

### **9.1 Das Modell der festen Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft**

Wenn heute von Religionsgemeinschaften im Plural die Rede ist, dann wird der Begriff meist so gebraucht, dass er klar abgrenzbare Einheiten, eben einzelne Religionsgemeinschaften oder Religionen bezeichnet. Im Alltagsverständnis ist ganz selbstverständlich das Christentum eine andere Religion als der Islam, der Buddhismus eine andere Religion als der Hinduismus, das Judentum eine andere Religion als der Shintoismus, der Daoismus eine andere Religion als der Konfuzianismus. Und auch jede sachliche religionswissenschaftliche Untersuchung dieser religiösen Traditionen wird ohne Frage zu dem Ergebnis kommen, dass dies grundsätzlich wohl richtig ist, wenn es sich denn bei den genannten Traditionen überhaupt um Religionen handelt.

Mit der Vorstellung von Religionsgemeinschaften und Religionen als klar gegeneinander abgrenzbaren Einheiten ist heute aber in der Regel die Vorstellung verknüpft, dass es sich bei Religionen grundsätzlich um mehr oder weniger deutlich strukturierte und organisierte Religionsgemeinschaften handle. Solche organisierten Religionsgemeinschaften müssten dann eine feste Zahl von Mitgliedern haben, die ihnen angehören. Dementsprechend ließen sich dann leicht Religionsstatistiken erstellen, die für einen bestimmten Zeitpunkt genau wiedergeben, welche Religionsgemeinschaft wie viele Angehörige oder Mitglieder hat.

Dieses Modell von klar abgegrenzten und organisierten Religionsgemeinschaften mit einer festen Religionszugehörigkeit (*religious belonging*) ihrer Anhänger spiegelt sich besonders deutlich in deutschen Gesetzestexten zu Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts und der Möglichkeit, die Religionszugehörigkeit im Standesamt registrieren zu lassen und entsprechend dieser Eintragung Steuern an die jeweilige

Religionsgemeinschaft zu zählen, wider. Es lässt sich aber auch relativ problemlos auf einige andere Länder, in denen Religion eine staatlich nicht geregelte Privatsache ist, beziehungsweise auf Religionen, die keine Anhänger registrieren und Mitgliederlisten führen, übertragen. Insgesamt ist dieses Modell für die aus Westasien stammenden, nach einer ihrer großen Gestalten oft abrahamitisch genannten Religionen Judentum, Christentum und Islam weitgehend zutreffend: Ein Muslim versteht sich in der Regel als Muslim und nur als Muslim und nicht als Angehöriger irgendeiner anderen Religion. Gleiches gilt für Juden und Christen. Das Prinzip lässt sich auch ohne größere Schwierigkeiten auf Untergruppen innerhalb dieser Religionen übertragen: Ein Lutheraner versteht sich in der Regel eindeutig und nur als Lutheraner, nicht als Katholik, Reformierter, Baptist, Orthodoxer oder Anglikaner.

Für andere Religionen, andere Zeiten und andere Regionen der Welt ist dieses Modell allerdings nicht in gleicher Weise zutreffend.

So hat sich heute diese Vorstellung zwar beispielsweise in Indien zwar weitgehend durchgesetzt, sodass die meisten Menschen, die statistisch dem Hinduismus zugerechnet werden, bei einer Befragung oder Volkszählung als Religion „Hindu“ angeben. Viele ihrer Vorfahren konnten vor zweihundert Jahren mit dieser Kategorie aber nicht viel anfangen und gaben bei Befragungen den Namen ihres Dorfes, ihrer Kaste oder einer bestimmten religiösen Bewegung innerhalb des Hinduismus an, da all diese Dinge für ihr religiöses Selbstverständnis wichtig waren. Viele Religionswissenschaftler bezweifeln daher, ob „der Hinduismus“ überhaupt eine Religion war und ist, und sprechen von Hindu-Religionen nur im Plural. Für die Gegenwart scheint dies nicht unbedingt nötig, da sich die Vorstellung, Angehöriger „des Hinduismus“ zu sein, inzwischen bei den Hindus weitgehend durchgesetzt hat. Doch für frühere Zeiten gilt dies nicht. Allerdings löst da der Plural „des Hindu-Religionen“ allein auch nicht alle Probleme, da auch früher die „Angehörigen“ einer dieser vielen Hindu-Religionen keinesfalls alle anderen Gemeinschaften als ihnen fremd ansahen oder gar behauptet hätten, dass sie deren Gottheiten ablehnen oder grundsätzlich nicht verehren würden. Vielmehr ist hier das Modell von klar abgegrenzten Religionsgemeinschaften und einer festen und eindeutigen Religionszugehörigkeit grundsätzlich problematisch.

In China oder Japan ist die Anwendung eines Modells von Religionsgemeinschaften mit einer festen Religionszugehörigkeit ihrer Anhänger vermutlich noch unzutreffender. Viele Religionsstatistiken führen für Japan Religionsanhängerzahlen auf, deren Summe bis zu dreimal so hoch ist wie die Einwohnerzahl Japans, da sich viele Japaner mehreren Traditionen zugehörig fühlen und dies auf Befragung auch so angeben. Während sie sich bei bestimmten Lebensfragen und für bestimmte Rituale an einen Shinto-Spezialisten wenden, halten sie in anderen Bereichen buddhistische Mönche für kompetenter, bei wieder anderen Problemen vielleicht noch Experten anderer Traditionen. Auch in China und anderen ostasiatischen Ländern besteht oder bestand zumindest in der Vergangenheit keinerlei Notwendigkeit, sich dafür zu entscheiden, ob man sich ausschließlich dem Buddhismus, dem Daoismus, dem Konfuzianismus oder einer anderen religiösen Tradition zugehörig fühlt.

Während sich einerseits das westliche Modell der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft seit der europäischen kolonialen Expansion und auch in der Gegenwart weltweit immer mehr durchzusetzen scheint, gibt es in neuerer Zeit gerade in Europa in Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Pluralismus und der sogenannten Postmoderne auch die gegenläufige Tendenz. Immer mehr Menschen wollen sich nicht mehr auf eine

Religion festlegen, sondern irgendwie Christen bleiben, aber auch buddhistische, hinduistische oder gar schamanistische Vorstellungen, Rituale und Meditationen in ihre Religiosität integrieren. Innerhalb des westlichen Denkmodells wird dies manchmal als multiple Religionszugehörigkeit (*multiple religious belonging*) bezeichnet, doch scheint diese multiple religiöse Praxis dem Modell einer festen Religionszugehörigkeit (*religious belonging*) grundsätzlich zu widersprechen.

Die genannten Beispiele zeigen, dass dieses Religionsmodell mit klar abgegrenzten Religionsgemeinschaften und einer festen Religionszugehörigkeit ihrer Anhänger heute zwar für die meisten religiösen Menschen auf der Welt zutreffend ist, aber eben doch nicht für alle religiösen Kontexte anwendbar ist. Daher soll neben diesem Modell der Religionszugehörigkeit im nächsten Unterabschnitt noch ein weiteres Modell, das der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft erläutert werden.

## **9.2 Das Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft**

Das Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft ist von Paul Hedges für das traditionelle China entwickelt worden<sup>149</sup>, lässt sich meiner Meinung nach aber auch auf viele andere geographische und historische Kontexte übertragen, in denen das Modell von festen Religionsgemeinschaften mit Religionszugehörigkeit ihrer Mitglieder nicht angemessen ist. Es beruht auf einer kritischen Auseinandersetzung mit der Bezeichnung „multiple Religionszugehörigkeit“ (*multiple religious belonging*), die letztlich auf einer Übertragung des Konzeptes der Religionszugehörigkeit auf Kontexte basiert, in denen es die Kategorie einer festen Zugehörigkeit zu einer einzigen Religion gar nicht gibt.

Im traditionellen China waren verschiedene religiöse Traditionen schon seit langem nebeneinander beheimatet. Diese Religionen bildeten aber keine klar voneinander abgegrenzten Religionsgemeinschaften, sodass für die Menschen keinerlei Notwendigkeit bestand, sich zu entscheiden, ob sie der einen oder der anderen Religion zugehörig sein wollten. Sie konnten vielmehr an religiösen Praktiken und Vorstellungen mehrerer dieser religiösen Traditionen teilnehmen. So kann ein religiöser chinesischer Dorfbewohner an einem Tag einen buddhistischen Tempel aufsuchen, am nächsten Tag einen daoistischen Exorzisten um Rat fragen und danach an einem volksreligiösen Schrein beten, ohne sich dabei darüber Gedanken machen zu müssen, ob er der einen oder der anderen Religion oder religiösen Tradition zugehöre. Diese Offenheit zeigt sich aber nicht nur in der Volksreligiosität, sondern auch bei theologischen Eliten. So werden in der Quanzhen-Dao-Tradition neben daoistischen auch buddhistische und konfuzianische Texte zum Kern ihrer heiligen Schriften gezählt. Aber auch gebildete Konfuzianer der gesellschaftlichen Elite konnten, wenn sie sich aus ihrer Tätigkeit im öffentlichen Leben in einen mönchsartigen Ruhestand zurückziehen wollten, dies in einem daoistischen oder in einem buddhistischen Kontext machen, ohne dass dies für sie eine Konversion, den Übertritt von einer Religionsgemeinschaft in eine andere bedeutete.

---

<sup>149</sup> Siehe Paul Hedges: *Multiple Religious Belonging after Religion: Theorising Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape as a Chinese Model*, *Open Theology* 2017; vergleiche auch: Joantine Berghuijs et al.: *Exploring Single and Multiple Religious Belonging*, *Journal of Empirical Theology*, 2018; Diller, Jeanine: *Multiple religious orientation*, *Open Theology*, 2016; Albertus Bagus Laksana: *Multiple Religious Belonging or Complex Identity?: An Asian Way of Being Religious*, *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, 2014.

Offensichtlich werden die drei Traditionen (*sanjiao*) von vielen Beteiligten nicht als drei streng getrennte Religionen, sondern eher als drei Varianten chinesischer Religiosität erachtet.

Für die Menschen bedeutet dies, dass sie für verschiedene Bereiche ihres religiösen Lebens jeweils mehrere Optionen haben. Dabei können sie sich jeweils für die Option entscheiden, die ihnen in einem bestimmten Lebensbereich oder bei einem bestimmten religiösen Bedürfnis am geeignetsten erscheint. So mag jemand bei bestimmten psychosomatischen Beschwerden einen daoistischen Exorzisten aufsuchen, weil er sich am ehesten von diesem seine Heilung verspricht. Wenn er dagegen das Bedürfnis verspürt, zu meditieren, bevorzugt er es, einen buddhistischen Lehrer aufzusuchen, da er ihm auf diesem Gebiet mehr zutraut. Für das angemessene Verhalten im Alltag folgt er dann den moralischen Verhaltensregeln der konfuzianischen Tradition. Daraus folgt, dass diese Menschen sich nicht einer einzelnen religiösen Tradition zugehörig fühlen, sodass die Wahl der jeweils anderen Optionen eine Grenzüberschreitung oder so etwas wie einen Verrat an der eigenen Tradition bedeuten würde. Auch die Vorstellung einer multiplen Zugehörigkeit zu mehreren Religionen scheint die Situation nicht wirklich treffend zu beschreiben.

Vielmehr ist es so, dass die Menschen in einem religiösen Umfeld oder einer religiösen Landschaft leben, in der mehrere religiöse Traditionen mit ihren jeweiligen Optionen und Handlungsfeldern nebeneinander aktiv sind. Man kann dies eine von mehreren religiösen Traditionen „geteilte religiöse Landschaft“ (*shared religious landscape*) nennen. Die Menschen, die in einer solchen religiösen Umgebung leben, nehmen an den Angeboten der verschiedenen religiösen Traditionen teil und entscheiden sich dabei jeweils nach strategischen Gesichtspunkten für ein Angebot (*strategic participation*). Die Entscheidung kann nach rationalen Nützlichkeitsabwägungen fallen, sie kann aber auch durch Gewohnheit, Bekanntheit, Familientradition, Empfehlungen oder den Ruf der „Anbieter“ bestimmt sein. Im Gegensatz zu einer festen Religionszugehörigkeit handelt es sich hier um ein sehr offenes Modell der religiösen Beteiligung. Auf der subjektiven Seite, wenn man also das religiöse Individuum betrachtet, entspricht diesem Modell das Konzept einer „komplexen religiösen Identität“ (*complex religious identity*), die eine aktive Beteiligung an mehreren Religionen und ihren Angeboten umfasst.

Das Modell der von mehreren religiösen Traditionen geteilten Landschaft, in der die Menschen nach strategischen Gesichtspunkten an Vorstellungen und Praktiken verschiedener Traditionen teilhaben können und somit eine komplexe religiöse Identität ausbilden, ist ursprünglich als Modell zur Erklärung der religiösen Situation in einigen Regionen Asiens entwickelt worden. Während sich in einigen dieser Regionen in den letzten Jahrzehnten die Vorstellung von Religionsgemeinschaften mit fester Religionszugehörigkeit zunehmend ausgebreitet hat, ist in den kulturell zunehmend pluralen Gesellschaften in Europa und Nordamerika auch der entgegengesetzte Trend zu beobachten: Viele Menschen fühlen sich nicht mehr nur an eine Gemeinschaft gebunden, sondern bilden in kreativer Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen eine komplexe Religiosität und religiöse Identität aus. Diese neueren Formen der Religiosität werden manchmal auch mit Begriffen wie Bricolage- oder Patchwork-Religion bezeichnet.

Für das in diesem Abschnitt dargestellte Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft ist es grundsätzlich problematisch von „Religionsgemeinschaften“ zu sprechen. Als fest organisierte soziale Strukturen mit einer klar

definierten Zugehörigkeit gibt es sie bei diesem Modell von Religionen überhaupt nicht. Der Begriff „Religionsgemeinschaften“ kann hier nur wechselnde Gruppen von Menschen bezeichnen, die in bestimmten Situationen mit den jeweiligen religiösen Zeichensystemen kommunizieren, im Rahmen dieser Zeichensysteme religiös handeln und ihre Erfahrungen mithilfe dieser Zeichensysteme deuten.

### **9.3 Sozialformen von Religionsgemeinschaften**

Allgemein können Religionsgemeinschaften als Kommunikationsgemeinschaften, die bestimmte religiöse Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen verwenden, um gemeinsame Weltanschauungen, Lebensweisen und Relevanzsysteme auszudrücken. Diese Gemeinschaften, in denen transzendierende Kommunikation und Interaktion stattfinden können in sehr unterschiedlichen Sozialformen auftreten.

#### **9.3.1 Religionsgemeinschaften als Kultur- und Volksgemeinschaft in ethnischen Religionen**

In den sogenannten ethnischen Religionen wird von einer grundsätzlichen Einheit von Religionsgemeinschaft und der durch gemeinsame Kultur oder Abstammung definierten Volksgemeinschaft (Ethnos) ausgegangen. Eine weitgehende Übereinstimmung von Volksgruppe, Sprach-, Kultur- und Religionsgemeinschaft ist vor allem bei relativ kleinen und sozial wenig stratifizierten Gemeinschaften möglich. Aber auch bei größeren Religionsgemeinschaften wie dem Judentum wird häufig von einer Identität von Volks- und Religionszugehörigkeit ausgegangen, sodass alle Angehörigen des jüdischen Volkes auch der jüdischen Religion angehören würden und umgekehrt. In solchen Fällen ist natürlich nicht davon auszugehen, dass die religiösen Vorstellungen und Praktiken aller Menschen, die dieser Gemeinschaft zugerechnet werden, tatsächlich in weiten Teilen übereinstimmen. Aber die ethnische und kulturelle Identität wird zumindest teilweise über Merkmale wie religiös begründete Normen, Sitten, Bräuche, Vorstellungen und Verhaltensweisen definiert. Die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Religion wird oft unhinterfragt für alle Angehörigen dieser ethnischen Gruppe vorausgesetzt. Die tatsächliche Verteilung religiösen Wissens, religiösen Einflusses und religiöser Aktivität kann bei ethnischen Religionen sehr unterschiedlich sein. In einigen Fällen, besonders bei sehr kleinen und relativ egalitären Ethnien können die religiösen Praktiken von allen Mitgliedern der Ethnie in ähnlicher Weise ausgeführt werden, sodass auch der Einfluss und die Kenntnisse in religiösen Angelegenheiten relativ gleichmäßig verteilt sind. In anderen Ethnien sind die religiösen Funktionen stärker spezialisiert. Wenn bestimmte Funktionen immer von denselben Personen ausgeübt werden, können sich mit diesen Tätigkeiten und Aufgaben verknüpfte Ämter wie die von Schamanen, Heilern, Wahrsagern, Propheten oder Priestern entwickeln. Die Amtsträger können sich dann hinsichtlich ihres religiösen Wissens, ihres Ansehens und ihres Einflusses deutlich von den Laien abheben.

#### **9.3.2 Religionsgemeinschaften als dominante gesellschaftliche Institutionen**

In vielen komplexeren Gesellschaften gibt es religiöse Institutionen, die eine dominierende Stellung in der Gesellschaft innehaben. Beispiele sind zum Beispiel Staatskirchen oder andere Staatsreligionen, deren herausgehobene Stellung in Gesellschaft und Staat in der Verfassung festgeschrieben ist. In solchen Gesellschaften kann für die jeweils dominierenden Religionen und ihre Institutionen im allgemeinen Bewusstsein eine ähnlich weitgehende Identität von Gesellschaft und Religionsgemeinschaft angenommen werden wie bei ethnischen Religionen. Institutionalisierte Religionen bilden aber aufgrund der institutionellen Differenzierung im

Gegensatz zu diesen eher einen deutlich definierten und ausgegrenzten Bereich innerhalb der Gesamtgesellschaft. Diese religiösen Institutionen sind dann nicht mehr mit der sozialen Gemeinschaft in ihrer Ganzheit gleichzusetzen. Es kann in diesen institutionalisierten Religionsgemeinschaften zu einer klaren Trennung zwischen den Amtsträgern, die für die Durchführung der Rituale, für die Lehre und die Bewahrung der Traditionen zuständig sind, und den Laien, die an diesen religiösen Aufgaben wenig oder gar nicht beteiligt sind, kommen. Die Staats- oder Volkskirchen im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa sind Beispiele für solche stark institutionalisierte Religionsgemeinschaften. Die Trennung zwischen religiösen Experten und Laien kann zu der Entstehung einer Laienreligiosität führen, die sich mehr oder weniger deutlich von der als offiziell oder orthodox geltenden Religion der Experten unterscheidet. Die institutionelle Ausgrenzung der Religion als Institution aus den gesamtgesellschaftlichen Prozessen kann dann allerdings auch zu einem Bedeutungsverlust führen. Dies ist vor allem in Europa in den Prozessen, die unter dem Begriff „Säkularisierung“ zusammengefasst werden, erkennbar.

### 9.3.3 Religiöse Denominationen als Anbieter auf einem Markt der Religionen

In Gesellschaften, in denen nicht eine einzige Religionsgemeinschaft dominant ist und als offizielle Religionsgemeinschaft institutionalisiert betrachtet wird, können mehrere religiöse Organisationen miteinander konkurrieren. Es kann zu einer Art von Markt der Religionen kommen, in dem Freikirchen, religiöse Vereine und andere eher informelle Gemeinschaften als Anbieter auftreten. Diese Anbieter können mehr oder weniger stark organisiert sein. Es kann sich um religiöse Gemeinschaften handeln, die über explizit und klar definierte Mitgliedschaftskriterien, eine strenge Organisation und institutionelle Strukturen verfügen, die denen von gesellschaftlich dominanten religiösen Institutionen gleichen. Die auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhenden Gemeinschaften können sogar ein noch stärker ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl aufweisen und ihren Angehörigen eine sehr klar definierte religiöse Identität vermitteln. Sie können aber auch als eher locker organisierte Anbieter auftreten, die religiöse Bedürfnisse von Konsumenten befriedigen, ohne eine feste Mitgliedschaft zu verlangen. Oft wird vor allem die religiöse Situation in Nordamerika mit diesem Modell eines religiösen Marktes beschrieben. Es lassen sich aber auch anderswo Tendenzen in diese Richtung erkennen.

### 9.3.4 Religionsgemeinschaften als Szenen oder Stämme in pluralen Gesellschaften

In den letzten Jahrzehnten zeigt sich in einigen pluralen Gesellschaften eine deutliche Tendenz zur weitgehenden Auflösung von organisierten Institutionen aller Art. Menschen, die intensiv von den Idealen der Postmoderne, des Pluralismus und der individuellen Freiheit geprägt sind, lehnen häufig auch im Bereich religiöser und weltanschaulicher Fragen jede traditionelle Form von Organisation und Institution ab. Dennoch haben viele von ihnen ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Gleichgesinnten und nach einer erkennbaren Identität. Sie versuchen dann ihre Einstellungen durch eine bestimmte Lebensweise, einen charakteristischen Kleidungsstil oder typische Sprech- und Verhaltensweisen deutlich zu machen. Für alle Eingeweihten ist durch diese Kennzeichen dann die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kulturgemeinschaft erkennbar. Solche nicht institutionalisierten Kulturgemeinschaften werden als Subkulturen, Szenen oder auch als Stämme bezeichnet. Sie waren ursprünglich besonders in der Jugendkultur verbreitet, aber da die Jugendlichen vergangener Jahrzehnte inzwischen natürlich älter geworden sind und der gesellschaftliche

Druck, sich an eine dominante Erwachsenenkultur anzupassen, in pluralen Gesellschaften sehr viel geringer geworden ist, breitet sich dieses Phänomen zunehmend in allen Altersgruppen aus. Wenn solche Subkulturen, Szenen oder Stämme für ihre Angehörigen eine religiöse oder spirituelle Bedeutung hat und in ihnen Inhalte kommuniziert werden, die traditionell dem religiösen Bereich zugerechnet werden, kann von religiösen oder spirituellen Stämmen, Szenen oder Subkulturen gesprochen werden.

### 9.3.5 Religionsgemeinschaften als kommunikative Netzwerke in digitalen Medien

Ähnlich informell wie diese durch äußere Erscheinung und Verhalten definierten Szenen, Subkulturen oder Stämme erscheinen kommunikative Netzwerke, die sich in den digitalen Medien, besonders den sogenannten sozialen Medien entwickelt haben. Auch hier wird häufig der Begriff des Stammes verwendet, wenn von sogenannten *digital tribes* die Rede ist. Diese digitalen Stämme versammeln sich auf einer Plattform im Internet, die ihnen als digitales Lagerfeuer dient, an dem sie ihre Stammesaktivitäten ausführen, die als Kooperation, Kommunikation und Kognition bezeichnet werden. Es handelt sich also um virtuelle Gemeinschaften, die durch gemeinsame Interessen, Sprachformen und (digitale) Verhaltensweisen gekennzeichnet sind. Die Zugehörigkeit zu solchen digitalen Stämmen kann über Algorithmen definiert und hergestellt werden. Wenn die Zugehörigkeit zu einem digitalen Stamm durch gemeinsame religiöse oder spirituelle Interessen, Themen oder Aktivitäten bestimmt wird, handelt es sich um virtuelle Religionsgemeinschaften als kommunikative Netzwerke im Internet.

## 9.4 Abgrenzung von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen

Unabhängig davon, ob man von festen Religionsgemeinschaften mit eindeutiger Religionszugehörigkeit oder von einer strategischen Partizipation an verschiedenen religiösen Traditionen in einer geteilten religiösen Landschaft ausgeht, können sachlich verschiedene religiöse Traditionen unterschieden werden. Für einen Chinesen, der an daoistischen, konfuzianischen und buddhistischen Ritualen und Vorstellungen partizipiert, handelt es sich selbstverständlich dennoch um verschiedene und deutlich unterscheidbare religiöse Traditionen. Nur so ergibt es ja Sinn, sich je nach Situation und Problemlage strategisch für die Partizipation an der einen oder anderen Tradition zu entscheiden. Die Unterscheidung und Abgrenzung zwischen Religionen oder zwischen einzelnen Untergruppierungen innerhalb einer Religion kann sich nach verschiedenen Kriterien richten.

Bei Religionsgemeinschaften, die einen klar festgelegten rechtlichen Status als Körperschaften öffentlichen Rechts oder Vereine haben, gibt es in der Regel eine eindeutige Religionszugehörigkeit von Menschen im Sinne einer Mitgliedschaft. In einigen Ländern werden diese Religionsgemeinschaften und ihre Mitglieder auch von staatlichen Stellen erfasst und unter Umständen auch kontrolliert. Auch für andere Gemeinschaften nach dem Religionszugehörigkeitsmodell gibt es in der Regel mehr oder weniger eindeutige Regeln, die bestimmen, wer dazu gehört und wer nicht. Dazu können festgelegte Verfahren des Beitritts zur Religion oder der Aufnahme in die Gemeinschaft durch Geburt oder durch ein bestimmtes Ritual gehören. Manchmal, aber eher selten, ist daneben auch ein Austrittsverfahren geregelt.

Für Religionen, bei denen vorgeschriebene Bekenntnisse, Glaubenssätze oder Lehren im Zentrum stehen, kann die Zustimmung oder Ablehnung dieser Sätze als Kriterium gelten. Wer öffentlich bezeugt, dass es keine Gottheit außer Gott (*Allah*) gebe und Mohammed sein Prophet

sei, kann als Muslim gelten, wer dies nicht bezeugt, nicht. Wer glaubt, dass Jesus von Nazareth der Messias (Christus) sei, wird allgemein als Christ angesehen, wer dies nicht glaubt, nicht. Wer erkannt hat, dass alles in der Welt Leiden sei und dass Siddhartha Gautama Buddha einen Weg zum Ende des Leides gezeigt habe, und daher Zuflucht zum Buddha, seiner Lehre (Dharma) und dem buddhistischen Orden (*Saṅgha*) nimmt, kann als Buddhist bezeichnet werden, wer dies nicht tut, nicht.

Bei den sogenannten ethnischen Religionen wird ein Mensch im Prinzip dann zu der jeweiligen Religionsgemeinschaft gerechnet, wenn er zu dem entsprechenden Ethnos (Volk, Stamm) gehört. Allerdings sagt die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppierung natürlich nichts über die religiösen Überzeugungen eines Menschen aus, so dass diese Gleichsetzung durchaus problematisch ist. Vermutlich gibt es in jeder menschlichen Gemeinschaft einzelne Menschen, die nicht die religiösen Überzeugungen ihrer Mitmenschen teilen. Bei ethnischen Religionen gibt es aber keinen vorgesehenen Weg, wie man die Religionsgemeinschaft verlassen könnte, außer man tritt ausdrücklich einer missionierenden Bekenntnisreligion bei. In gewisser Weise gehören auch das Judentum und der Hinduismus zu den ethnischen Religionen, da man im Normalfall in sie hineingeboren wird. Die generelle Identifikation von ethnischer Gruppe und Religion kann häufig problematisch sein, wenn sich zum Beispiel ein jüdischer Atheist dem jüdischen Volk zugehörig fühlt, aber nicht der jüdischen Religion. In der Praxis gilt ähnliches in vielen Kontexten sogar für Religionen wie den Buddhismus, das Christentum und den Islam, da in vielen Gesellschaften, die seit Jahrhunderten von diesen Religionen geprägt sind, alle Menschen grundsätzlich in diese Religionsgemeinschaft hineingeboren werden und als ihr zugehörig angesehen werden.

In Regionen, bei Religionen und für Menschen, die nicht dem Modell von Religionsgemeinschaften mit fester Zugehörigkeit folgen, lassen sich folglich auch keine klaren Grenzen angeben, welche Menschen zu einer Religionsgemeinschaft gehören und welche nicht. Hier lassen sich nur bestimmte religiöse Vorstellungen, Mythen und andere Texte, Rituale, Verhaltensregeln und Normen, Gebäude, Feste und Gruppen von religiösen Spezialisten wie Mönchen, Nonnen oder Priestern jeweils einer bestimmten Tradition zuordnen. Allerdings kann es zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen zu einem großen Austausch von Lehren und Praktiken kommen, sodass viele Elemente, die aus einer Tradition stammen, inzwischen auch in einer anderen Tradition heimisch geworden sein können und überhaupt nicht mehr als fremd wahrgenommen werden.

Die Gliederung nach Religionsgemeinschaften, Religionen und religiösen Traditionen kann auf mehreren Ebenen vorgenommen werden, sodass eine bestimmte Gemeinschaft oder Tradition wieder in mehrere Untereinheiten zerfällt oder mehrere Religionen zu einer übergreifenden Gemeinschaft zusammengefasst werden können. So können innerhalb des Christentums Katholiken, Protestanten und Orthodoxe unterschieden werden, innerhalb des Islams Sunniten und Schiiten, innerhalb des Hinduismus Śivaiten, Viṣṇuiten und Śāktas, innerhalb des Buddhismus Anhänger des Theravāda, des Mahāyāna und des Vajrayāna, sowie innerhalb jeder dieser Gruppen wieder weitere noch kleinere Untergruppierungen. Auf der anderen Seite können – mit mehr oder weniger Berechtigung – etwa Judentum, Christentum und Islam als abrahamitische Religionen, Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus und Jainismus als Religionen indischen Ursprungs, chinesische Volksreligiosität, Daoismus, Konfuzianismus und chinesischer Buddhismus als chinesische Religionen oder eine Vielzahl von ethnischen Religionen als Traditionelle Afrikanische Religionen zusammengefasst werden.



Darüber hinaus lassen sich bei Religionen mit einer langen Geschichte verschiedene historische Phasen, bei weit verbreiteten Religionen geographisch oder sprachlich abgegrenzte Untergruppierungen unterscheiden, die sich jeweils in ihren Vorstellungen und Praktiken unterscheiden.

### **9.5 Begegnungen zwischen Religionsgemeinschaften: Dialog und Konflikt, Begegnung und Austausch**

Die verschiedenen Religionsgemeinschaften haben sich nicht unabhängig voneinander entwickelt, bestehen nicht völlig getrennt nebeneinanderher, sondern haben in ihrer Geschichte immer Kontakt untereinander gehabt und miteinander interagiert. Die Art dieser Interaktion kann dabei sehr unterschiedliche Formen annehmen.

In der Begegnung und im Dialog zwischen Menschen verschiedener Religionsgemeinschaften kann es zu einem Austausch von religiösen Ideen kommen, sodass bestimmte Vorstellungen einer religiösen Tradition von anderen Religionen übernommen werden. Angehörige verschiedener Traditionen können einen fruchtbaren Dialog über religiöse Fragen, die sie gemeinsam betreffen, führen. In einer geteilten religiösen Landschaft können einzelne Menschen in sich Elemente aus verschiedenen Traditionen, an denen sie partizipieren, miteinander zu einem für sie stimmigen und sinnvollen Ganzen verknüpfen. Dabei sind es allerdings nie ganze Religionsgemeinschaften oder religiöse Systeme, die miteinander in Austausch treten, sondern einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen, die diesen Religionsgemeinschaften angehören, ihre Traditionen vertreten oder an ihrem religiösen Leben Anteil haben.

Es kann zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen in religiösen, sozialen oder kulturellen Bereichen kommen, an denen Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften ein Interesse haben. Häufig gibt es aber auch Konflikte und feindschaftliche Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften bis hin zu religiös motivierter Gewalt und Religionskriegen. Dabei ist sowohl bei der Zusammenarbeit als auch in der Auseinandersetzung in jedem Einzelfall zu prüfen, ob es sich wirklich um religiös motivierte Kooperationen oder Konflikte handelt oder ob die religiöse Begründung nur ein Vorwand ist, hinter dem sich wirtschaftliche, soziale oder politische Motive verbergen.

## **10 Eine Erklärung der religiösen Wirklichkeit**

Nachdem die Begriffe „religiös leben“, „religiös“, „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ in Abschnitt 4 definiert und danach in den Abschnitten 5-9 der für den religiösen Wirklichkeitsbereich grundlegende Vorgang des „Transzendierens“, einzelne Elemente oder Bausteine des religiösen Bereichs der Wirklichkeit sowie Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften als die drei Aspekte des religiösen Wirklichkeitsbereichs erläutert worden sind, wird im folgenden Abschnitt versucht, eine religionstheoretische Erklärung des religiösen Wirklichkeitsbereiches zu geben. Es soll also auf der Grundlage anthropologischer Voraussetzungen, erklärt werden, wie Menschen sich selbst und die faktische Realität in ihrem Verhalten, Erleben und Handeln transzendieren und dadurch eine subjektive, individuelle Religiosität, Religionen als objektive, kulturelle Systeme und Religionsgemeinschaften als intersubjektive, soziale Strukturen hervorbringen.

Wenn wir von Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften sprechen, meinen wir in der Regel und in erster Linie menschliche Religiosität, menschliche Religionen und menschliche Religionsgemeinschaften. Auch wenn wir nicht vollkommen ausschließen können, dass andere Lebewesen über eine ähnliche Fähigkeit und Neigung wie die menschliche Religiosität verfügen und in Gemeinschaft mit anderen Lebewesen kulturelle Systeme, die menschlichen Religionen entsprechen, hervorbringen können<sup>150</sup>, so wissen wir zumindest nichts Sicheres darüber, ob ihr Verhalten für sie eine religiöse Bedeutung hat und können nicht hinreichend mit ihnen über ihre mögliche Religiosität oder ihre Religionen kommunizieren, um gesicherte Aussagen darüber zu machen. Daher bezieht sich diese Religionstheorie ausschließlich auf menschliche Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften.

Religionen sind nach der in dieser Religionstheorie verwendeten Definition kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen, die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata umfassen, mit deren Hilfe Menschen sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, und dadurch Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in ihrem Leben erfahren. Religiosität umfasst die Fähigkeit und Neigung von Menschen, sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt zu transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, sodass ihr Leben dadurch transformiert wird, indem sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in ihrem Leben erfahren oder erhoffen, sowie die Praxis, durch die sie diese Fähigkeit und Neigung realisieren, ihre Kommunikation mit Bezug zur Transzendenz und die konkreten, die faktische Realität überschreitenden Erfahrungen, die sie dabei machen. Religionsgemeinschaften sind Gruppen von Menschen, die gemeinsam bestimmte religiöse Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen als Modelle für ihr Verhalten, durch das sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, als Formen der transzendierenden Kommunikation und als Schemata zur Deutung transzendierender Erfahrungen verwenden. Religionen als kulturelle Systeme, Religiosität als anthropologische Fähigkeit, Neigung und Praxis sowie Religionsgemeinschaften als soziale Gebilde werden dabei als drei Aspekte des religiösen Verhaltens, Erlebens und Handelns von Menschen verstanden. Als „religiös“ wird der Teil der menschlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit aufgefasst, der durch religiöses Verhalten, Erleben und Handeln gekennzeichnet ist, also dadurch, dass Menschen sich selbst und die empirisch wahrnehmbare, faktische Realität transzendieren. Um Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften zu erklären, müssen daher die biologischen und anthropologischen Voraussetzungen der Religiosität sowie die kommunikativen und soziokulturellen Charakteristika von Religionen und Religionsgemeinschaften herausgestellt und erläutert werden. Die Entstehung und Entwicklung von Religionen werden auf dem Hintergrund kultureller Evolution, die selbst ein Teil der biologischen Evolution des Menschen ist, erklärt.

Die ersten vier Unterabschnitte erklären die anthropologischen Voraussetzungen für Transzendenz, Religiosität und Religionen. Menschen sind selbstregulierende Organismen (10.1) mit einem intentionalen Bewusstsein, das ein Transzendieren des Reiz-Reaktions-Schemas ermöglicht (10.2). Sie können zwischen der kognitiven Wahrnehmung von Objekten

---

<sup>150</sup> James Harrod: The Case for Chimpanzee Religion, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 8.1: 8-45, 2014; 9. Donovan O. Schaefer, *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*, 2015.

und ihrer affektiven Haltung zu diesen Objekten differenzieren und somit durch ihre emotionale Einstellung die faktische Realität transzendieren (10.3). In der Begegnung mit anderen Subjekten entwickeln sie ihr personales Selbst und können dieses in der Bindung an andere Personen oder Dinge transzendieren (10.4). Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität ermöglicht es den Menschen, sich durch ihre Religiosität und ihren Glauben weiterzuentwickeln und zu transformieren.

In den folgenden vier Unterabschnitten werden einige sozio-kulturelle Aspekte von Religionen und Religionsgemeinschaften erklärt. Durch die Kommunikation mit Zeichen und Symbolen schaffen die Menschen einer Religionsgemeinschaft religiöse Zeichensysteme, mit denen sie ihre transzendierenden Erfahrungen zum Ausdruck bringen, sich über sie austauschen und sie deuten (10.5). Die religiösen Zeichensysteme werden also von Menschen in kommunikativen Gemeinschaften kulturell geschaffen (10.6), sie bilden einen Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit (10.7), der sich von anderen Teilen dieser Wirklichkeit durch das Transzendieren des Selbst und der bloßen Faktizität unterscheidet (10.8).

Schließlich erklären die letzten vier Unterabschnitte die Evolution religiöser Systeme. Religionen und Religionsgemeinschaften müssen genauso wie andere natürliche und kulturelle Systeme hinreichend gut an ihre Umwelt angepasst sein, um zu überleben (10.9). Als soziokulturelle Systeme entwickeln sie sich durch kulturelle Evolution und nach deren Prinzipien (10.10) in einer komplexen gegenseitigen Abhängigkeit voneinander (10.11). Dieser Abschnitt endet mit einem kurzen Ausblick auf die Zukunft von Religionen und Religionsgemeinschaften aus der Perspektive der kulturellen Evolution (10.12).

### **10.1 Die Selbstregulation von Organismen in ihrer Umwelt**

Wenn Menschen sich religiös verhalten, religiös erleben und religiös handeln, dann ist dies ein Aspekt ihres Daseins als lebende, selbstregulierende Organismen. Lebende Organismen müssen einerseits von ihrer Umgebung abgegrenzt sein, andererseits aber Stoffe, Energie und Informationen mit der Umwelt austauschen, um überleben zu können. In einem geschlossenen System nimmt die Entropie nach dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik immer weiter zu, was unweigerlich zum Wärmetod führen würde. Lebende Organismen sind dagegen offene Systeme, die durch den Austausch mit ihrer Umwelt der Zunahme der Entropie entgegenwirken und so lebendig bleiben können. Ein offenes System muss zwar über eine klare Abgrenzung von der Umwelt verfügen, zugleich aber auch über diese Grenze hinweg mit der Umwelt interagieren können. Im lebendigen Austausch mit der Umgebung kann sich der Organismus erhalten und erneuern, gedeihen, sich weiterentwickeln und transformieren.

Für das Überleben und Gedeihen von Organismen ist die Fähigkeit zur Selbstregulation nötig, die dafür sorgt, dass sich die Werte von lebenswichtigen Parametern stets in dem Bereich befinden, der das Überleben und Gedeihen des Organismus ermöglicht. Die Selbstregulation von Lebewesen bewahrt diese also in einem für sie günstigen Gleichgewichtszustand. Dies wird auch Homöostase genannt. Tatsächlich handelt es sich dabei nicht wirklich um einen statischen Zustand, sondern um eine dynamische Regulierung, sodass es genauer wäre, von Homöodynamik zu sprechen. Die Selbstregulierung zur Homöostase muss zumindest das bloße Überleben des Organismus sichern, im Laufe der Evolution setzen sich aber die Organismen durch, die am besten gedeihen und sich am meisten vermehren. Daher erfolgt die Selbstregulation eines Organismus nicht allein zu dem Ziel des Überlebens, sondern auch in Richtung auf ein positives Wohlergehen oder Gedeihen, das über die bloße Erhaltung eines

Gleichgewichts hinausgeht. Im Streben nach dem Gedeihen durch eine bessere Anpassung an die sich wandelnde Umwelt transformieren sich Organismen.

Zur erfolgreichen Selbstregulierung, Transformation und Weiterentwicklung in seiner Umwelt muss der Organismus Informationen über sein Inneres und über seine Umwelt gewinnen, verarbeiten und sich den gewonnenen Informationen angemessen verhalten. Die innere Wahrnehmung (Interozeption) des aktuellen Zustands des Organismus, ist nötig, um gegebenenfalls Defizite oder schädliche Exzesse zu erkennen und durch Selbstregulierung zu beseitigen. Die äußere Wahrnehmung (Exterozeption) ist die Voraussetzung dafür, dass überlebenswichtige Stoffe und Energie zu finden und aufzunehmen sowie Gefährdungen zu vermeiden.

Neben der Fähigkeit zur inneren und äußeren Wahrnehmung sowie zur Regelung von inneren Prozessen und zur äußeren Bewegung ist für das Überleben auch eine Bewertung von inneren Zuständen und äußeren Umständen nötig, um negativ bewertete Zustände zu meiden und positiv bewertete Zustände anzustreben. Eine solche Bewertung von Zuständen, Gegenständen und Ereignissen durch den Organismus, die ihnen jeweils einen bestimmten, positiven oder negativen Wert (Valenz) zuschreibt, ist die Grundlage für die Motivation von Verhalten. Diese Bewertung, der daraus resultierende Instinkt oder Antrieb zum Verhalten sowie die Reaktion auf äußere Reize können prinzipiell völlig unbewusst sein. Wenn diese Valenzen und Motivationen vom Organismus als Gefühle wahrgenommen werden, entwickelt sich daraus eine fühlende Subjektivität, ein intentionales Bewusstsein und ein rudimentäres Selbst. Das Auftreten eines bewussten, fühlenden Selbst ermöglicht es komplexen selbstregulierenden Organismen, Situationen bewusst zu beurteilen, auf der Grundlage dieser Beurteilung einen eigenen Willen herauszubilden (Volition) und situationsbezogen in Übereinstimmung mit diesem Willen aktiv zu handeln.<sup>151</sup>

## **10.2 Das intentionale Bewusstsein und das Transzendieren des Reiz-Reaktions-Schemas**

Menschen sind also nicht nur selbstregulierende Organismen. Sie verfügen auch über ein intentionales, auf Objekte in der Außenwelt, auf eigene Vorstellungen, auf Beurteilungen von Sachverhalten und auf Wünsche gerichtetes Bewusstsein. Durch die Entstehung des Bewusstseins ist die Selbstregulierung des menschlichen Organismus kein unbewusst ablaufender Prozess mehr, in dem Wahrnehmung, Bewertung, Motivation und Verhalten eine untrennbare Einheit bilden und nach einem festen Reiz-Reaktions-Schema ablaufen, sondern ein Komplex bewusster Vorgänge und Handlungen.

Das Bewusstsein ist intentional, das heißt, es richtet sich immer auf bestimmte Gegenstände oder Objekte, ist stets das Bewusstsein von etwas. Diese Intentionalität des Bewusstseins führt dazu, dass die Umwelt, mit der ein Organismus interagiert, für ihn zu einer bewusst erfahrenen, objektiven Welt wird. Einzelne Teile der Umgebung werden zu konkreten Objekten verdinglicht. Vorgänge, die den Organismus beeinflussen, werden durch das Bewusstsein als objektive Fakten wahrgenommen. Die Umwelt des Organismus wird somit zu einer objektiven Außenwelt, zur faktischen Realität. Die Objektivierung oder Verdinglichung kann sich aber auch auf innere Faktoren, Zustände und Vorgänge ausdehnen, sodass auch das Innere des

---

<sup>151</sup> Antonio Damasio: *The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures*, 2018; Mark Solms and Karl Friston: *How and why consciousness arises: some considerations from physics and physiology*. *Journal of Consciousness Studies*, 25: 202–38, 2018; Mark Solms: *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, 2021.

Organismus und seine Elemente zu Gegenständen des Bewusstseins werden. Daher ist das Bewusstsein nicht nur ein Bewusstsein von Objekten, auf die es sich richtet, sondern auch das Bewusstsein der eigenen Vorstellungen, der damit verbundenen Gefühle, der subjektiven Beurteilung von Situationen und der daraus resultierenden Wünsche eines Subjekts, dem die Außenwelt und die Objekte in ihr bewusst sind. Mit der Entstehung des Bewusstseins sind dem menschlichen Organismus also nicht nur die Welt und ihre Objekte gegeben, sondern auch das Subjekt selbst. Das intentionale Bewusstsein führt zur Trennung und Gegenüberstellung von Objekt und Subjekt. Dem bewussten Subjekt steht die Welt als eine objektive, faktische Realität gegenüber.

Die Objektivierung der Umwelt zu einer faktischen Realität, ermöglicht es dem Subjekt, die aktuelle Gegenwart zeitlich und räumlich zu überschreiten. Bewusste Erinnerungen können im Bewusstsein zu einer realen Vergangenheit objektiviert werden, auf die das Subjekt in ähnlicher Weise intentional zugreifen kann wie auf die gegenwärtige Umwelt. Analog verschafft das Bewusstsein von einer objektivierten Welt dem Subjekt auch die Möglichkeit, intentionale Projektionen in die Zukunft oder in andere räumliche Bereiche der Welt vorzunehmen. Die Konzeption des Nichtgegenwärtigen im Bewusstsein versetzt das Subjekt in die Lage, vergangene Ereignisse als real zu erinnern, Erwartungen für die Zukunft zu haben und zukünftige Handlungen zu planen sowie das eigene Handeln auch auf andere Räume auszurichten. Dadurch kann ein bewusster Organismus nicht nur durch zufällige Mutationen verändert werden, sondern sich und seine Umwelt auch bewusst und gezielt transformieren. Das Bewusstsein von einer objektiven Welt, die sich in Raum und Zeit erstreckt, ermöglicht es dem Subjekt, über das hier und jetzt Gegenwärtige hinauszugehen.

Das intentionale Bewusstsein führt damit zu einer ersten Form von Transzendenz. Das bewusste Subjekt kann, indem es sich intentional auf eine objektive Welt bezieht, die dem Subjekt gegenübersteht, das unbewusste Reiz-Reaktions-Schema und die Gegenwart im Hier und Jetzt transzendieren. In negativer Hinsicht kann damit aber auch das Bewusstsein des Mangels oder der Abwesenheit von geliebten und gewünschten Objekten sowie die Furcht vor zukünftigem Verlust einhergehen. Das intentionale Bewusstsein macht es dem Subjekt möglich, sowohl Fülle, Heil, Sinn und Orientierung als auch Mangel, Unheil, Sinn- und Orientierungslosigkeit zu erfahren sowie all diese Dinge auch in die Vergangenheit, Zukunft und andere Orte zu projizieren. Damit ist eine zentrale Voraussetzung für die Entstehung von Religiosität und Religionen gegeben.

### **10.3 Die Unterscheidung zwischen Kognition und Emotion und das Transzendieren der faktischen Realität**

Durch die Objektivierung der Umwelt zu einer realen, dem Subjekt faktisch gegenüberstehenden Welt kommt es noch zu einer weiteren Differenzierung. Wenn ein unbewusster Organismus auf eine Veränderung innerer Zustände oder auf äußere Reize reagiert, bilden Wahrnehmen, Bewerten und Verhalten dabei eine untrennbare, unbewusste Einheit. Das jeweilige Reiz-Reaktions-Schema hat sich in der Evolution durchgesetzt, weil es zum Überleben und zur Fortpflanzung von Organismen dieser Art beigetragen hat. Ein bewusstes Subjekt kann dagegen die Wahrnehmung der objektiven Realität in ihrer Faktizität als einen rein kognitiven Prozess von der eigenen, subjektiven Einstellung zu den realen Objekten und Fakten als einer affektiv-emotionalen Bewertung trennen. Es kann zwischen Wahrnehmen und Fühlen, Erkennen und Bewerten, Wissen und Glauben unterscheiden.

Auch wenn in der normalen Alltagserfahrung kognitive und affektive Vorgänge gleichzeitig und oft eng miteinander verbunden ablaufen, lassen sie sich doch recht deutlich voneinander unterscheiden. Der kognitive Zugang zur faktischen Realität macht diese zum Gegenstand einer objektiven Erkenntnis, die für sich betrachtet keinerlei subjektive Bewertung enthält. Er bildet die Grundlage für das in der Moderne entwickelte Ideal einer wertfreien Wissenschaft. Auch wenn wir heute wissen, dass alle Wahrnehmungen von Objekten und Erkenntnisse über sie immer durch die kognitiven Voraussetzungen des Subjekts geprägt sind, lassen diese sich dennoch prinzipiell in ihrer reinen Faktizität betrachten, ohne explizite Wertungen vorzunehmen. Die affektive oder emotionale Einstellung des Subjekts zu den Objekten und Fakten der Realität beinhaltet dagegen stets subjektive Wertungen. Die Affekte und Emotionen, die ein Subjekt hat, wenn es Erfahrungen mit bestimmten Objekten, äußeren Ereignissen, aber auch inneren Zuständen macht, bilden die Grundlage jeder Bewertung der Realität, aller Haltungen und Einstellungen zur Wirklichkeit sowie jeder Motivation zum Handeln. Für ein erfolgreiches Überleben und ein sinnerfülltes Leben sind beide Aspekte notwendig. Das reine Erkennen als nicht-affektiver und damit wertfreier Vorgang ist ein Ideal, das für die Wissenschaft durchaus nützlich ist, es bringt aber keinerlei Antriebe oder Richtlinien für die Anwendung des auf diese Weise gewonnenen, reinen Wissens hervor. Für das praktische Leben sind die Affekte und die auf ihnen beruhenden Werturteile und Motivationen mindestens ebenso wichtig. Im Gegensatz zu einem unbewussten Verhalten als direkter Reaktion auf innere Zustände und äußere Reize bilden bei einem bewussten Subjekt Wahrnehmung, Bewertung, Motivation, Volition und Handeln einen Komplex von mehreren, deutlich voneinander abgrenzbaren Vorgängen.

Die Unterscheidung zwischen dem kognitiven, objektiven und nicht wertenden Zugang zur faktischen Realität einerseits und der affektiven, subjektiven Bewertung dieser Realität andererseits führt zu einer zweiten Form der Transzendenz. Das Subjekt kann die faktische Realität der objektiven Welt durch seine affektiv-emotionalen Wertungen, seine subjektive Einstellung und Haltung zu dieser Realität transzendieren. Dieses Transzendieren kann das Subjekt zum gerichteten Handeln motivieren und zur gezielten Transformation seiner selbst führen.

#### **10.4 Bildung der Person durch Interaktion und das Transzendieren des Selbst**

Die Interaktion des Subjekts mit anderen Subjekten bildet in gewisser Hinsicht nur einen Spezialfall seiner Auseinandersetzung mit der objektiven Welt und den Gegenständen und Vorgängen in ihr. Die anderen Subjekte begegnen dem Subjekt ja ebenso wie Dinge oder Fakten in dieser objektiven Welt. Tatsächlich ist die Interaktion mit anderen Subjekten für das werdende Subjekt aber von außerordentlicher Bedeutung und von ganz anderer Art als der Umgang mit Dingen oder Vorgängen. In der Begegnung mit dem anderen Subjekt, dem Du, bildet sich das Subjekt selbst zum Ich. Für die ontogenetische Entwicklung des Individuums zu einer Person mit eigener Identität ist dieser Prozess der Interaktion mit anderen Subjekten sogar noch wichtiger als das intentionale Bewusstsein von bloßen Objekten.

Das bewusste Ich, die Person und die Identität jedes einzelnen Individuums entstehen im Laufe seiner frühen Kindheit in der Auseinandersetzung mit anderen Subjekten. Diese anderen Subjekte, denen die werdende Person in ihrer frühen Entwicklung begegnet, sind vor allem bereits entwickelte Subjekte, zuerst in aller Regel die eigene Mutter, dann andere nahe Verwandte. Die Herausbildung des Ichs, der Person und der Identität ist das Ergebnis dieser

Begegnungen mit anderen Personen und Identitäten, mit dem Du als einem anderen Ich (Alter Ego). Oder vielleicht ist es noch genauer zu sagen, dass sich in der Begegnung mit dem Du das Ich als dessen anderes Du (Alter Tu) herausbildet. Das Ich, das menschliche Subjekt bildet sich in den Begegnungen mit anderen Subjekten und den Beziehungen zu ihnen heraus. Es ist daher von Anfang an auf intersubjektive Kommunikation und Interaktion ausgelegt.

Das Ich erschafft sich also nach dem Ebenbild des Du. Während nach dem ersten biblischen Schöpfungsmythos Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat und nach einigen Religionstheorien die Menschen ihre Götter nach ihrem Ebenbild geschaffen haben, trifft es entwicklungspsychologisch wohl eher zu, dass die Menschen sowohl sich selbst als auch ihre Götter nach dem Ebenbild und in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen geschaffen haben.

Die Erfahrung, dass die Mitmenschen andere Subjekte sind und nicht nur weitere Objekte in der Welt, dass diese anderen Subjekte jeweils ein eigenes intentionales Bewusstsein haben (Theory of Mind), geht in der individuellen Entwicklung der entstehenden Person der Erkenntnis des eigenen Selbst als subjektives Bewusstsein voraus. Wenn das Subjekt dem anderen Subjekt als einem Du begegnet und sich selbst in dieser Begegnung als ein Ich erfährt, dann kann es sich selbst transzendieren, indem es von einem Du ergriffen wird, eine emotionale Bindung zu ihm aufbaut, sein Herz an dieses Du hängt, ihm vertraut, an es glaubt und es liebt. Diese Selbsttranszendenz bewirkt beim Subjekt zugleich eine grundlegende Transformation seines Selbst. Sie ermöglicht dem Ich auch die Erfahrung von Erfüllung, Heil, Sinn und Orientierung in der persönlichen Begegnung mit dem Du, in der emotionalen Beziehung zu dem Du, in der affektiven Bindung an das Du.

Die Begegnungen zwischen mehreren Subjekten verfestigen sich regelmäßig zu beständigen Interaktionsstrukturen, in denen die interagierenden Subjekte bestimmte Rollen, Positionen und Funktionen einnehmen. Innerhalb dieser Strukturen beeinflussen einzelne Subjekte das Verhalten anderer Subjekte. Dies führt zu einer spezifischen Verteilung von Macht in der Interaktion zwischen den Subjekten. Die Macht, über die einzelne Subjekte in den Interaktionen mit anderen verfügen, die Rollen, die sie der Interaktionsgemeinschaft ausüben, die Positionen, die sie innerhalb der Interaktionsstrukturen einnehmen, und die Funktionen, die sie in der Interaktion übernehmen, beeinflussen das Selbstbild, die Identität und Persönlichkeit des Subjekts.

Die Herausbildung der eigenen Person, der individuellen Identität, des Selbst ermöglicht somit eine dritte Form der Transzendenz, das Transzendieren des Selbst. Das Transzendieren des Selbst zeigt sich besonders deutlich in der Empfindung von Empathie und Liebe für andere Menschen. Es bildet aber auch den Kern des Glaubens, der Religiosität sowie jeder Transformation des Selbst in den Begegnungen mit anderen Menschen.

### **10.5 Intersubjektive Kommunikation mit Zeichen: Religion als kulturelles System**

Die für Menschen als kulturelle Lebewesen besonders charakteristische Art und Weise, miteinander zu interagieren, ist die Kommunikation mit Zeichen. Auch einige andere Tierarten können miteinander kommunizieren und einfache Zeichen verwenden, doch die menschlichen Zeichen- und Symbolsysteme sind, zumindest soweit wir wissen, sehr viel komplexer als die aller anderen uns bekannten Lebewesen. Der Mensch kann als Art geradezu über seine

Fähigkeit, Zeichen und Symbole zu verwenden, definiert werden (*Homo symbolicus*).<sup>152</sup> Eng mit der Fähigkeit zur intersubjektiven Kommunikation verbunden ist das besonders ausgeprägte Vermögen, gemeinsam die Aufmerksamkeit auf bestimmte Dinge zu richten. Das Zeigen mit dem Finger auf einen Gegenstand, durch das die Aufmerksamkeit eines anderen Menschen auf dasselbe Objekt gerichtet wird, bildet möglicherweise den Ursprung der Kommunikation mit Zeichen.

Die gemeinsam auf ein Objekt gerichtete Aufmerksamkeit und die Kommunikation mit Zeichen und Symbolen bilden die Grundlage für die Schaffung und Weitergabe menschlicher Kulturen. Rein subjektive religiöse Erfahrungen könnten prinzipiell auch ohne ein Zeichen- oder Symbolsystem gemacht werden. Allerdings können diese Erfahrungen genauer gesagt eigentlich erst dann als „religiöse“ Erfahrungen bezeichnet werden, wenn sie von Menschen im Rahmen eines religiösen Zeichensystems als religiös gedeutet werden. Religionen als kulturelle Zeichensysteme oder kumulative Traditionen gibt es grundsätzlich nur durch die Kommunikation mit Zeichen und Symbolen. Durch die Verwendung von Zeichen und Symbolen können Menschen die religiösen Erfahrungen, die sie gemacht haben, anderen mitteilen, sie können sich über verschiedene Erfahrungen, Vorstellungen und Handlungen austauschen und sie in ein mehr oder weniger strukturiertes System bringen, sie können ihre individuellen Erfahrungen auch im Kontext eines bestehenden religiösen Zeichensystems deuten. Auf der anderen Seite sind die religiösen Erfahrungen von Menschen, die mit einem bestimmten religiösen Zeichensystem aufgewachsen sind, aber immer auch von diesem religiösen System geprägt.

Die Zeichen, die von Menschen zur Kommunikation gebraucht werden, sind äußerst vielfältig. Es kann sich zum Beispiel um eine einfache Gestik oder Mimik handeln, um nonverbale Laute, um gesprochene und geschriebene Sprache, um bildliche Symbole oder um zeichenhafte Handlungen. Auch die religiöse Kommunikation verwendet all diese Arten von Zeichen von kleinen Gesten bis hin zu umfangreichen Texten und elaborierten Ritualen. Die religiösen Inhalte können grundsätzlich nur durch Zeichen und Symbole vermittelt werden. Die Zeichen und Kommunikationsformen der religiösen Kommunikation unterscheiden sich dabei nicht grundsätzlich von denen der Alltagskommunikation. Einen besonderen religiösen Charakter erhalten sie nur durch die Bedeutungen, die sie für die religiösen Menschen, die sie verwenden, haben.

Religiöse Zeichensysteme werden normalerweise nicht von einzelnen Menschen für sich allein gebraucht, sondern in der intersubjektiven Kommunikation zwischen mehreren Menschen. Die Verwendung von religiösen Zeichen und Symbolen durch einzelne Menschen in der individuellen religiösen Reflexion ist dagegen ein sekundärer Gebrauch religiöser Zeichensysteme, der sich von der intersubjektiven religiösen Kommunikation ableitet. Die Menschen, die gemeinsam ein bestimmtes Zeichensystem verwenden, bilden eine Religionsgemeinschaft. Religionsgemeinschaften können in den verschiedensten Sozialformen organisiert sein. Menschen können auch an mehreren religiösen Kommunikationssystemen teilnehmen und somit Mitglied mehrerer Religionsgemeinschaften sein.

---

<sup>152</sup> Terrence Deacon: *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, 1997; Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico (Hrsg.): *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, 2011.



In der religiösen Kommunikation erhalten diese Zeichen und Symbolen für die religiösen Menschen eine Bedeutung, die über das Alltägliche hinausgeht. Dadurch übersteigen sie ihre immanente Gestalt und deren alltägliche Bedeutung. Die religiöse Kommunikation mit Zeichen und Symbolen bildet somit die vierte Form des Transzendierens.

### **10.6 Religionen werden von Menschen kulturell gestaltend geschaffen**

Die Religionen der Menschheit sind Produkte oder Hervorbringungen von Menschen, ein Teilbereich der von Menschen geschaffenen Kulturen. Diese Grundthese wird heute in der Religionswissenschaft und in den allermeisten Theorien über Religionen ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Der Gedanke, dass Menschen sich ihre Götter oder ihren Gott nach ihrem Bilde schaffen, wurde schon von Xenophanes (ca. 570-475 v.Chr.) ausgedrückt und hat sich spätestens seit Feuerbach in der Betrachtung von Religionen weitgehend durchgesetzt. Auch der Theologe Karl Barth betrachtete die Religion als Werk des Menschen und kritisierte dies als Unglaube.<sup>153</sup> Während Xenophanes und Barth meinten, den von Menschen nach ihrem Bild geformten Göttern einen formlosen, geistigen Gott beziehungsweise der von Menschen gemachten Religion eine göttliche Offenbarung entgegenstellen zu können, scheint es mir evident, dass auch Xenophanes' Vorstellung von einem formlosen Gott und Barths Lehre von einer Offenbarung, die Menschen senkrecht von oben treffe, menschliche, von Menschen hervorgebrachte Ideen sind. Es ist vernünftig und methodisch sinnvoll davon auszugehen, dass alle Religionen, alle Gottesvorstellungen und alle Varianten des Glaubens menschliche Schöpfungen und somit ein Teil der menschlichen Kulturen sind.

Als menschliche Produkte sind Religionen selbstverständlich von anthropologisch definierten Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen abhängig. Dass Menschen überhaupt glauben, religiös sein und Vorstellungen von Gott oder mehreren Gottheiten hervorbringen können und wie sie dies tun, basiert auf verschiedenen biologisch-physiologischen (vor allem neurologischen, aber auch hormonellen und weiteren), erkenntnistheoretischen, emotional-psychologischen, soziologischen, sprachlichen und weiteren kulturellen Voraussetzungen. Religionen konnten erst entstehen, als die Menschen in ihrer Evolution die dafür notwendigen emotionalen, intentionalen, volitionalen und kognitiven Fähigkeiten wie intensive und differenzierte Gefühle, ein autobiographisches Gedächtnis, Sozialität, symbolisches Denken, Selbst-Bewusstsein und Selbst-Transzendenz erworben hatten. Alle Religionen, religiöse Erfahrungen und Gefühle, rituelle Handlungen, mythische Erzählungen, deren religiöse Deutungen sowie theologische Lehren werden von den verschiedenen Aspekten des Menschseins beeinflusst. Gleichzeitig beeinflussen und gestalten die Religionen aber auch die an ihnen teilnehmenden Menschen, ihre Gedanken und Gefühle, ihr Verhalten sowie ihre Gesellschaften und Kulturen.

### **10.7 Religionen sind Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit**

Religionen als kulturelle Zeichensysteme stellen einen Bereich der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit dar.<sup>154</sup> Sie werden durch verschiedene Formen der verbalen und rituellen Kommunikation zwischen verschiedenen Individuen einer Gesellschaft

---

<sup>153</sup> „Religion ist Unglaube.“ Kirchliche Dogmatik I/2, 1938.

<sup>154</sup> Peter L. Berger und Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, 1966.

hervorgebracht, am Leben erhalten und verändert. Dabei sind sie den Prinzipien der soziokulturellen Selektion unterworfen, das heißt sie müssen bestimmte gesellschaftliche Bedürfnisse wie die Sicherung von Ressourcen, Reproduktion, Steuerung, Organisation und Verteilung erfüllen sowie an die individuellen Verhaltensmöglichkeiten, Handlungstendenzen und Bedürfnisse angepasst sein, um überleben und prosperieren zu können. Die Menschen, die gemeinsam in einem bestimmten religiösen Zeichensystem kommunizieren und dadurch die entsprechende Religion oder kumulative hervorbringen, erhalten, umwandeln und rekonstruieren, können als eine Religionsgemeinschaft bezeichnet werden. Menschen können prinzipiell an einer einzigen, an mehreren oder auch an keiner religiösen Tradition teilhaben, mit ihren Zeichensystemen kommunizieren und somit den entsprechenden Religionsgemeinschaften angehören.

Religiöse Systeme bilden eine bestimmte Art von kulturellen Systemen und Interaktionsstrukturen neben anderen wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Medizin oder Alltag (*Common Sense*). Wie alle anderen menschlichen Interaktionsstrukturen sind auch Religionen durch die Verteilung von Macht in den Beziehungen zwischen den interagierenden Menschen geprägt. Diese Beziehungen und die Machtverhältnisse zwischen den an einem religiösen System teilnehmenden Menschen werden in Ritualen äußerlich inszeniert, in den damit verbundenen Erfahrungen subjektiv verinnerlicht und in der religiösen Kommunikation sprachlich ausgedrückt.

Religionen bilden ein eigenes gesellschaftlich-kulturelles Feld zwischenmenschlicher Interaktionen, das sich durch eine spezifische, eben religiöse Weise der Kommunikation zwischen Menschen, durch einen eigenen symbolischen Code sowie durch eine charakteristische Deutung dieser Interaktion von anderen Feldern abgrenzen lässt. In dem religiösen Feld findet die Interaktion über den Austausch von religiösem Kapital (wie Erfüllung oder Fülle, Erlösung, Heil, Orientierung oder Sinn) statt. Der Kommunikations-Code basiert auf Unterscheidungen wie „transzendent“ oder „immanent“ „heilig“ oder „profan“ sowie „göttlich“ oder „menschlich“. Die religiöse Deutung dieser Interaktionen basiert explizit oder implizit auf religiösen Vorstellungen oder theologischen Lehren des jeweiligen Systems.

Auch wenn sich Religionen dadurch in der Regel relativ deutlich von anderen kulturellen Systemen abgrenzen lassen, kann es zwischen den verschiedenen Bereichen der Kultur, den Feldern der gesellschaftlichen Interaktion durchaus Überschneidungen geben. So können Kunst, Wissenschaft oder Medizin einer Kultur deutlich von religiösen Vorstellungen geprägt sein. Die deutlichere Trennung der verschiedenen Teilsysteme führt zu einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Dies kann zur Verdrängung eines Teilsystems aus einem bestimmten Bereich von Gesellschaft und Kultur führen, etwa der Verdrängung der Religion aus der Politik, der Wissenschaft oder der Medizin. Der Bedeutungsverlust der Religion in diesen Bereichen wird als Säkularisierung bezeichnet. Auf der anderen Seite können sich verschiedene kulturelle System auch gegenseitig befruchten und ergänzen. Als Beispiele können religiöse Kunst und Musik genannt werden. Darüber hinaus ist damit zu rechnen, dass Menschen, die in all diesen kulturellen Systemen leben, die einzelnen Bereiche nicht immer klar trennen. Im Alltag kann es häufig zu einer Vermischung verschiedener Felder und zu einem Code-Switching zwischen den verschiedenen Kommunikationsformen kommen.

## **10.8 In Religionen transzendieren Menschen sich und die empirische Wirklichkeit.**

Der spezifische religiöse Code, der das religiöse Feld von anderen Feldern unterscheidet, ist die Unterscheidung von „transzendent“ und „immanent“ oder auch von „heilig“ und „profan“ sowie von „göttlich“ und „menschlich“. Diese Unterscheidung muss aber keineswegs als Gegensatz mit einer scharfen Grenzziehung zwischen einem profanen und einem sakralen Bereich, zwischen der Immanenz und der Transzendenz als voneinander getrennten Daseinsbereichen aufgefasst werden. Die Begriffe „transzendent“ und „immanent“ sind zwar zu unterscheiden, bilden aber keinen binären Code, in dem sie sich gegenseitig absolut ausschließen. Vielmehr ist das Transzendieren gerade keine Grenzziehung, sondern eine Grenzüberschreitung, die in und aus der immanenten Welt diese immanente Wirklichkeit überschreitet. Dieses Überschreiten geschieht in der kulturellen, zeichenhaften Kommunikation zwischen menschlichen Subjekten.

Das Besondere, das die Religionen von anderen kulturellen Systemen unterscheidet, ist also, dass Menschen in und durch die Religion die empirische Welt und ihr empirisches Selbst transzendieren. Religionen sind demnach einerseits von Menschen hervorgebracht und daher von den spezifisch menschlichen Voraussetzungen, Fähigkeiten und Einschränkungen beeinflusst. Sie unterliegen daher den Bedingungen, die mit den physischen, emotionalen, mentalen, sozialen und kulturellen Eigenschaften der Menschen gegeben sind. Andererseits besteht der spezifische Kern des Religiösen gerade darin, das eigene Ich, den empirischen Menschen mit seinen biologischen, psychischen und sozialen Begrenzungen zu überschreiten, zu transzendieren.

Außerdem sind Religionen einerseits selbst ein Teil der empirischen Wirklichkeit, der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Faktizität, der immanenten Realität. Als solche sind sie beobachtbar und mit den Mittel der Wissenschaft erforschbar. Andererseits transzendieren sie die empirische Wirklichkeit, indem sie in der religiösen Erfahrung, dem rituellen Handeln, dem mythischen Erzählen und im religiös-theologischen Denken in symbolischer Form über die bloße Faktizität hinausgehen. Durch das Transzendieren der Wirklichkeit werden die Kategorien des Heiligen, des Göttlichen, des Jenseitigen konstruiert, die den spezifischen Gegenstand der Religionen bilden. Religionen sind also der Bereich der immanenten kulturellen Wirklichkeit der Menschen, in dem sie diese immanente Wirklichkeit transzendieren. Die kommunikativen Formen dieses Transzendierens sind Symbole, metaphorische Sprache, Gleichnisse und zeichenhafte Handlungen, die auf die Gegenstände des Transzendierens verweisen.

Insofern Religionen, indem sie die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit transzendieren, über Bereich der Realität und der Faktizität hinausgehen, können sie mit gewissem Recht als Hirngespinnste, Projektionen, Illusionen oder Neurosen angesehen werden, wie dies seit Feuerbach und Freud weit verbreitet ist. Das heißt aber nicht, dass sie deshalb nutzlos oder wertlos sein müssen, möglicherweise können sie gerade durch das Überschreiten der faktischen Realität für die Menschen nützlich und wertvoll sein. Das Transzendieren kann Menschen, Gesellschaften und Kulturen einen Überlebensvorteil, Befriedigung, ein erfülltes Leben, Heil, Sinn oder Orientierung verschaffen.

Grundsätzlich sollten beim Transzendieren der faktischen Wirklichkeit zwei Arten unterschieden werden. Das Transzendieren kann entweder auf eine andere, jenseitig gedachte Wirklichkeit verweisen oder einer diesseitigen Wirklichkeit, einem immanenten Gegenstand

eine andere, transzendente Bedeutung geben. Beim ersten Typ handelt es sich im engeren Sinne um eine Projektion, man könnte diese Form des Transzendierens daher projektives Transzendieren nennen. Der zweite Typ ist dagegen eher als eine Sakralisierung der Wirklichkeit anzusehen, da die Wirklichkeit transzendiert wird, indem ihr eine nicht-faktische, religiöse Bedeutung zuerkannt wird.

Es gibt verschiedene Richtungen, in die Menschen die empirische Realität transzendieren können, und verschiedene Bereiche, die Gegenstand religiöser oder spiritueller Erfahrungen werden können: Gott oder eine Welt der Götter, die Welt der Toten, die Welt der Träume, die Welt der Fantasie und der Kreativität, die Welt der Gefühle und besonders die Liebe jenseits der messbaren psychosomatischen Erscheinungen.

In jedem Fall sind die Gegenstände der Religionen als solche gerade nicht empirisch, nicht real existent, nicht faktisch, nicht wissenschaftlich erfassbar. Selbst wenn es sich um einen realen, empirisch wahrnehmbaren Gegenstand handelt, ist nicht diese faktische Existenz das, was ihm zum Gott, zu etwas Heiligem macht, sondern gerade das Transzendieren des bloß Faktischen. Der Gegenstand der Religionen ist daher auch kein jenseitiges Realobjekt, auch dies wäre ja als real existierendes Objekt nicht wirklich transzendent, sondern in einer jenseitig gedachten Welt durchaus immanent. Ein Wesen, das als wirklich die Faktizität der Realität und die Existenz transzendierend geglaubt wird, Wesen kann als solches nicht faktisch existieren. Oder wie es Dietrich Bonhoeffer formuliert: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.“<sup>155</sup> Trotzdem hat das Transzendieren der faktischen Wirklichkeit natürlich einen Einfluss darauf, wie religiöse Menschen ihr Leben führen, wie sie empfinden und handeln. In diesem Sinne ist der Gegenstand des Glaubens durchaus wirksam und subjektiv für die Glaubenden wirklich. Er bildet letztlich die Grundlage für ihre Lebensführung, für ihr Verhalten, für die Entwicklung und Transformation ihrer selbst.

Das Transzendieren der faktischen Realität hat stets einen nicht-empirischen und irrationalen Charakter, da es prinzipiell über den Bereich des Wahrnehmbaren und rational Erfassbaren hinausgeht. Dieser Charakter des Transzendierens kann als Geheimnis (*mysterium*) gedeutet werden, das sowohl faszinierend (*mysterium fascinans*) als auch erschreckend (*mysterium tremendum*) ist.<sup>156</sup> Als entscheidendes Kriterium des Transzendierens wird hier angesehen, dass Menschen ihr Herz an eine Person, einen Gegenstand oder eine Vorstellung hängen, von etwas ergriffen sind und an etwas glauben, das ihnen heilig ist und das sie in ihrem Verhalten, Erleben und Handeln heiligen. Nur wenn Menschen ihr Herz an etwas oder jemanden hängen, findet wirkliches Transzendieren statt, nur dann ist es ihr Gott, nur dann handelt es sich wirklich um Religion.<sup>157</sup>

### **10.9 Religionen überleben, wenn sie an ihre Umwelt angepasst sind**

Religionen stehen als kulturelle Systeme in einem besonderen Verhältnis zu ihrer Umwelt. Einerseits sind sie gegenüber der Umwelt abgegrenzt, um als selbständige Systeme bestehen zu können, andererseits treten sie in vielfältige Wechselwirkungen mit ihrer Umwelt. Die Entstehung, die Entwicklung und das Gedeihen von Religionen sind von einer Vielzahl von Umweltfaktoren abhängig. Da Religionen als gesellschaftlich konstruierte kulturelle Systeme

---

<sup>155</sup> Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1951.

<sup>156</sup> Rudolf Otto: Das Heilige, 1917.

<sup>157</sup> Nach Martin Luther: „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“, Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

durch die kommunikative Interaktion zwischen Menschen hervorgebracht und am Leben erhalten werden, können sie nur so lange Bestand haben, wie Menschen in dem Code dieses Systems kommunizieren. Das Überleben und Gedeihen oder der Untergang einer Religion ist daher weitgehend an das Schicksal der mit ihre kommunizierenden, sie überliefernden und sie (re)konstruierenden Religionsgemeinschaft gebunden. Daher ist in der Praxis eine klare Trennung von Religionen als kulturellen Systemen und Religionsgemeinschaften als sozialen Systemen nur selten möglich und sinnvoll, auch wenn es sich prinzipiell um zwei zumindest theoretisch deutlich unterscheidbare Aspekte der religiösen Wirklichkeit handelt.

Religionen müssen also an die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen, die an ihnen Teil haben, sowie an die physische, soziale und kulturelle Umwelt, in der sie praktiziert werden, angepasst sein, um fortbestehen und gedeihen zu können. Als soziokulturelle Systeme sind Religionen bei der Anpassung im Gegensatz zu lebenden Organismen nicht auf Variationen durch zufällige Mutationen angewiesen, sondern die religiösen Menschen können gezielt neue religiöse Verhaltensweisen, Praktiken und Vorstellungen schaffen, sich andere ökologische Nischen suchen oder neue Nischen schaffen, um sich an veränderte Umweltbedingungen anzupassen.

Die Entstehung, das Überleben und Gedeihen einer Religion ist von einer Vielzahl von Umweltfaktoren abhängig. Dabei lassen sich zunächst einmal areligiöse von religiösen Umweltfaktoren unterscheiden. Zu den areligiösen Umweltfaktoren gehören die natürlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen, unter denen eine Religion lebt. Man könnte die Gesamtheit dieser areligiösen Umweltfaktoren als Religiotope bezeichnen. Die rituelle Verehrung eines Berggottes dürfte in einer Region mit Bergen deutlich erfolgreicher sein können als in einer Gegend, in der es keine Berge gibt. Das Dogma, dass Gott König der Welt sei, dürfte in einer Gesellschaft, in der es Herrscher und Hierarchien gibt oder zumindest in der noch erinnerten Vergangenheit gab, leichter überzeugen als in einer völlig egalitären Gesellschaft. Die Vorstellung, dass eine Sonnengottheit in einem Pferdewagen über den Himmel fährt, kann wohl nur in Kulturen entstehen, die solche Pferdewagen kennen.

Zu den religiösen Umweltfaktoren gehört auch die Gesamtheit der religiösen Systeme, die in dem jeweiligen Religiotope vorkommen. Man könnte die Gesamtheit der religiösen Umweltfaktoren als Religiozönose bezeichnen. Die verschiedenen religiösen Systeme können dabei beispielsweise symbiotisch, parasitär oder in eine Jäger-Beute-Beziehung zusammenleben. Das Zusammenleben mehrerer Religionen (Daoismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Volksreligionen) in Ostasien scheint häufig einen symbiotischen Charakter zu haben. Die Ausbreitung des Urchristentums innerhalb der jüdischen Gemeinden kann wohl zumindest teilweise als parasitär eingestuft werden. Die Missionierung der großen Weltreligionen hatte und hat gegenüber den Religionen der von der Mission betroffenen Völker in der Regel den Charakter einer Jäger-Beute-Beziehung. Auch das Verhältnis von Religionen zu antireligiösen Bewegungen und kulturellen Systemen, die eine Alternative zu Religionen darstellen, kann im Rahmen der Religiozönose betrachtet werden.

Die Anpassung an diese Umweltfaktoren fördert Überleben und Gedeihen der Religionen, sie kann aber auch das Überleben der religiösen Menschen, ihrer Gesellschaften und Kulturen fördern, wenn die Religionen selbst ein Teil der Anpassung (Adaptation) der Menschen, Gesellschaften und Kulturen an ihre Umwelt sind.

## **10.10 Religionen sind im Verlauf der kulturellen Evolution der Menschen entstanden**

Da es sich bei Religionen um kulturelle Schöpfungen des Menschen handelt, bilden die Entstehung und die Entwicklung von Religionen einen Teil der kulturellen Evolution. Weil das Transzendieren der vorfindlichen, sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit nicht ohne die Fähigkeit zu symbolischem Denken und symbolischer Kommunikation möglich ist, dürften die Anfänge der Evolution von Religionen etwa gleichzeitig mit der Entwicklung dieser Fähigkeiten in der Phylogenese des Menschen liegen. Das universale Vorkommen von Religionen lässt vermuten, dass die Evolution der Religion von Anfang an ein Teil der kulturellen Evolution des Menschen gewesen ist.

Die biologischen, das heißt vor allem neurologischen, Voraussetzungen für symbolisches Denken und komplexere Kommunikation über strukturierte Zeichensysteme dürften mit der Entstehung des Homo sapiens gegeben sein. Erste Anfänge von Religionen oder wenigstens von einzelnen Elementen, die später Bestandteile von Religionen werden sollten, könnte es in dieser Zeit gegeben haben. Materielle Hinterlassenschaften, die eindeutig auf frühe Formen von Religiosität hindeuten, gibt es allerdings erst im Jungpaläolithikum. Da mögliche frühere Formen der Religiosität wie ein ritueller Tanz ums Feuer, Erzählungen mit mythischen Elementen oder Vorstellungen von einer transzendenten Welt aber archäologisch nicht nachweisbar wären, kann aus dem Fehlen von Funden nicht mit Sicherheit auf das Nichtvorhandensein solcher religiösen Elemente geschlossen werden.

Wann auch immer die ersten religiösen oder präreligiösen Phänomene und die ersten komplexeren religiösen Systeme entstanden sind, früher oder später sind sie ein bedeutender Bestandteil der meisten oder gar aller menschlichen Kulturen geworden. Wenn Menschen, die religiöse Vorstellungen haben, religiöse Rituale ausführen und religiöse Mythen hören und erzählen, in der Menschheitsgeschichte über viele Zeiten hinweg und in vielen Regionen der Welt überlebt haben, spricht dies dafür, dass Religionen entweder einen Selektionsvorteil für Menschen darstellen (Adaptation) oder auf Eigenschaften und Fähigkeiten basieren, die in einer anderen, früheren Funktion einen solchen Vorteil boten (Exaptation). Dieser Selektionsvorteil der Religionen oder der Fähigkeiten und Eigenschaften, die sich in der Hervorbringung von Religionen zeigen, kann auf der Ebene der einzelnen Menschen (individuelle Selektion), der religiösen Gemeinschaften (Gruppenselektion) oder der religiös geprägten Kulturen (kulturelle Selektion) bestanden haben und bestehen.

Die Entstehung und Entwicklung der Religionen können aber nicht nur als ein Aspekt der Evolution der Menschen, Populationen oder Gesellschaften und Kulturen betrachtet werden. Im Rahmen der kulturellen Evolution unterliegen die menschlichen Religionen selbst einem evolutiven Prozess. Die Religionen, die sich in einer bestimmten Umgebung (Religiotop) durchgesetzt haben, müssen einen Selektionsvorteil gegenüber den Religionen, die sich nicht durchgesetzt haben, gehabt haben. Das heißt sie müssen besser an ihre jeweilige physische, soziale und kulturelle Umwelt angepasst gewesen sein.

Bei der Betrachtung der Evolution von Religionen ist grundsätzlich zu beachten, dass die Prozesse der kulturellen Evolution denen der natürlich-biologischen Evolution zwar in vielerlei Hinsicht ähnlich sind, aber auch einige bedeutende Unterschiede aufweisen, da die Weitergabe kultureller Erscheinungen nicht über genetisch bestimmte Vererbung, sondern durch kommunikative Übermittlung oder Tradition erfolgt. Daher können erstens in kulturellen Traditionen im Gegensatz zur genetischen Vererbung auch neu erworbene Merkmale,

Kenntnisse und Fähigkeiten an die nächste Generation weitergegeben werden. Zweitens besteht ein komplexeres Abhängigkeitsverhältnis als bei der Vererbung: Menschen und Menschengruppen können kulturelle Merkmale und Fähigkeiten nicht nur von einer kleinen Zahl von direkten Vorfahren ererben, sondern von vielen anderen Menschen erlernen. Drittens gibt es neben der vertikalen Vererbung von einer Generation an die nächste auch einen umfangreichen horizontalen Austausch zwischen Angehörigen derselben Generation sowohl innerhalb als auch zwischen kulturellen Gruppen oder Ethnien. Viertens verfügen Menschen innerhalb gewisser psychologischer Grenzen über die Möglichkeit, sich bewusst für oder gegen Elemente der kulturellen Tradition zu entscheiden, gezielt Veränderungen an ihnen vorzunehmen oder durch bewusste Planung völlig neue Ideen und Handlungsweisen hervorzubringen. Dies führt dazu, dass Wandel und Anpassung in der kulturellen Evolution und damit auch in der Evolution der Religionen grundsätzlich sehr viel schneller geschehen können als in der biologischen Evolution.

### **10.11 Religionen entstehen und entwickeln sich in einer komplexen Abhängigkeit voneinander**

Alle heute lebendigen religiösen Traditionen sind irgendwann einmal entstanden und haben sich seitdem ständig weiterentwickelt. Allerdings geschieht diese Entwicklung der Religionen und der sie hervorbringenden und überliefernden Gemeinschaften in der Regel nicht unabhängig voneinander, sodass es sich um einen linearen Prozess handeln würde. Die Entstehung neuer Religionen und Religionsgemeinschaften geschieht auch nicht nur durch einfache Formen der Aufspaltung von Traditionen oder Gemeinschaften in mehrere Unterlinien, sodass ein einfacher Stammbaum der Religionen gezeichnet werden könnte.

Es kommt vielmehr ständig zu interreligiösen Begegnungen, zu Kommunikation und Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen und Gemeinschaften. Diese Begegnungen können eher feindlich und destruktiv oder auch freundlich und kooperativ sein. In jedem Fall verändern sich die religiösen Systeme durch die Begegnung mit anderen Traditionen, lernen von ihnen, übernehmen Elemente aus diesen Traditionen oder grenzen sich besonders scharf von ihnen ab. Die Entwicklung benachbarter religiöser Systeme geschieht also in einer komplexen Abhängigkeit, die den Austausch über horizontale Kommunikation, eine gegenseitige Förderung durch Kooperation, aber auch den Konflikt und die gegenseitige Bekämpfung umfassen kann.

Das Ausmaß und die Komplexität des Austauschs haben in den letzten Jahrzehnten im Rahmen der Globalisierung deutlich zugenommen. Die zunehmende Pluralität der Religionen in vielen Regionen führt zur Entstehung eines pluralen religiösen Feldes, in dem ein intensiver interreligiöser und religiös-säkularer Diskurs mit verschiedenen religiösen und säkularen Codes stattfindet.

### **10.12 Die Zukunft der Religionen aus Sicht der kulturellen Evolution**

Der Prozess der Entwicklung von Religionen und Religionsgemeinschaften in einer komplexen gegenseitigen Anhängigkeit voneinander innerhalb einer sich wandelnden natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt ist nicht abgeschlossen und wird sich auch in Zukunft fortsetzen.

In der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts war die sogenannte Säkularisierungstheorie weit verbreitet, nach der die funktionelle Differenzierung und Pluralisierung in der Moderne

notwendigerweise zu einem Bedeutungsverlust der Religionen führen müsse. Die einzelnen Aspekte dieser Theorie haben sich in verschiedenen Regionen der Welt in unterschiedlichem Ausmaß bestätigt oder auch nicht bestätigt. In den letzten Jahrzehnten ist vermehrt auch die Gegenthese einer Wiederkehr der Religionen geäußert worden. Viele Anhänger funktionaler Religionstheorien vertreten dagegen die Ansicht, dass sich zwar die äußere Gestalt und Sozialform der Religionen ändern könne, diese aber nicht grundsätzlich an Bedeutung verlieren könnten, da sie eine für die einzelnen Menschen oder für die Gesellschaft unverzichtbare Funktion erfüllten.

Wenn wir Religionen als kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen bestimmen, die im Laufe der kulturellen Evolution entstanden sind, dann folgt, dass sie sich notwendigerweise auch weiterhin nach den Prinzipien der kulturellen Evolution entwickeln werden. Damit ist eine deterministische Säkularisierungstheorie, die den Bedeutungsverlust der Religionen in der Moderne für notwendig hält, nicht vereinbar. Vielmehr dürften die Religionen, die an ihre natürliche, soziale und kulturelle Umwelt gut angepasst sind, überleben, diejenigen, die dies nicht sind, dagegen aussterben. Im Bereich der kulturellen Evolution ist allerdings im Gegensatz zur biologischen Evolution eine bewusst herbeigeführte, gezielte und sehr viel schnellere Anpassung möglich. Auch Religionen, die zurzeit sehr schlecht an ihre Umwelt angepasst zu sein scheinen, können daher überleben, wenn sie sich hinreichend schnell wandeln, um besser angepasst zu sein. In jedem Falle sollte der Konkurrenzkampf zwischen den Religionen und den nicht-religiösen kulturellen Zeichensysteme, die mit ihnen konkurrieren, dazu führen, dass diejenigen von ihnen überleben, die sich unter dem jeweils herrschenden Selektionsdruck so weiterentwickeln, dass sie an ihre Umwelt hinreichend angepasst sind.

## **11 Konsequenzen für die Religionswissenschaft, plurale Theologie der Religionen, plurale Religionspädagogik und interreligiösen Dialog**

Im folgenden Abschnitt werden abschließend einige Konsequenzen aufgezeigt, die aus der vorliegenden Religionstheorie für die Religionswissenschaft (11.1), für Theologien und religionskritische Ideologien (11.2), für die Religionspädagogik (11.3) und für den interreligiösen Dialog (11.4) gezogen werden können.

### **11.1 Konsequenzen für die Religionswissenschaft**

Gegenstand der Religionswissenschaft sind Religionen als kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen, die von Menschen gestaltend hervorgebracht worden sind, einen Bereich der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit bilden, von Umweltfaktoren geprägt und an die natürliche, soziale und kulturelle Umwelt angepasst sind, die den Menschen als begrenztes Individuum und die empirische erfahrbare, faktische Umwelt religiös transzendieren, die in der kulturellen Evolution und in komplexen Abhängigkeiten voneinander entstanden sind und sich entwickelt haben. Wenn Religionen hier als kulturelle Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen definiert werden, durch die Menschen sich selbst und die sinnlich wahrnehmbare Welt der faktischen Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, dann folgt daraus für die Religionswissenschaft, dass ihr Gegenstand grundsätzlich jedes menschliche Verhalten, Erleben und Handeln sein kann, durch welches Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen und so sich und die Welt



transzendieren. Damit ist der Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft formal bestimmt und sehr weit gefasst, die Religionswissenschaft kann viele Phänomene untersuchen, die von ihren Inhalten her nicht unbedingt als religiös angesehen werden.

Diese weite Fassung des Gegenstandsbereiches hat den Vorteil, dass Erscheinungen, die sich von den klassischen Religionen inhaltlich vielleicht unterscheiden, aber ihnen strukturell ähnlich sind, in den Blick genommen werden können. So können Menschen ihr Herz an Erscheinungen der Alltagswelt und der Popkultur, Kunst, Musik, soziale oder politische Bewegungen hängen und auf diese Weise die faktische Wirklichkeit in all diesen Bereichen transzendieren, sodass diese Phänomene dann für sie eine gewissermaßen religiöse Bedeutung bekommen. Unter diesem Gesichtspunkt können sie dann auch zum Gegenstand der Religionswissenschaft werden, da sie gemäß einem solchen weiten, formalen Religionsbegriff religiös sind. Einige formale Besonderheiten der Religion können unter Umständen deutlicher zu Tage treten, wenn man Erscheinungen in klassischen Religionen im engeren Sinne (explizite, sichtbare Religion) mit solchen aus anderen Bereichen (implizite, unsichtbare Religion) vergleicht. Was es für Menschen bedeutet, an eine oder mehrere Gottheiten zu glauben, ihnen zu vertrauen und von ihnen ergriffen zu sein, Rituale für sie auszuführen, zu ihnen zu beten, Geschichten (Mythen) von ihnen zu erzählen, kann durch den Vergleich mit entsprechenden Erscheinungen in der Alltagswelt und der populären Kultur erhellt und verdeutlicht werden. Allerdings kann es dennoch durchaus sinnvoll sein, wenn in der Religionswissenschaft die im traditionellen, engeren Sinne religiöse Phänomene im Zentrum der Forschung stehen. Die Religionswissenschaft hebt sich als Spezialdisziplin deutlicher von anderen Wissenschaften ab, wenn sie in erster Linie die religiösen Phänomene im engeren Sinne erforscht, darstellt, erklärt und deutet.

Auf der anderen Seite sind nach der hier zugrunde gelegten Definition nicht einfach alle Themen und Erscheinungen, die traditionell dem Bereich der Religion zugerechnet werden, wirklich religiös und damit ein Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft. Wenn Gottheiten als Motive in Kunst, Literatur oder Film auftauchen, aber keine Menschen ihr Herz an sie hängen, sie heiligen und durch sie die immanente Welt transzendieren, ist dies formal betrachtet keine Religion. Das gleiche gilt für entsprechend für Rituale, Mythen, heilige Texte oder religiös geprägte Weltbilder. Diese sind nicht an und für sich religiös, sondern nur, wenn Menschen durch sie sich selbst und die empirische Wirklichkeit transzendieren, indem sie ihr Herz an sie hängen und sie heiligen.

Die eigentliche religionswissenschaftliche Arbeit umfasst zunächst einmal die Beobachtung und dichte Beschreibung (Geertz) der expliziten und impliziten religiösen Phänomene wie Erfahrungen, Rituale, Mythen und Lehren. Der zweite Schritt ist die Analyse und Erklärung dieser Erscheinungen in Hinsicht auf ihre religionsinternen Strukturen sowie ihre externen Beziehungen zu anthropologischen, psychischen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen und Umweltfaktoren. Schließlich müssen sie in einem hermeneutischen Ansatz des Verstehens daraufhin befragt werden, inwiefern Menschen sich und die faktische Realität durch sie transzendieren und ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist. Auch wenn in der religionswissenschaftlichen Forschung vielfache Ansatzweisen und Aspekte möglich sind, sollte zumindest im Hintergrund immer im Blick bleiben, dass Menschen die immanente Wirklichkeit transzendieren, indem sie ihr Herz an etwas oder jemanden hängen.

## 11.2 Konsequenzen für Theologien und religionskritische Ideologien

Im Gegensatz zur Religionswissenschaft, die Religionen als kulturelle Phänomene von einer Außenposition aus und ohne Wertung beschreibt, versteht, deutet und erklärt, werden theologische Ansätze grundsätzlich von einem religiösen Standpunkt aus formuliert, das heißt, sie erklären, deuten und begründen Religionen von innen in Hinsicht auf das, woran die religiösen Menschen glauben, woran sie ihr Herz hängen, worauf sie vertrauen. Der jeweilige religiöse Ausgangspunkt verschiedener Theologien kann dabei allerdings sehr unterschiedlich sein. Wenn eine bestimmte theologische Position eingenommen und vertreten wird, beinhaltet dies immer auch eine wertende Stellungnahme. In jedem Falle wird die eigene theologische Position allein dadurch, dass sie vertreten wird, mit einer positiven Wertung belegt, in der Regel werden dadurch ihr widerstreitende Positionen zumindest indirekt negativ bewertet. Auch religionskritische Ideologien betrachten und bewerten Religionen von einem eigenen, in diesem Falle von einem nicht-religiösen und häufig dezidiert anti-religiösen Standpunkt aus. In Hinsicht auf ihre wertende Position stimmen Theologien und Religionskritiken also miteinander überein und heben sich dadurch von einer nicht wertenden Religionswissenschaft ab. In jedem Falle werden weltanschauliche Positionen vertreten, im Falle der Theologien sind es religiöse Positionen, in den Religionskritiken anti-religiöse Positionen. Vermutlich hängen auch viele religionskritische Menschen ihr Herz an ihre nicht-religiösen oder anti-religiösen Lehren, Weltansichten oder Ideologien, sodass diese rein funktional betrachtet selbst als religiös oder zumindest religionsähnlich erscheinen können. Von den Menschen, die diese religionskritischen Lehren vertreten, werden sie allerdings nicht als religiös gedeutet, sodass sie aus Respekt auf die emische Perspektive nicht als „religiöse“ Lehren bezeichnet werden sollten, sondern als Lehren, die religiösen in Hinsicht auf ihre bewertende Betrachtung von Religionen strukturell und funktional ähnlich, inhaltlich aber entgegengesetzt sind.

Wenn Religionen dadurch gekennzeichnet sind, dass Menschen die faktische Realität transzendieren, dass sie ihr Herz an etwas hängen, das ihnen heilig ist und das sie durch ihr Verhalten, Erleben und Handeln heiligen, dann kann es für religiöse und religionskritische Lehren kein objektives oder uneingeschränkt, intersubjektiv überprüfbar anwendbares Wahrheitskriterium geben. Verschiedene Menschen können in vielfältigen Situationen ihr Herz an ganz unterschiedliche Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen. Unter dieser Voraussetzung ergibt es in einer pluralen Wirklichkeit mit einer Vielfalt von verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Weltanschauungen und Lebensweisen wenig Sinn, dogmatisch den Standpunkt der eigenen Religion, der eigenen Religionslosigkeit oder Religionsfeindlichkeit als einzig wahre Position zu vertreten. Das Konzept einer allgemeinen Wahrheit ist letztlich auf die religiöse, nichtreligiöse oder antireligiöse Weltanschauung und Lebensweise nicht sinnvoll anwendbar. Vielmehr gehört es zu der menschlichen Fähigkeit, sich selbst und die faktische Realität zu transzendieren, dass dieses Transzendieren auf vielerlei Weisen geschehen kann, dass Menschen ihr Herz an unterschiedliche Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen können, dass ihnen ganz verschiedene Gegenstände heilig sein können und dass sie eine religiöse Haltung und Einstellung zur Wirklichkeit auch grundsätzlich ablehnen können. Theologen und Religionskritiker sollten daher offen für die Vielfalt sowohl religiöser als auch nichtreligiöser Weltanschauungen und Lebensweisen sowie für ihre jeweilige Sicht auf das, woran ihre Anhänger ihr Herz hängen und was ihnen heilig oder besonders wichtig ist, sein.

Im Rahmen dieser Vielfalt religiöser, nicht-religiöser und antireligiöser Weltanschauungen und Lebensweisen ist es dann durchaus möglich und sinnvoll, die eigene Position dezidiert zu vertreten und zu begründen. Allerdings sollte dies so geschehen, dass einzelne Menschen behaupten, dass ihre eigene religiöse oder nichtreligiöse Weltanschauung objektiv wahr sei und daher ihre eigene Art und Weise, sich zu verhalten, zu erleben und zu handeln, für alle Menschen die einzig richtige Lebensweise sei. Vielmehr können einzelne Menschen jeweils für sich selbst sachlich begründen, warum sie in ihrer konkreten Lebenssituation subjektiv die eigene Position in besonderem Maße als erfüllend, heilbringend, sinnvoll und Orientierung gebend erfahren. Theologische oder religionskritische Lehren können sich dabei entweder bewusst nur aus einer einzigen religiösen oder nichtreligiösen Tradition speisen oder einen pluralen Ansatz vertreten, der die Vielfalt der Positionen nicht nur als faktisch gegeben akzeptiert, sondern versucht, diese Pluralität positiv als Bereicherung zu erfahren und in die eigene Lehre aufzunehmen.

### **11.3 Konsequenzen für die Religionspädagogik**

In einer von vielfältigen religiösen und säkularen Traditionen geprägten Gesellschaft muss es das Ziel der Religionspädagogik sein, Menschen kompetent für das Leben in einer solchen pluralen Welt und zu machen. Sie sollen Kompetenzen zur Führung und Gestaltung ihres Lebens mit Bezug auf das, woran ihr Herz hängt und was ihnen heilig ist, zur Erfahrung von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in Freiheit und Solidarität, Individualität, Selbständigkeit und Sozialität erwerben. Sie sollen ihre eigene, individuelle Religiosität oder Areligiosität leben und sowohl mit ihren nichtrationalen Emotionen und Affekten als auch mit einem theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunft sowie mit den Werten der Demokratie in Übereinstimmung bringen können. Dazu soll gefördert werden, dass sie sich auf religiöses Verhalten, Erfahren und Handeln sowie auf die Rede von Gott und Transzendenz, aber auch auf die Kritik an Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften einlassen. Außerdem sollen sie im Umgang mit anderen religiösen und nichtreligiösen Positionen Offenheit, Toleranz, Dialogbereitschaft erlernen und praktizieren.

Das charakteristische Merkmal religiösen Lebens besteht nach dieser Religionstheorie darin, dass Menschen in ihrem Verhalten, Erleben und Handeln sich selbst und die faktische Wirklichkeit transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, und dass sie ihr Leben dadurch transformieren. Im Religionsunterricht sollen die Kompetenzen gefördert werden, ein so bestimmtes religiöses Verhalten, Erleben und Handeln im Alltag und in verschiedenen kulturellen Kontexten wahrzunehmen, Phänomenen in Hinsicht auf ihre religiöse Bedeutsamkeit zu deuten, ihre positiven oder negativen Auswirkungen auf das Leben von Menschen von einem subjektiven Standpunkt aus zu beurteilen, über die eigenen Wahrnehmungen, Deutungen und Urteile einen konstruktiven Dialog mit anderen zu führen sowie die eigenen Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen kreativ zu gestalten und auszudrücken.

Die Wahrnehmung religiöser Wirklichkeit geschieht in der Begegnung zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und den objektiven Phänomenen in einem konkreten soziokulturellen Kontext. Die Deutung dieser Erscheinungen als religiöse Wirklichkeit ist immer die Deutung eines bestimmten Subjekts in einer spezifischen Situation. Ihre Beurteilung geschieht vom Standpunkt des jeweiligen Subjekts aus und ist ebenfalls kontextbezogen und

situationsabhängig. Der Dialog über religiöse Wirklichkeiten vollzieht sich zwischen verschiedenen kulturell geprägten und positionierten Subjekten. Die Gestaltung von religiösen oder sich auf Religionen beziehenden Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen erfolgt immer aus der Perspektive eines bestimmten Subjekts heraus. Der Religionsunterricht muss sich daher einerseits an den lernenden Subjekten und der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit, in der sie leben, orientieren, andererseits aber auch an den religiösen Traditionen in ihrer Vielfalt sowie an den Wissenschaften, die Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften unter verschiedenen Aspekten erforschen, und ihren Erkenntnissen über Religionen.

#### **11.4 Konsequenzen für interreligiöse Dialoge**

Ein interreligiöser Dialog ist niemals ein Dialog zwischen Religionen als solchen, sondern stets der Dialog zwischen einzelnen Menschen, die an unterschiedlichen religiösen Traditionen teilhaben. Er stellt eine spezifische Form der Interaktion zwischen Menschen mit verschiedenen religiösen Hintergründen dar. Auch Dialoge zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen ähneln strukturell interreligiösen Dialogen. Der Unterschied besteht darin, dass einige Gesprächsteilnehmer an keiner religiösen Tradition teilhaben, sondern allen religiösen Traditionen distanziert oder kritisch gegenüberstehen und eine nichtreligiöse Lebensweise und eine religionskritische Weltanschauung repräsentieren.

Der interreligiöse Dialog ist durch den in der Regel verbalen Austausch über das Thema „Religion“ gekennzeichnet. Es geht also um das, wodurch die am Dialog teilnehmenden Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, woran sie ihr Herz hängen, was ihnen heilig und was sie heiligen, wodurch sie ihr Leben transformieren. Der Gegenstand des interreligiösen Dialogs ist also nichts objektiv Gegebenes, sondern besteht gerade in dem subjektiven Verhalten, Erleben und Handeln der am Dialog teilnehmenden Menschen, durch das sie jeweils sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Dies ist jeweils von der subjektiven Perspektive, der konkreten, aktuellen Lebenssituation sowie dem sozialen und kulturellen Hintergrund der am Dialog beteiligten Personen abhängig und kann daher individuell sehr unterschiedlich sein.

Wenn Religionen bestimmte kulturelle, von Menschen hervorgebrachte Arten und Weisen sind, auf denen Menschen sich und die empirisch wahrnehmbare, faktische Wirklichkeit transzendieren, und es kein objektiv und faktisch existierendes Transzendentes gibt, kann es nicht das Ziel eines interreligiösen Dialogs sein, eine objektive Wahrheit über diesen Gegenstand zu suchen. Es können zwar Übereinstimmungen zwischen den Gottes- und Heilsvorstellungen sowie den Formen des Transzendierens in verschiedenen religiösen Traditionen festgestellt werden, doch können dies nur Übereinstimmungen zwischen verschiedenen subjektiven Erfahrungen, Einstellungen, Vorstellungen und Handlungen sein, nicht aber die Übereinstimmung mit einem objektiven Gegenstand, da der Gegenstand des Transzendierens gerade nichts Objektives ist. Die Verwendung des Wahrheitsbegriffs oder eines vermeintlichen Wahrheitskriteriums ist daher in einem interreligiösen Dialog unangebracht. Für einen fruchtbaren Dialog ist es allerdings eine notwendige Voraussetzung, dass alle Teilnehmer möglichst wahrhaftig von dem Reden, an dem ihr Herz hängt. Dies ist aber immer eine subjektive Wahrhaftigkeit, keine objektive Wahrheit.

Da der Gegenstand des religiösen Verhaltens, Erlebens und Handelns kein faktisch existierendes Objekt ist, kann es auch kein objektives, unabhängig von der subjektiven

Einstellung gültiges Kriterium zu seiner Bewertung geben. Daraus folgt, dass in einem interreligiösen Dialog jeder Teilnehmer seinen eigenen Standpunkt zwar mit voller subjektiver Überzeugung vertreten sollte, aber die Positionen der anderen Teilnehmer weder vom eigenen Standpunkt aus bewerten sollte noch nach einem vermeintlich objektiven Kriterium beurteilen kann. Daraus folgt, dass für einen fruchtbaren Dialog nicht nur die Wahrheitsfrage gänzlich ausgeklammert werden muss, sondern auch die Wertfrage als nur subjektiv beantwortbar betrachtet werden sollte. Für Menschen mit verschiedenen ethnischen, biographischen und kulturellen Hintergründen können ganz unterschiedliche Formen des Glaubens lebensförderlich, heilsam und sinnstiftend sein.

Ziel des interreligiösen Dialogs sollte also nicht die Suche nach der Wahrheit oder nach Übereinstimmung und auch keine wertende Beurteilung sein, sondern das Bemühen um ein gegenseitiges Verständnis. Dafür ist es nützlich mit größtmöglicher Offenheit die eigenen Überzeugungen darzustellen und zu erklären, warum das eigene Herz an ihnen hängt, sowie sich zu bemühen, dem Glauben der anderen Teilnehmer am Dialog mit derselben Offenheit zu begegnen. Das gegenseitige Verständnis oder auch nur gemeinsame Bemühen um ein solches Verstehen kann darüber hinaus auch dazu beitragen, dass im Zusammenleben im Alltag eine positive, kooperative Form der Interaktion gestärkt und Konflikte vermieden werden.