

Theorie der Religionen

Auszug aus:

Plurale Theologie der Religionen

Kapitel 1: Religionstheoretische Grundlagen

von Johannes Vagt

Veröffentlicht am 08.02.2020

www.johannesvagt.de/theolrel1.pdf

1 Religionstheoretische Grundlagen

In diesem ersten Kapitel werden die theoretischen Grundlagen dargestellt und erläutert, auf denen der vorliegende Ansatz einer pluralen Theologie der Religionen basiert. Da es eine Vielzahl von verschiedenen Definitionen und Verwendungen des Begriffs „Religion“ sowie viele unterschiedliche theoretische, wissenschaftliche und theologische Zugänge zum Thema „Religion“ gibt, wird zunächst erklärt, in welchem Sinne der Begriff „Religion“ beziehungsweise „Religionen“ in dieser Theologie der Religionen verwendet wird. Im Zentrum des Kapitels wird daher eine eigene Definition des Begriffs „Religion“ entwickelt, die den Kern der hier vorgestellten Religionstheorie bildet. Durch die Erläuterung der einzelnen Elemente der Definition wird im Anschluss die Religionstheorie weiter entfaltet. Da diese Theorie in Auseinandersetzung sowohl mit religiösen Phänomenen und Begriffen als auch mit anderen Theorien über Religionen aus der Religionswissenschaft und weiteren Wissenschaften, die sich mit Religionen beschäftigen, entstanden ist, werden diese zuvor kurz thematisiert.

Im ersten Abschnitt werden sprachliche und sachliche Annäherungen an einige zentrale Begriffe und Erscheinungen aus dem Bereich Religion vorgenommen (1.1). Es folgt eine knappe Darstellung verschiedener Theorien über Religion sowohl aus der Perspektive anderer wissenschaftlicher Disziplinen wie Anthropologie, Soziologie, Theorie der rationalen Entscheidung, Psychologie, Neurowissenschaft, interdisziplinäre Wissenschaft der Kognition und der Affekte, Evolutionstheorie, Ökologie und Genetik als auch aus Sicht der Religionswissenschaft im engeren Sinne (1.2).

Im Anschluss an diese einleitenden Abschnitte wird in Auseinandersetzung mit anderen Definitionen die eigene Definition von „Religionen“ formuliert, die als Arbeitsdefinition die Grundlage für die vorliegende Theologie der Religionen bildet (1.3). In den folgenden Abschnitten (1.4-1.9) werden dann jeweils einzelne Aspekte dieser Definition erläutert und somit ein theoretisches Modell der Religionen entworfen, die der Darstellung der pluralen Theologie der Religionen in den übrigen Kapiteln zugrunde liegt. Im Anschluss daran werden die zentralen Gedanken dieser Religionstheorie in einigen kurzen Grundsätzen zusammengefasst (1.10).

Schließlich werden kurz die Konsequenzen dargestellt, die sich aus dieser Theorie der Religionen für die wissenschaftliche Erforschung der Religionen (1.11.), für das Konzept und die Ausrichtung dieser pluralen Theologie der Religionen in Abgrenzung zu einigen anderen möglichen Konzepten der Theologie (1.12), für eine plurale und dialogische Religionspädagogik (1.13) und für einen interreligiösen Dialog (1.14) ergeben.

1.1 Annäherungen an zentrale Begriffe und Phänomene der Religionen

Als Hinführung auf die Definition und die theoretische Erörterung des Themas werden zunächst eine sprachliche Annäherung an den Begriff „Religion“ und seine Entsprechungen in einigen religiösen Traditionen, an weitere, für die Theorie und die Theologie der Religionen zentrale Begriffe wie „Glaube“, „Gott“, „das Heilige“, „Transzendenz“ und „Theologie“ sowie eine sachliche Annäherung an einige Phänomene, die im Allgemeinen als religiös angesehen werden, vorgenommen.

1.1.1 Annäherungen an die Begriffe: Religion, Glaube, Gott, das Heilige, Transzendenz und Theologie

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“¹ sowie die „richtige Durchführung von Kulthandlungen für die Götter“ (*cultus deorum*)². 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 möglich. 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 bezeichnet.

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.³ 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 *dhṛ* „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 *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 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.⁴ 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

¹ Stichwort Religion in: Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 24. Auflage, Berlin 2002.

² Cicero, *De natura deorum* II, 28.

³ *Encyclopedia of Islam* II, 301-304.

⁴ 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.

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 substantielle 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. Substantielle 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. Substantielle 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 substantiellen Definitionen gar keine Religion wäre. Substantielle 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 substantielle 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 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. 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 (Šahāda) 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.

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“ ableitet⁵. 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“ zurück⁶. 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.“⁷ Dabei stellt Martin Luther die enge Verbindung zwischen dem Glauben und seinem Gegenstand (Gott) heraus: „Denn die zwei gehören zu Haufe: Glauben und Gott.“⁸ Während die Verwendung des Gottesbegriffs auf theistische Religionen beschränkt ist, lässt sich die Bestimmung des Glaubens als einen persönlichen Akt, in dem man 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.

Während der Begriff Glaube die für viele Religionen charakteristische Einstellung des Menschen kennzeichnet, werden als Gegenstand der Religion, als das Gegenüber des glaubenden Menschen häufig „Gott“, „Götter“, „das Heilige“, „übernatürliche Wesen“ oder ähnliches genannt. 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“

5 <https://www.duden.de/rechtschreibung/glaube>, abgerufen 23.02.2019.

⁶ Michiel De Vann, *Credo*, in: *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, 2008, 141-142.

⁷ Martin Luther: *Der große Katechismus* (ursprünglich: *Deutsch Catechismus*), 1529.

⁸ Martin Luther: *Der große Katechismus* (ursprünglich: *Deutsch Catechismus*), 1529.

oder „Göttern und Göttinnen“ als dem zentralen Gegenüber der Menschen in der Religion zustimmen würden, trifft dies für eine 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 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 (*sterium 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*).⁹ 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“, 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

⁹ 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.

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 Vorzug, 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.

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. Sie beinhaltet die kritische Auseinandersetzung 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.

1.1.2 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 Erscheinungen 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 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 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 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 Himmelrichtungen 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.

1.2 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 einen agnostischen Standpunkt zu den theologischen Inhalten der erforschten Religionen einnimmt, unterschieden werden.

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 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 nur 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 Erforschung religiöser Phänomene sinnvoll, sodass „Religionswissenschaft im engeren Sinne“ auch die Ergebnisse der genannten Nachbarwissenschaften berücksichtigen sollte.

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 Ansätzen einer „Religionswissenschaft im engeren Sinne“ ist dagegen 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 substantiellen Definition vom Gegenstand der Religion her ausgehen.¹⁰

¹⁰Seth 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.

In diesem Abschnitt werden zunächst einige Theorien und Forschungsansätze zu Religionen aus Nachbarwissenschaften, also aus der „Religionswissenschaft im weiteren Sinne“ kurz dargestellt, danach diejenigen, bei denen Religionen im Zentrum der Betrachtung stehen, also aus der „Religionswissenschaft im engeren Sinne“ behandelt.

1.2.1 Theorien über Religionen mit Bezug auf andere Wirklichkeitsbereiche

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 eine kollektive Zwangsneurose, eine Illusion oder Wunscherfüllung, sowie die soziologische Theorie von Marx, Religion sei 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 Theorie, danach werden verschiedene Ansätze aus der Religionssoziologie, der Religionspsychologie, der Neurowissenschaft, Kognitions- und Affektwissenschaft der Religion, der Evolutionstheorie, der Religionsökologie und der Genetik dargestellt.

Ludwig Feuerbach erklärt die religiösen Vorstellungen, insbesondere die Gottesvorstellung zu einer Projektion des Menschen. Er leitet die Religion und die Theologie also von Menschen und 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. Er projiziere das ideale menschliche Wesen auf ein anderes, höheres Wesen, auf Gott. 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 nur eine an den Himmel projizierte Anthropologie ist, wieder zur Anthropologie.¹¹

Karl Marx entwirft seine Religionstheorie und Religionskritik auf der Grundlage von Feuerbachs Gedanken. Er wendet die Grundidee allerdings ins Ökonomische und Gesellschaftliche. Für Marx entsteht die Religion als notwendige Folge eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, in dem der Mensch entfremdet ist. 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. Ziel sei dagegen die Aufhebung dieser

¹¹ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums 1841; Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851.

Misstände durch eine Revolution, so dass die Religion als illusionäres Glück nicht mehr nötig sei.¹²

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.“ Zugleich stabilisiere sie aber indirekt auch den einzelnen Menschen.¹³

Ebenfalls aus religionssoziologischer Perspektive betrachtet Max Weber die Religion als ein dauerhaftes, gesellschaftliches System, das über hauptberufliche Amtsträger, eine strukturierte Organisation und geregelte Lehren verfügt. 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 durch Verehrung Götter zu beeinflussen, während Zauberei und Magie einen magischen Zwang auf Dämonen ausübten.¹⁴

Der Religionssoziologe Peter L. 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 Säkularisierung der Gesellschaft selbstverständlich voraussetzte, beobachtete er später eine gegenläufige Bewegung der Desäkularisierung, der Rückkehr religiöser Phänomene und Vorstellungen, 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.¹⁵

¹² Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1843; Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1844.

¹³ Émile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912

¹⁴ Max Weber: *Die Entstehung der Religionen*, 1922; Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922.

¹⁵ 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: *The*

Auch Thomas Luckmann versuchte mit seiner Theorie der Religion eine Alternative zu der in den 1960er Jahren in der Soziologie weit verbreiteten Säkularisierungsthese zu geben, die Religion nur in ihren kirchlich organisierten Formen erkannte und daher aus dem Rückgang der Kirchenmitgliedschaft auf ein Verschwinden der Religion schloss. Luckmann verstand dagegen vielfältige kulturellen Erscheinungen, in denen Menschen ihre unmittelbare, biologische Natur überschreiten (transzendieren), als Formen von Religion an. 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 anderer Menschen erschließen (mittlere Transzendenz). Religion sei dagegen eine bestimmte, häufig von Angst oder Ekstase begleitete, Form der Erfahrung eines außeralltäglichen Überschreitens (große Transzendenz). Dieses Transzendieren der biologischen Natur führe zur Konstruktion einer objektiven Weltansicht. Die Hierarchie von Bedeutungen innerhalb eines solchen Weltansicht könne dann symbolisch in einem Heiligen Kosmos repräsentiert sein. Dieser heilige Kosmos stelle im religiösen Bewusstsein des Einzelnen die letzten Relevanzen und die alles überragenden Motive für ein Individuum dar. In der Regel werden Weltansicht und heiliger Kosmos von Individuum nicht neu geschaffen, sondern während der Sozialisation von dem gesellschaftlichen Umfeld übernommen und verinnerlicht. Da das Individuum in der Moderne immer mehr zur Autonomie strebe und eine deutliche Konsumorientierung zeige, sehe es die offiziellen Modelle der organisierten Religion nicht mehr als verbindlich an, sondern wähle frei nach Belieben entsprechend den eigenen Vorlieben seinen individuellen Heiligen Kosmos aus. Dementsprechend würde Religion in der Moderne nicht einfach verschwinden, sondern öffentliche, kirchlich-organisierte Formen der Religion würden durch private Formen verdrängt, sichtbare Religion würde gegenüber unsichtbarer Religion an Bedeutung verlieren.¹⁶

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. Den Kern seiner Religionstheorie bildet dabei ein an Luckmann angelehnter anthropologisch-phänomenologischer Transzendenz-Begriff. Er betont dabei, dass es sich beim Transzendieren um einen Vorgang der intersubjektiven Kommunikation handele 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. 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. Für Knoblauch sind diese Erscheinungen moderner

Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, 1979; Peter L. Berger: The Many Altars of Modernity: Towards a Paradigm of Religion in a Pluralistic Age, 2014.

¹⁶ 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.

Religiosität insgesamt durch eine Aufwertung des Subjekts und der individuellen Sinnsuche gekennzeichnet.¹⁷

Einige neuere religionssoziologische Feldstudien untersuchen die Religiosität im Alltag moderner Menschen. Nancy Tatom Ammerman hat Menschen verschiedener religiöser und 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 hatten. 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 ihre 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 beschreiben und 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.¹⁸

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 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

¹⁷ Hubert Knoblauch: *Religionssoziologie*, 1999; Hubert Knoblauch: *Populäre Religion*, 2009.

¹⁸ 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.

entbehrlich, nicht aber für die Gesellschaft als kommunikatives System. Der besondere kommunikative Code der Religion, der sie von anderen gesellschaftlichen Systemen unterscheidet, 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 wird allen Erfahrungen in der Immanenz, sowohl den positiven als auch den negativen, ein positiver Sinn zugeordnet.¹⁹

Ulrich Oevermann entwickelte auf dieser systemtheoretischen Grundlage ein Modell religiöser Strukturen als zeichenhaft repräsentierende Lebenspraxis. Die religiösen Strukturen dienen nach Oevermann der Bewährung des Menschen angesichts des Bewusstseins der eigenen Endlichkeit und sind universell. Die jeweilige inhaltliche Füllung dieser Strukturen, durch die eine solche Bewährung geleistet werde, seien dagegen kulturell bestimmt und variabel.²⁰

Auch Hermann Lübbe erklärt die Religion als eine Form des Umgangs mit Kontingenz. Kontingenz ist für ihn 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 seien 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 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.²¹

Bronislaw K. Malinowski fragt als Religionsethnologe ebenfalls nach der gesellschaftlichen Funktion der Religion, er geht dabei aber dennoch vom Individuum und seiner religiösen Erfahrung aus. Für ihn geschehen die höchsten 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 der Prototyp des religiösen Glaubens. Durch die religiösen Riten und Vorstellungen werde für den Einzelnen das Weiterleben, für die Gesellschaft die Tradition, das Fortbestehen der Zivilisation wird möglich:

¹⁹ Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 2000.

²⁰ 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.

²¹ Hermann Lübbe: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, 1998, in: Gerhart von Graevenitz, Odo Marquard (Hrsg.): Kontingenz, S. 35–47.

„Die Religion sichert hier den Sieg der Kultur und der Tradition über die negative Reaktion des frustrierten Instinkts.“²²

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.²³

Rodney Stark und andere Vertreter von gesellschafts- 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.²⁴ 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.

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

²² Bronislaw K. Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, 1948.

²³ 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.

²⁴ 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.

Gefühl ein mit ihnen verbundenes Gefühl der Passivität oder Ergriffenheit gekennzeichnet. James kam zu dem Schluss, dass der religiöse Glaube kein Für-wahr-Halten ist, sondern eine besondere Einstellung zur Wirklichkeit unter dem Eindruck dieser Erfahrungen, die sich mit der Grundhaltung des Liebenden vergleichen ließen. 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 Götter handeln, 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“.²⁵

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.²⁶

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.²⁷

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.²⁸

Auch der Begründer der analytischen Psychologie Carl Gustav Jung beurteilt der 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

²⁵ William James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902.

²⁶ 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.

²⁷ Sigmund Freud: *Zwangshandlungen und Religionsausübungen*, 1907; Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, 1913; Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

²⁸ Alfred Adler: *Religion und Individualpsychologie*, 1933.

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 Beobachtung als eine besondere Einstellung des Menschen zu dynamischen Faktoren oder Mächten wie Göttern, Geistern, Gesetzen, Ideen oder Idealen.²⁹

Erich Fromm erklärt die Entstehung der Religion durch die Spannung, die der vernunftbegabte Mensch zwischen seiner Rationalität einerseits und seiner animalisch-triebhaften Natur andererseits empfindet. Der Wunsch eine Einheit 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.³⁰

James W. Fowler III. entwickelte eine entwicklungspsychologische Theorie der verschiedenen Stufen des Glaubens, die ein Mensch in seiner Entwicklung durchlaufen könne, aber nicht 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 zehn Jahren folge die zweite Stufe, der mythisch-literale Glauben, bei dem mythische Erzählung 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 des Glaubensentwicklung sei der universalisierende Glaube, in dem sich der Mensch als Teil einer größeren umfassenden Wirklichkeit begreife.³¹

²⁹ Carl Gustav Jung: Psychologie und Religion, 1939; Carl Gustav Jung: Symbole der Wandlung, 1952; Carl Gustav Jung: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, 1959.

³⁰ Erich Fromm: Psychoanalyse und Religion, 1949.

³¹ James W. Fowler III: Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, 1981.

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 in der Religion 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 Gehirnareale bei bestimmten religiösen Handlungen und Erfahrungen beteiligt sind. Dabei zeigt sich, dass es nicht ein einzelnes 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.³² 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 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 umfasse, dass sie in das Glaubenssystem eines jeden Menschen integriert werden könne.³³ Als Metatheologie müsste sie sich 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

³² 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.

³³ 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.

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 Faktor in der Evolution des Menschen an, der sich gleichzeitig, parallel und in engen Zusammenhang mit dem Selbst entwickelt habe.³⁴

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 Norepinephrin führen, religiöse Rituale entspannten den Körper und religiöse Glaubensvorstellungen die Komplexität der menschlichen Existenz und des sozialen Lebens vereinfachen. Damit sei Religion für das Gehirn eine heilsame Tätigkeit.³⁵

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 transzendierte. Durch die Erfahrung der Selbsttranszendenz in der physischen und spirituellen Vereinigung mit einem anderen Menschen eröffne der sexuelle Orgasmus dem Menschen ein Erfahrungs-

³⁴ 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.

³⁵ Lionel Tiger, Michael McGuire: *God's Brain*, 2017.

Potenzial, 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.³⁶

William Ulwelling 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 psychologischen Strukturen bildeten eine geeignete Infrastruktur für die Erschaffung von Spiritualität und Religion.³⁷

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. Die Vertreter dieser Forschungsrichtung wie Stewart E. Guthrie, Pascal Boyer und Justin L. Barrett 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

³⁶ 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.

³⁷ William Ulwelling: 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.

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.³⁸ 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 Bedeutung, einen Sinn im Leben und einen Urheber zu entdecken, er nennt dieses Bedürfnis Gottesinstinkt.³⁹

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 und der Bewertung (Valuation) durch Emotionen und die Durchführung von Ritualen andererseits 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.⁴⁰

Die affektwissenschaftliche Erforschung von Religionen basiert im Prinzip auf ähnlichen Grundannahmen wie die Kognitionswissenschaft der Religion. Allerdings betonen ihre

³⁸ 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; 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

³⁹ Jesse Bering: *The God Instinct. The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, 2011.

⁴⁰ Hans-Ferdinand Angel: *A History of the Evolution of Religion. From Religion to Religiosity to the Process of Believing*, in: Jay R. Feierman, 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. Feierman, Lluís Oviedo (Hgg.): *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, 2020, S. 104-119.

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 teilten, die entscheidenden und primären Triebkräfte, während bewusste 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 Bewusstsein und kognitiven Fähigkeiten sei sowohl in der Entwicklungsgeschichte des Menschen als auch für die Erklärung der Religion dagegen eine sekundäre Ergänzung.⁴¹

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.⁴² 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 Zusammenhalt bei, indem sie bei den Menschen, die dieses Sinnsystem teilen, ein Zusammengehörigkeitsgefühl erwecken.⁴³

Evolutionstheoretische Ansätze zur Erforschung der Entstehung von Religion 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

⁴¹ 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.

⁴² 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.

⁴³ Elliott D. Ihm, 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.

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.⁴⁴

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 Gruppe.⁴⁵ Die Ansätze zur Evolution der Religion von Ara Norenzayan und Dominic Johnson gehen ebenfalls davon aus, dass Religion prosoziales Verhalten fördert und somit eine moralisierende Wirkung hat. Insbesondere der Glaube an mächtige, allwissende Götter, die uns überwache habe größeren Gesellschaften einen adaptiven Vorteil verschafft, da er zu einer Moralisation der Menschen geführt habe und sie zu prosozialem Verhalten veranlasst habe.⁴⁶ 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.⁴⁷

Michael Winkelman und John R. Baker untersuchen die evolutionäre Entstehung der Religionen als ein natürliches Phänomen aus einer biokulturellen Perspektive. Sie kommen zu

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Ara Norenzayan: *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*; Dominic Johnson: *God is Watching You. How the Fear of Makes Us Human*, 2016.

⁴⁷ Robert A. Hinde: *Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion*, 2. Aufl. 2010.

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. 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. 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 Götter hervorzubringen und mit ihnen zu kommunizieren. Die Vorstellungen von Göttern dienten ihrerseits der Förderung prosozialen Verhaltens durch die Etablierung und Durchsetzung moralischer Standards. Winkelman und Baker betrachten Religion als ein Ergebnis evolutionärer Anpassung (Adaption), die erstens Lösungen für emotionale Probleme biete und damit einen Betrag zur psychischen und psychosomatischen Gesundheit, zum allgemeinen Wohlergehen und auch zur Erhöhung der Reproduktionschancen beitrage. 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.⁴⁸

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

⁴⁸ 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.

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. 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 auch 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.⁴⁹

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 Menschen und Menschenaffen vorhanden gewesen seien. Dazu gehören 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

⁴⁹ Robert N. Bellah: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, 2011.

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 der Individuen berücksichtigt werden. Religionen können 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.⁵⁰

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 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

⁵⁰ Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Kloostergaard Petersen, Armin W. Geertz: The Emergence and Evolution of Religion. By Means of Natural Selection, 2018.

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, diese seien allerdings nur sekundäre Funktionen der Religion.⁵¹

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 Gehirnbereichen 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.⁵²

Religionsökologische Forschungen untersuchen den Einfluss der natürlichen und der kulturellen Umwelt auf die Entwicklung von religiösen Traditionen, ihren Vorstellungen und Praktiken. So gibt es zum Beispiel eine neuere Studie, die untersucht, welche ökologischen Faktoren die Vorstellung von moralisierenden Hochgöttern fördern können.⁵³ Eine umfassende religionsökologische Theorie, die alle nicht-religiösen (natürlichen, sozialen und kulturellen) wie auch die religiösen Umweltfaktoren, die Einfluss auf die Entstehung und Entwicklung von Religionen haben, umfasst, bleibt ein Desiderat.

1.2.2 Religionswissenschaftliche Theorien „im engeren Sinne“

Als religionswissenschaftliche Theorien im engeren Sinne können diejenigen Theorien über Religion betrachtet werden, die Religionen nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich zurückführen, sondern sie selbst ins Zentrum stellen. Diese Theorien können dabei entweder auf einer materialen und substantiellen Definition vom Gegenstand der Religion her basieren oder von einer eher formalen oder strukturalen Definition der Religion als einer menschlichen Tätigkeit geprägt sein. Einige Ansätze umfassen auch beide Aspekte.

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 zunehmend Skepsis gegenüber der überkommenen Religion und ihren Traditionen herrschte, versuchte er die Religion gegenüber ihren Kritikern zu verteidigen. Dabei betonte er, dass der

⁵¹ E. Fuller Torrey: *Evolving Brains, Emerging Gods. Early Humans and the Origins of Religion*, 2017.

⁵² Dean Hamer: *The God Gene, How Faith Is Hardwired Into Our Genes*, 2005; Rüdiger Vaas, Michael Blume: *Gott, Gene und Gehirn*, 2009.

⁵³ 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.

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 eher im ästhetischen Bereich des Gefühls. „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ Das besondere dieses religiösen Gefühls sieht er dabei in das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, das entsteht, wenn der Mensch ein vollkommenes „Ergriffensein“ vom Universum erfährt. Weiter bestimmt er Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“. Sein Ansatz ist insgesamt eher formal 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 den Begriffen „Universum“ und „das Unendliche“ doch sehr weit und vage gefasst.⁵⁴

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 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.⁵⁵

Für Friedrich Max Müller beruht jede echte Religion auf einer wahren Wahrnehmung der Beziehung zwischen der menschlichen Seele und Gott. Er entwickelte eine Methode der vergleichende Religionsforschung in Anlehnung an die vergleichende Sprachforschung und wollte auf diese Weise zu den ältesten, reinen Formen der Religionen gelangen. 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.“⁵⁶

James George Frazer grenzte den Begriff der Religion, die den Glauben an persönliche Gottheiten, an die sich der Mensch wenden kann, umfasst, von der Magie ab, die nach scheinbaren Gesetzen ablaufe.⁵⁷ In all diesen zuletzt genannten Theorien steht mit den geistigen Wesen, Gott oder verschiedenen Gottheiten der materiale Gegenstand der Religion im Zentrum.

Dagegen war für Rudolf Otto wie für den Theologen Friedrich Schleiermacher oder den Religionspsychologen William James die religiöse Erfahrung der Kern der Religion. Seine Betrachtung der Religion ist aber nicht psychologisch wie die James', sondern religionsphänomenologisch und zumindest implizit theologisch. Otto bestimmt die religiöse genauer als die Erfahrung des Heiligen, das nicht auf etwas anderes zurückgeführt werden könne. Im Gegensatz zu Schleiermacher, der Religion als das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“⁵⁸ bezeichnet hatte, und zu James betont Otto ausdrücklich den objektiven

⁵⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.

⁵⁵ Edward Burnett Tyler: Primitive Culture, 1871.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ James George Frazer: The Golden Bough, A Study in Comparative Religion, 1890.

⁵⁸ Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.

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 Heiligkeit objektiv zukommt. Er verwendet dafür auch den Begriff Kreaturgefühl und beschreibt es 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.⁵⁹ Sein Schüler Gustav Mensching bestimmte Religion als „erlebnishafte 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.⁶⁰

Für Mircea Eliade stand ebenfalls der Begriff des Heiligen, das auf kein anderes Phänomen zurückgeführt werden könne, im Zentrum der Religion. Wie für Otto war dieses Heilige auch für ihn etwas Objektives, das dem Menschen in der Religion erscheine. Eliade vertrat die Auffassung, dieses Heilige zeige sich dem Menschen (Hierophanie) 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, 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 relativiert und nichts heilig.⁶¹

Der protestantische Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich deutet die Religion 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 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 existentiell, da sie Gott, den Gegenstand der Religion als das

⁵⁹ Rudolf Otto: *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

⁶⁰ Gustav Mensching: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, 1959.

⁶¹ 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.

definiert, was über unsere Existenz bestimmt. Aus diesem formalen Religionsbegriff Tillich leitet 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.⁶²

Die meisten Religionswissenschaftler, die Religion in ihrem Verhältnis zur Kultur bestimmen, betrachten sie im Gegensatz zu Tillich nicht als Tiefendimension, sondern eher als einen Teilbereich oder als einen Aspekt der Kultur. Die Religionswissenschaft ist dann entsprechend eine Kulturwissenschaft, die sich mit diesem Bereich beschäftigt. Viele ethnologische Forschungsansätze und Religionstheorien lassen sich in diese Kategorie einordnen. Dazu gehört auch die Religionstheorie von Clifford Geertz. Geertz versteht Religion als ein kulturelles System von Symbolen, durch das der Mensch ein Netz Bedeutungen geschaffen habe, das dauerhafte Stimmungen und Emotionen erzeuge. Damit wird die Religion als ein spezifisches System, ein Bereich der menschlichen Kultur definiert und im Rahmen einer semantischen Symbol-, Zeichen-, und Sprachtheorie gedeutet. Das religiöse Symbolsystem formuliert nach Geertz „Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung“ und umgibt sie mit einer besonderen „Aura von Faktizität“.⁶³ Geertz' Definition der Religion und die damit verbundene Theorie über Religion sind in der religionswissenschaftlichen Diskussion über Religion in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts äußerst einflussreich gewesen. Auf seine Religionsdefinition wird noch im folgenden Abschnitt weiter eingegangen.

Martin Riesebrodt kommt zwar von einem religionssoziologischen Hintergrund, er entwickelt aber eine Religionstheorie, die als religionswissenschaftlich „im engeren Sinne“ betrachtet werden kann, da sie zum einen die Religion selbst ins Zentrum der Theorie rückt und zum anderen von Innenperspektiven der Religionen ausgeht, diese systematisiert und dann in eine wissenschaftliche Außenperspektive transformiert. Das Ergebnis ist eine sinnorientierte Handlungstheorie der Religion. Riesebrodt geht in seiner Bestimmung der Religion von der religiösen Praxis und den ihr zugrundeliegenden Vorstellungen aus, 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 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

⁶² Pul Tillich: Systematische Theologie I, 1951; Paul Tillich: Die verlorene Dimension, 1962; Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.

⁶³ Clifford Geertz: Religion as a Cultural System, in: Anthropological Approaches to the Study of Religion, S. 1–46, 1966, deutsch in: Dichte Beschreibung, 1973.

allgemein menschlichen Deutungs- und Sinngebungszwang. 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.⁶⁴

Detlef Pollack und Gergely Rosta haben für ihre Studie zur Religion in der Moderne eine Theorie vorgelegt, die Aspekte der Religionssoziologie oder Religionswissenschaft „im weiteren Sinne“ mit solchen einer Religionswissenschaft „im engeren Sinne“ verbindet. Sie beruht nämlich auf einer Definition, die religionssoziologische, funktionale und religionswissenschaftliche, nicht-funktionale, von Pollack und Rosta als „substantiell“ bezeichnete Elemente verknüpft. Im Zentrum der Definition steht dabei allerdings der „substantielle“ Aspekt, der als unerlässlich bezeichnet wird, wohingegen der funktionale Aspekt von ihnen als möglich, aber nicht unbedingt notwendig eingeschätzt wird. Als Hauptfunktion der Religion sehen Pollack und Costa ähnlich wie Luhmann und Lübke 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. 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 vornimmt, andererseits aber auch die Transzendenz durch religiöse Formen wie Rituale, Lehren und Erfahrungen in der Immanenz zugänglich, erfahrbar und kommunizierbar macht. 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.⁶⁵ 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 „substantiell“. Allerdings wird dieses Transzendente inhaltlich in keiner Weise gefüllt, es bleibt daher ein rein formaler Begriff, der keine materiale oder substantielle 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 substantiell ist.

Hans Joas ist ein Religionssoziologe, der religiöse Phänomene nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich zurückführt, sondern als eigene Form menschlichen Handelns versteht. Daher ist seine Religionstheorie eher religionswissenschaftlich im engeren Sinne als religionssoziologisch. 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 bietet, kreativ

⁶⁴ Martin Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, 2000; Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen, 2007.

⁶⁵ Detlev Pollack, Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, 2015.

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 nur Teil der subjektiven Innenwelt, sondern entstünden erst beim Handeln 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 bildet 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 wird, 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. Diese allgemein-menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz 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 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 wie für Berger vor allem durch eine Pluralität der religiösen und säkularen Weltdeutungen gekennzeichnet, sodass der religiöse Glaube eine Option unter anderen sei.⁶⁶

1.3 Religionen: Eine Definition

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 unstrittig ist, ob ein Phänomen religiös ist oder nicht, gibt es doch sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, was genau das spezifisch Religiöse ist, was ein solches Phänomen zu einem religiösen Phänomen macht und daher zur Definition von Religion

⁶⁶ 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.

gehören muss. Jede Definition fasst dabei 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.

Der Begriff „Religion“ kann auf verschiedene Weisen definiert werden. Materiale oder substantielle Definitionen gehen von einem besonderen Gegenstand der Religion, etwa dem Heiligen oder Gott aus. Formale oder strukturelle Definitionen bestimmen dagegen unabhängig vom jeweiligen Inhalt die grundsätzliche Struktur religiöser Empfindungs-, Denk- und Verhaltensweisen. Zu den formalen Definitionen gehören auch die funktionalistischen Definitionen, die von der Funktion der Religion für den Menschen, die Kultur oder die Gesellschaft ausgehen. Andererseits gibt es aber auch nicht-funktionale formale Definitionen, die religiöses Handeln, Denken, Empfinden, Glauben, den Bezug zu etwas Transzendtem oder andere formale Aspekte der Religion als Kriterium verwenden. Materiale Definitionen bestimmen einen bestimmten Gegenstand zum Kennzeichen der Religion. Sie gehen damit in der Regel von einer konkreten Religion oder einem bestimmten Religionstyp aus und sind daher nur schwer auf andersartige Religionen übertragbar. Sie sind daher in der Regel zu eng, um alle Erscheinungen zu umfassen, die im allgemeinen als Religionen gelten. Formale Definitionen sind oft weiter und umfassen dann auch Erscheinungen, die eine ähnliche oder sogar dieselbe formale Struktur aufweisen oder eine entsprechende Funktion erfüllen wie Religionen, aber meist nicht den Religionen zugerechnet werden.

Einige Religionswissenschaftler verwenden keine Definitionen im eigentlichen Sinne, sondern klärende Ein- und Abgrenzungen des Begriffs durch eine Aufzählung von Dimensionen oder Elementen der Religionen. 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.⁶⁷ 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.⁶⁸

In dieser Theologie der Religionen wird eine im Kern formale, aber nicht-funktionale Definition zugrunde gelegt, in die aber auf untergeordneter Ebene auch einige funktionale Aspekte und die Nennung von typischen Elementen von Religionen einfließen. Sie lehnt sich weitgehend an eine der bekanntesten neueren Definitionen, nämlich die von Clifford Geertz, an, 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.“⁶⁹ In wesentlichen Punkten werde ich dieser Definition folgen, allerdings verwende ich den Plural „Religionen“, um die Pluralität unserer religiösen Wirklichkeit hervorzuheben und die Vorstellung zu vermeiden, es gäbe jenseits dieser

⁶⁷ Ninian Smart: *The Religious Experience of Mankind*, 1969; Ninian Smart: *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, 1989.

⁶⁸ Rüdiger Vaas und Michael Blume: *Gott, Gene und Gehirn: Warum Glaube nützt - Die Evolution der Religiosität*, 3. Aufl. 2011.

⁶⁹ Clifford Geertz: *Religion as a Cultural System*, in: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, S. 1–46, 1966, deutsch in: *Dichte Beschreibung*, 1973.

Pluralität so etwas wie die „Religion an sich“. Die Formulierung einer allgemeinen Seinsordnung und die Aura von Faktizität scheinen mir nicht notwendig zu Religionen zu gehören und werden daher weggelassen.

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 sinnlich wahrnehmbaren Welt durch den Menschen ein Charakteristikum der Religionen, durch das sie sich von anderen kulturellen Systemen unterscheiden. Auch Luckmann, Vaas sowie Pollack und Rosta sehen den Bezug zur Transzendenz beziehungsweise die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz als ein entscheidendes Kriterium, das Religion von anderen Bereichen menschlicher Kultur abgrenzt, an. 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 des Glaubens betont, also dass Menschen in Religionen ihr Herz an etwas oder jemanden hängen. Diese Formulierung lehnt sich an Martins Luthers Satz „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“⁷⁰ 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.

Drittens werden die - oder zumindest einige der - Inhalte, die zu den von Geertz genannten dauerhaften Stimmungen und Motivationen führen, bestimmt. Diese Inhalte erklären zugleich die Funktionen, die Religionen für die Menschen, die ihnen anhängen, leisten können, stellen also 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.“⁷¹ Neben dem Gewinn von Leben werden als weitere Inhalte in der folgenden Arbeitsdefinition 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.

Schließlich werden im Anschluss an die eigentliche Definition in einem zweiten Satz die zentralen Elemente oder Dimensionen der Religionen aufgezählt.

Definition:

Religionen (a) sind kulturelle Zeichen- und Kommunikationssysteme (b), mit denen Menschen sich selbst und die sinnlich wahrnehmbare Welt und die ihr immanente, empirische Faktizität transzendieren (c), indem sie ihr Herz an etwas hängen (d), von dem sie Leben, Heil, Sinn und Orientierung erfahren (e). Die religiösen Zeichensysteme umfassen persönliche Einstellungen, Emotionen und Motivationen (1), Vorstellungen über Transzendentes und Immanentes (2), religionsspezifische Zeichen und Symbole (3),

⁷⁰ Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

⁷¹ Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2008

religiöse Sprache und Texte wie Mythen, Hymnen und Gebete (4), religiöse Handlungen oder Rituale (5), materielle Gegenstände und Gebäude mit religiöser Bedeutung (6), gemeinschaftliche Strukturen (7) sowie Regeln, Normen und Werte für das Verhalten (8).

Die einzelnen Abschnitte (a-e) dieser Definition sowie die Elemente oder Dimensionen der Religionen (1-8) werden in den folgenden Abschnitten (1.4-1.9) dieser theoretischen Einführung zur pluralen Theologie der Religionen erläutert.

1.4 Religionen, Religiosität und religiöse Identität

Die in dieser Theologie 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 Aspekt dieses Ansatzes 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.

In diesem Abschnitt werden einige wichtige Aspekte, die das Verhältnis zwischen religiösen Traditionen als Einheiten einerseits und den menschlichen Individuen andererseits sowie die Abgrenzung zwischen verschiedenen Religionen und die Untergliederung einzelner Religionen betreffen, erläutert. Zunächst werden in den ersten beiden Unterabschnitten (1.4.1 und 1.4.2) zwei verschiedene Modelle zu Religionen, Religionszugehörigkeit und religiöser Teilhabe vorgestellt: das aus Westasien und Europa stammende, heute weltweit dominante Modell der klar abgrenzbaren Religionsgemeinschaften und der Religionszugehörigkeit sowie das für Ostasien entwickelte Modell der strategische Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft. Unabhängig von dem jeweils angemessenen Modell lassen sich verschiedene Religionen oder 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 (1.4.3). Ein weiteres Thema, das sich aus der Pluralität von Religionen und religiösen Traditionen ergibt und das potentiell Konfliktstoff bietet, sind die Begegnungen der Religionen und das Verhältnis dieser Religionen zueinander. Die verschiedenen Formen der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Religionen werden in einem weiteren Unterabschnitt (1.4.4) kurz erläutert. Die letzten beiden Unterabschnitte behandeln das Verhältnis der einzelnen Religionen und religiösen Traditionen zur Religion oder Religiosität als allgemein-menschliches Phänomen und zur persönlichen Religiosität von Individuen (1.4.5) sowie ihre Bedeutung für die Herausbildung einer religiösen Identität (1.4.6).

1.4.1 Das Modell der Religionsgemeinschaften und Religionszugehörigkeit

Wenn heute von Religionen im Plural die Rede ist, dann wird der Begriff meist so gebraucht, dass er klar abgrenzbare Einheiten, eben einzelne 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 Religionen als klar gegeneinander abgrenzbaren Einheiten ist heute aber in der Regel die Vorstellung verknüpft, dass es sich bei diesen Religionen um mehr oder weniger strukturiert organisierte Religionsgemeinschaften handelt. 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 zahlen, wider. Es lässt sich aber auch relativ problemlos auf einige andere Länder, in denen Religion 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 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 dieses Modell 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 damals 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 problematischer. 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 asiatischen 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 nicht für alle religiösen Kontexte anwendbar ist. Daher ist es nötig neben diesem Modell zumindest ein weiteres Modell zu berücksichtigen.

1.4.2 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 worden⁷², 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

⁷² 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.

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. 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 von diesem am Ehesten 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.

1.4.3 Abgrenzung von Religionen, Religionsgemeinschaften und religiöse 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 Religion gerechnet, wenn er zu dem 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 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 Religion 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 Religionen, Religionsgemeinschaften 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.

1.4.4 Begegnungen zwischen Religionen: Dialog und Konflikt, Begegnung und Austausch

Die verschiedenen Religionsgemeinschaften haben sich nicht unabhängig voneinander entwickelt, bestehen nicht völlig getrennt nebeneinander her, 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 Religionen 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 Religionen oder religiöse Systeme, die miteinander in Austausch treten, sondern einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen, die diesen Religionen 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 Religionen ein Interesse haben. Häufig gibt es aber auch Konflikte und feindschaftliche Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen 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.

1.4.5 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 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 schufen 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.

Ob und in welcher Weise Menschen von dieser 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 bewusste 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 selbständiges und unabhängiges kritisches Denken sowie für die 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 Entwicklung 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.

1.4.6 Religiöse Identität und Partizipation in 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 Ausdruck. Die Religion kann die ganze Lebensweise religiöser Menschen prägen, zu ihrem „Way of Life“ werden.

Menschen mit dem Gefühl der 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.

1.5 Religionen als kulturelle Zeichen- und Kommunikationssysteme

Die Definition der Religionen als kulturelle Zeichen- und Kommunikationssysteme enthält drei elementare Bestimmungen: Erstens ist eine Religion ein System, das heißt, dass die einzelnen Elemente und Aspekte der Religion in einem inneren Zusammenhang stehen und die religiösen Systeme als Ganzes gegenüber ihrer Umwelt abgegrenzt sind. Zweitens arbeitet dieses System mit Zeichen oder Symbolen, die in der religiösen Kommunikation zwischen Menschen für diese spezifische Bedeutungen haben. Drittens ist dieses Zeichen- und Kommunikationssystem ein Teil einer menschlichen Kultur, also der in der Gemeinschaft erlernten Lebensweise.

1.5.1 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 Menschen und Welt 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 religiös verwendeten materiellen Gegenständen, Gebäuden oder Orten im Freien spiegeln sich die jeweiligen Vorstellungen über Gott, Götter und 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, Jahresablauf, Lebensabschnitte und 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.

Das auf diese Weise in seinem Inneren strukturierte System kann gegenüber der Außenwelt 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 Relitop bezeichnet werden. Die anderen Religionen, religionsähnlichen und religionskritischen kulturellen Systeme, mit denen sich eine Religion ein gemeinsames Relitop teilt, stellen die religiösen Umweltfaktoren dar. Das Zusammenleben mehrerer religiöser und religionsähnlicher Systeme in einem Relitop kann (in Analogie zur Biozönose) Theozönose 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.

1.5.2 Religionen, Zeichen und Kommunikation

Religionen werden hier etwas spezifischer als Zeichen- und Kommunikationssysteme definiert. Das heißt, dass ihre einzelnen Elemente in der religiösen Kommunikation 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.⁷³ Ebenso ist die Bedeutung der Kommunikation zwischen einzelnen Individuen für Menschen besonders groß. Ein Großteil

⁷³ 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.

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 Zeichen- und Kommunikationssysteme basieren auf und 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.

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

Damit verweisen die einzelnen Elemente der Religion, die religiösen Zeichen für die Menschen, die sie benutzen, auf etwas anderes, eine andere Wirklichkeit. Ihr Verweischarakter auf eine transzendente 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 anderen 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 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.

1.5.3 Religionen und Kulturen

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. Es 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, sich Mögliches vorzustellen, es gezielt anzustreben oder zu vermeiden sowie mit anderen Menschen darüber zu 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 Zeichen- und Kommunikationssysteme 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.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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

⁷⁴ Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.

⁷⁵ Albert Bandura: Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie, 1976; Albert Bandura: Sozial-kognitive Lerntheorie, 1991.

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 sehr viel schnellere und radikalere Veränderungen sowie andererseits auch bewusst geplante und zielgerichtete 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 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.

1.6 Transzendieren und Transzendenz

Mit dem Begriff „Transzendenz“ wird häufig das bezeichnet, was die Religion von anderen kulturellen Zeichensystemen unterscheidet, das spezifisch Religiöse an der Religion, sodass Transzendenz oder Transzendenzbezug als Kriterium zur Unterscheidung der Religion von anderen Bereichen der Kultur verwendet werden kann. Der Begriff „Transzendenz“ wird dabei leicht in objektivierender Weise verwendet, 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 verliert. Im Kern handelt es sich beim Überschreiten der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit der empirischen Faktizität um einen Vorgang, eine Tätigkeit. Daher ist es genauer, vom Transzendieren als Verb zu sprechen. 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, Lebensgewinn oder 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.

1.6.1 Immanenz als Ort des Transzendierens

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.

1.6.2 Arten des Transzendierens des Selbst und des sinnlich Erfahrbaren

Das Transzendieren von Selbst und faktischer Realität kann 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 um ein Ergriffensein, darum, sein Herz an etwas oder jemanden zu hängen. 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 Trance-artigen 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, die dem Menschen begegnet, erfahren werden.

1.6.3 Gegenüber des Transzendierens: Gott, Götter, Göttliches und Transzendenz

Der Gegenstand des Transzendierens oder das transzendente Gegenüber, das der Mensch im Transzendieren der faktischen Wirklichkeit erfährt, ist eben das, woran der Mensch sein Herz

hängt, sein 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 einen einzigen, persönlichen Gott als Monotheismus, der Glaube an mehrere, persönliche Gottheiten als Polytheismus. Entsprechend heißt dann der Glaube an keinen Gott Atheismus. Manchmal werden diese Begriffe nicht im Sinne eines religiösen „Glaubens an“ einen oder mehrere Götter interpretiert, sondern im Sinne eines Vermutens oder „Glaubens, dass“ ein Gott oder mehrere Götter existierten. Dann müsste jemand, der zwar glaubt, dass mehrere Götter existieren, aber 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 weiteren 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 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 Pharaon 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 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.⁷⁶ 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

⁷⁶ Zum Beispiel Sigmund Freud: Der Mann Mose und die monotheistische Religion, 1939.

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 (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.⁷⁷

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.

1.7 Menschen hängen ihr Herz an etwas oder jemanden: Glaube

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 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

⁷⁷ 1. Johannesbrief 4,8.

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, das Ergriffensein durch sie, 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 religiöse 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.

Die Welt der wahrnehmbaren Fakten kann 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.

1.8 Als Wirkungen der Transzendenz (Offenbarung) gedeutete Erfahrungen

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 der 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 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 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 der Religion eine Weisung für ein gutes und gelungenes Leben und eine moralische Orientierung. Durch den theoretischen Orientierungsrahmen und die praktischen Weisungen durchs 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 erfahren.

1.9 Charakteristische Elemente von Religionen

Nach der dieser Theologie der Religionen zugrundeliegenden Definition umfassen die religiösen Zeichensysteme persönliche Einstellungen, Emotionen und Motivationen, Vorstellungen über Transzendentes und Immanentes, religionspezifische 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.

1.9.1 Persönliche Erfahrungen, Einstellungen, Emotionen und Motivationen

Im Zentrum der Religionen stehen die persönlichen Erfahrungen des Transzendierens, die religiöse Menschen machen. Diese 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.⁷⁸ 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

⁷⁸ David Lewis-Williams: *Conceiving God. The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, 2010.

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 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.

Als psychische Aspekte des religiösen Lebens von Menschen sind die persönlichen Erfahrungen, Einstellungen, Emotionen und Motivationen Gegenstand der religionspsychologischen Forschung, während die neuronalen Vorgänge, die mit ihnen verbunden sind, von der Religionsneurologie erforscht werden. Insofern sie mit religiösen Vorstellungen und Handlungen verbunden sind, diese motivieren oder durch sie gedeutet werden, sind sie auch für die Religionswissenschaft im engeren Sinne und die Theologie relevant.

1.9.2 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 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 in theologischen Texten explizit dargestellt und erläutert werden. Die religiösen Vorstellungen und die daraus entwickelten Lehren bilden den Inhalt der Theologie, die großen Themenbereiche der religiösen Lehren werden daher jeweils den Gegenstand eines Kapitels dieser Theologie der Religionen bilden.

Der Glaube selbst, also das Ergriffensein der religiösen Menschen, der Vorgang, in dem sie ihr Herz an etwas hängen, wird das Thema von Kapitel 3 sein. Dort wird auch das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Religion und Wissenschaft erörtert. Das Wissen umfasst die Kenntnisse, die Menschen aus den Erfahrungen sinnlicher Wahrnehmung und den vernunftgeleiteten Schlussfolgerungen aus diesen Erfahrungen über die Welt gewinnen. Der religiöse Glaube bildet die wesentliche Form des Transzendierens der immanenten, sinnlich wahrnehmbaren Welt der empirischen Faktizität.

Zu den wichtigsten Themen religiösen Denkens gehören die Vorstellungen, die sich Menschen von dem Gegenstand ihres Transzendierens der immanenten, sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit machen, also das, was das Gottesbild oder die Lehre von der transzendenten Wirklichkeit in der jeweiligen Religion darstellt. Einige dieser Vorstellungen werden in Kapitel 4 ausführlich dargestellt und erläutert.

Manchmal gibt es neben der zentralen transzendenten Wirklichkeit, dem einen Gott, Göttern oder der transzendenten Macht in der religiösen Vorstellung noch weitere bedeutende Gestalten, die in der einen oder anderen Weise zwischen dieser transzendenten Wirklichkeit und den Menschen vermitteln und eine Zwischenstellung zwischen der Transzendenz und der Immanenz einnehmen oder in spezifischer Weise an beiden Sphären teilhaben. Bei diesen Gestalten kann es sich zum Beispiel um Helden, Halbgötter oder andere Heilsgestalten handeln. Diese Vorstellungen werden Thema von Kapitel 5 sein.

Die religiösen Vorstellungen und Lehren, die aus dem Transzendieren der Wirklichkeit hervorgehen, umfassen aber nicht nur den Bereich der Transzendenz, sondern beeinflussen auch die Sicht der religiösen Menschen auf die Menschen selbst und ihre Stellung in der erfahrungsimmanenten Welt, die sie umgibt, sowie auf ihr Verhältnis zur transzendenten Wirklichkeit. Die durch religiöse Traditionen geprägten Menschenbilder verschiedener Traditionen werden in Kapitel 6 untersucht.

Es folgt in Kapitel 7 eine Darstellung von Weltbildern der Religionen, das heißt von religiösen Vorstellungen über die Entstehung, das Wesen und das zukünftige Ende der Welt, über religiös geprägte Zeitstrukturen wie Weltzyklen, lineare Heilsgeschichte, den Jahreslauf und Festzeiten, über die religiöse Ordnung des Raumes durch heilige Länder, Orte, Flüsse oder Berge.

Kapitel 8 thematisiert, welche Vorstellungen und Konzepte von Heil die religiösen Traditionen haben. Das Heil kann in einer Befreiung, Rettung oder Erlösung aus Leiden, Unterdrückung, Sünde oder Unwissenheit erfahren werden und entsprechend in einem gesunden, glücklichen und guten Leben bestehen. In vielen religiösen Traditionen wird dieses Heil als eine Wirkung der transzendenten Macht verstanden. Die Heilsvorstellungen stehen daher in einem engen Zusammenhang zu den Vorstellungen von der transzendenten Wirklichkeit einerseits und dem entsprechenden Menschen- und Weltbild andererseits.

Die religiösen Traditionen enthalten im Rahmen ihres jeweiligen Weltbildes auch spezifische Vorstellungen über die Religion selbst. Es finden sich Lehren über die Bedeutung der Religionsgemeinschaft, ihr Verhältnis zu den einzelnen Menschen in dieser Gemeinschaft und zu anderen Menschen außerhalb dieser Gemeinschaft, über die Rituale, die in dieser Gemeinschaft durchgeführt werden, und ihre Bedeutung, über die Texte, die in ihr tradiert werden, und andere Aspekte des religiösen Lebens. Die Religionsgemeinschaften und ihre Praxis können als Ort, an dem sich das religiöse Heil realisiert, und als Weg, auf dem es den Menschen vermittelt wird, verstanden werden. Diese Lehren über die religiösen Gemeinschaften und ihr religiöses Leben bilden den Gegenstand von Kapitel 9.

Schließlich werden in Kapitel 10 die Ethiken der religiösen Traditionen erläutert. Viele Religionen kennen Vorschriften zum richtigen Verhalten im Alltag und zur richtigen Lebensführung. Die Befolgung dieser Vorschriften kann entweder als Voraussetzung und Bedingung für ein heilvolles Leben verstanden werden oder als angemessene Reaktion der

Menschen auf das Heilswirken der transzendenten Macht oder auch als ein Teil dieses Wirkens selbst.

1.9.3 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 symbolischen 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.

1.9.4 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 zu sprechen, das sie im Transzendieren der immanenten, faktischen Wirklichkeit erfahren. 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.

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.

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 (Schahada), die erstmals beim Übertritt zur Religion oder 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 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, Kulturhelden 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 allgemein-menschliche, unbewusste Grundstruktur von Vorstellungsmustern (Archetypen), ein Austausch und eine Übernahme von Motiven und Strukturen zwischen mythologischen Traditionen oder ein gemeinsamer Ursprung der verwandten Traditionen.⁷⁹

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. 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.

1.9.5 Religiöse Handlungen oder Rituale

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.

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 durchführen. 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.

Religiöse Rituale können viele verschiedene Formen haben. Weit verbreitet 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. 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. In vielen Traditionen gibt es für besondere religiöse oder politische Würdenträger

⁷⁹ 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.

spezielle Weiherituale wie Zeremonien bei der Königskrönung, Herrscher- oder Priesterweihe, durch die diese Personen kultisch für ihr Amt bereit gemacht werden.

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.

1.9.6 Materielle Gegenstände und Gebäude 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 Opfermesser 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.

1.9.7 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. Es kann eine religiös begründete Gliederung der Gemeinschaft geben, häufig beinhaltet dies eine regelrechte Hierarchie.

Häufig 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.

Die gemeinschaftlichen Strukturen der Religionen sind in erster Linie das Forschungsgebiet der Religionssoziologie. Für die Religionswissenschaft und für die Theologie sind dagegen vor allem die religiösen Vorstellungen, die hinter diesen Strukturen stehen und sie begründen, interessant.

1.9.8 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 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 (Svadharmas) 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.

1.10 Zusammenfassung der grundlegenden Lehrsätze dieser Theorie der Religionen

In den folgenden Abschnitten werden die grundlegenden Lehrsätze oder Thesen dieser Theorie der Religionen dargestellt und kurz erläutert. Die ersten drei Grundsätze ergeben sich mehr oder weniger direkt aus dem hier zugrunde gelegten Religionsbegriff, die übrigen drei Thesen beziehen sich auf das Verhältnis religiöser Systeme zu ihrer Umwelt, auf die Evolution von Religionen und auf die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen verschiedenen religiösen Traditionen.

1.10.1 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 weitgehend durchgesetzt. Auch der Theologe Karl Barth betrachtete die Religion als Werk des Menschen und kritisierte dies als Unglaube.⁸⁰ 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,

⁸⁰ „Religion ist Unglaube.“ Kirchliche Dogmatik I/2, 1938.

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.

1.10.2 Religionen sind Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit.

Religionen als kulturelle Zeichen- und Kommunikationssysteme entstehen durch eine gesellschaftliche Konstruktion.⁸¹ Sie werden durch verschiedene Formen der verbalen und rituellen Kommunikation zwischen verschiedenen Individuen einer Gesellschaft hervorgebracht, am Leben erhalten und verändert. Dabei sind sie den Prinzipien der sozio-kulturellen 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.

Religiöse Systeme sind eine Art von kulturellen Systemen neben anderen wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Medizin oder Alltag (Common Sense). Sie 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 Erlösung, Heil 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

⁸¹ Peter L. Berger und Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, 1966.

verschiedenen 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.

1.10.3 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 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 im 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 Wirklichkeit transzendieren. Die kommunikativen Formen dieses Transzendierens sind Symbole, metaphorische Sprache, Gleichnisse und zeichenhafte Handlungen, die auf die Gegenstände des Transzendierens verweisen.

Da Religionen, indem sie die empirische Wirklichkeit transzendieren, den Bereich der Realität und der Faktizität verlassen, können sie mit Recht als Hirngespinnste, Projektionen, Illusionen oder Neurosen angesehen werden (Feuerbach, Freud). 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 um eine Projektion, man könnte diese Form des Transzendierens daher projektives Transzendieren nennen. Der zweite Typ ist eine Sakralisierung der Wirklichkeit, die 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, empirischen 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 immanent. Oder wie es Dietrich Bonhoeffer formuliert: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.“⁸² 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.

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) und als sowohl faszinierend (Mysterium fascinans) als auch erschreckend (mysterium tremendum) gedeutet werden.⁸³ Als entscheidendes Kriterium des Transzendierens wird hier angesehen, dass Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, von ihm ergriffen sind und glauben. 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.⁸⁴

1.10.4 Religionen überleben, wenn sie an ihre Umwelt angepasst sind. (Religionsökologie)

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 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. Religionen müssen also an die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen, die an ihnen Teil haben, sowie an die physische, soziale und kulturelle Umwelt, in

⁸² Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1951.

⁸³ Rudolf Otto: Das Heilige, 1917.

⁸⁴ 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.

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 Relitop 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 die Gesamtheit der religiösen Systeme, die in dem jeweiligen Relitop vorkommen. Man könnte die Gesamtheit der religiösen Umweltfaktoren als Theozönose 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 Theozönose 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.

1.10.5 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 religiöser 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 (Reli-top) 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. Die Weitergabe kultureller Erscheinungen erfolgt nicht über genetisch bestimmte Vererbung, sondern durch kommunikative Weitergabe oder Tradition. Erstens können 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.

1.10.6 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 in der Regel nicht unabhängig voneinander, sodass es sich um einen linearen Prozess handeln würde. Die Entstehung neuer Religionen 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.

1.11 Konsequenzen für die Religionswissenschaft

Gegenstand der Religionswissenschaft sind Religionen als kulturelle Zeichensysteme, 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, den Menschen als begrenztes Individuum und die empirische erfahrbare, faktische Umwelt religiös transzendieren, in der kulturellen Evolution und in komplexen Abhängigkeiten voneinander entstanden sind und sich entwickelt haben. Wenn Religion hier als ein kulturelles Zeichensystem definiert wird, durch das 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 alles sein kann, woran Menschen ihr Herz 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 allgemein von ihrem Inhalt 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 sollten in der Religionswissenschaft dennoch die im traditionellen, engeren Sinne religiöse Phänomene im Zentrum der Forschung stehen. Von der Religionswissenschaft als Spezialdisziplin wird ja wohl mit Recht erwartet, dass 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 und durch sie die immanente Welt transzendieren, ist dies formal 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.

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. 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.

1.12 Konsequenzen für eine plurale Theologie der Religionen in Abgrenzung zu anderen Ansätzen

Im Gegensatz zu wissenschaftlichen Theorien, die Religionen von außen zu erklären versuchen, gehen die theologische Ansätze grundsätzlich von einem religiösen Standpunkt aus, das heißt, sie erklären und deuten Religionen von innen in Hinsicht auf das, woran die religiösen Menschen glauben, woran sie ihr Herz hängen, worauf sie vertrauen. Der Ausgangspunkt verschiedener Theologien kann dabei allerdings sehr unterschiedlich sein.

Die dogmatische Theologie einer Religion kann zum Beispiel von dem ausgehen, was die Anhänger dieser Religion für eine göttliche Offenbarung (1.12.1) halten, seien dies außergewöhnliche Erfahrungen, verbale Enthüllungen, Ereignisse oder vermeintliche Ereignisse in der Geschichte oder Erscheinungen in der Natur, in denen sich das Transzendente offenbart haben soll. Oder sie beruft sich auf eine für sie zentrale religiöse Erkenntnis (1.12.2), die Menschen allein oder mit Unterstützung durch (einen) Gott oder eine andere transzendente

Wirklichkeit gewonnen haben. Sie kann auch ein Bekenntnis oder Glaubenszeugnis (1.12.3) zur Grundlage haben oder die Tradition (1.12.4) der eigenen Religion auslegen. All diese Formen der theologischen Grundlegung können grundsätzlich nur das Dogma einer einzelnen Religion oder religiösen Tradition entfalten. Das griechische Wort Dogma heißt „Meinung, Lehrsatz; Beschluss, Verordnung“, im religiösen Sinne meint es das in einer religiösen Tradition Geglaubte, das Gelehrte und verbindlich Gültige. Da die vorliegende plurale Theologie der Religionen der Orientierung in einer multireligiösen Landschaft dienen soll, muss sie anders vorgehen, die Vielfalt der Religionen und dessen, woran die Anhänger der verschiedenen religiösen Traditionen glauben, also ihr Herz hängen, zur Grundlage nehmen (1.12.5). Abschließend wird noch kurz das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft erläutert (1.12.6).

1.12.1 Offenbarungsorientierte Theologien

Der Ansatz der Offenbarungstheologie beruht auf dem Glauben, Gott oder die transzendente Wirklichkeit habe sich in einer bestimmten, uns zugänglichen und erkennbaren Form offenbart, sodass wir in dieser Offenbarung eine zuverlässige Basis für das theologische Denken haben. Christen, die glauben, dass Gott sich in Jesus Christus, seinem Leben, seinem Leiden, seinem Sterben und seiner Auferstehung offenbart habe, können auf dieser Offenbarung als Grundlage ihre Theologie entwickeln. Muslime, die glauben, Gott habe sich im Qurʾān durch den Engel Gabriel dem Propheten Muhammad offenbart, können diesen Offenbarungstext als Grundlage nehmen. Ähnliches gilt für Anhänger der hinduistischen Mīmāṃsā -Schule, für die der Text des Vēda die ewige Offenbarung ist.

Die Offenbarungen können dabei in verschiedenen Gestalten erfahren werden. Zunächst können sowohl einzelne Menschen wie Propheten als auch größere Menschengruppen gemeinsam besondere Erlebnisse haben, die sie als Offenbarung oder Erscheinung (Epiphanie) einer Gottheit, einer göttlichen Macht oder einer anderen transzendenten Wirklichkeit deuten. Besonders häufig sind diese Erlebnisse mit einer Art von Vision oder Audition verbunden.

Visionen und Auditionen können zu einer konkreten Objektivierung der Offenbarung in einer festen Gestalt führen: Visionen zu einer ihnen entsprechenden Gestalt von Götterbildnissen in Skulpturen oder Bildern, Auditionen zu heiligen Texten von einzelnen Wörtern oder kurzen Mantras über längere Hymnen oder andere Offenbarungstexte bis hin zu ganzen heiligen Büchern und umfangreichen mündlich tradierten Textsammlungen. Solche Textsammlungen oder heilige Bücher wie Vēda, Tripitaka, Tora, Bibel, Qurʾān, Gurū Granth Sāhib und andere gelten in vielen Traditionen als das „Wort Gottes“ und/oder als die entscheidende Grundlage der religiösen Lehre und Theologie. Für die Theologie der meisten großen Religionen sind die Wortoffenbarungen sicherlich am bedeutendsten. Religiöse Menschen können aber auch andere Erfahrungen wie historische Ereignisse oder Naturerscheinungen als Offenbarung deuten.

In vielen Traditionen werden historische Ereignisse, seien es nun Ereignisse der tatsächlichen oder der erzählten Geschichte, auf das Wirken Gottes oder einer höheren Macht zurückgeführt und somit als Offenbarungen gedeutet. Solche Ansätze, die versuchen ihre theologischen Lehren aus historischen oder angeblich historischen Ereignissen abzuleiten, in denen sie so etwas wie ein Wirken Gottes oder einer göttlichen Schicksalsmacht zu erkennen glauben, können als historische Theologie oder Theologie der Geschichtsoffenbarung bezeichnet werden. Wenn in der Befreiung der Israeliten aus Ägypten und ihrer wundersamen Rettung am

Schilfmeer, in dem Wohlergehen und dem Leiden des Volkes Israels in der weiteren Geschichte, in der Entwicklung und Ausbreitung der Kirche, in Ereignissen im Leben des Propheten Muḥammad, des Buddha oder der Sikh-Gurūs und in ähnlichen (angeblich) historischen Ereignissen und Entwicklungen das Wirken Gottes oder einer höheren Macht erkannt wird, sodass die (eigene) Geschichte als Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte interpretiert wird, handelt es sich um eine solche auf Offenbarung in der Geschichte gegründete Theologie.

In entsprechender Weise handelt es sich bei theologischen Ansätzen, die das Wirken Gottes oder einer anderen höheren Macht in der Natur, in ihren Gesetzen oder ihrer Evolution zu erkennen glauben, um etwas, das man Theologie der Offenbarung in der Natur, natürliche Theologie oder Naturtheologie nennen kann.

1.12.2 Erkenntnisorientierte Theologie

Erkenntnistheologische Ansätze betrachten die Grundlage ihrer Lehre und Theologie nicht als eine göttliche Offenbarung, die den Menschen mitgeteilt wurde, sondern als eine Erkenntnis, zu der die Menschen prinzipiell selbst gelangen können. So basiert der Buddhismus auf ewigen Wahrheiten, die ein Mensch erkannt hat, wodurch er zum Buddha wurde. Die übrigen Menschen können diese Lehre entweder als Hörer empfangen oder sie können sie, da jeder Mensch die Buddha-Natur in sich trägt, auch selbst erkennen. In ähnlicher Weise wird die grundsätzliche Möglichkeit für Menschen, die religiös bedeutsame oder erlösende Wahrheit zu erkennen, auch in anderen religiös-philosophischen Schulen Indiens wie dem Vēdānta oder dem Sāṃkhya sowie in der antiken Strömung der Gnosis im Mittelmeerraum vorausgesetzt.

Die religiöse, oft als erlösend angesehen Erkenntnis wird in der Regel deutlich von alltäglichen Erkenntnissen unterschieden. Die Menschen können diese Erkenntnisse nicht allein aufgrund ihrer natürlichen Vernunft erlangen, sondern durch etwas Besonderes in ihnen, eine göttliche oder quasi-göttliche Instanz in ihnen wie den gnostischen Lichtfunken oder den Buddha-Keim (Tathāgatagarbha) in ihnen.

1.12.3 Bekenntnisorientierte Theologie

Eine weitere Möglichkeit, eine dogmatische Theologie zu begründen, ist die Berufung auf ein Bekenntnis, oft in der Form eines festen Bekenntnistextes. Das Christentum hat viele solcher Bekenntnistexte hervorgebracht, mit denen sich Christen von anderen Religionen in ihrer Umwelt oder einzelne christliche Gruppen von anderen christlichen Gruppen, deren Glauben sie für falsch (häretisch) hielten, abgrenzen wollten. Aber auch andere Religionen haben ähnliche Bekenntnistexte hervorgebracht wie die islamische Šahāda oder das jüdische Šma' Yisra'el.

Solche Bekenntnisse betonen die zentralen – und besonders die strittigen – Aussagen des Glaubens, so dass sie eine geeignete Grundlage bieten können, die eigene Theologie in Abgrenzung zu anderen Gruppen dogmatisch zu entfalten. Sachlich werden diese Bekenntnisse in der Regel direkt oder indirekt auf eine Offenbarung zurückgeführt, sei es, dass sie selbst als von Gott oder einer göttlichen Macht offenbart beziehungsweise vom heiligen Geist inspiriert worden seien, sei es, dass sie mit Belegen aus der Wort-Offenbarung begründet werden. Daher steht eine solche bekenntnisorientierte Theologie nicht im Gegensatz zu einer Offenbarungstheologie, sondern wird als eine letztlich auch auf Offenbarung beruhende Theologie verstanden.

1.12.4 Traditionsorientierte Theologie

Theologien können neben den heiligen Offenbarungen und den festgelegten Bekenntnistexten aber auch noch weitere Quellen aus der eigenen Tradition verwenden. In vielen Traditionen wird die Berufung auf bedeutende Gestalten der eigenen Tradition durchaus als theologische Begründung akzeptiert. Als Beispiel kann die Rolle der Kirchenväter in der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen des Christentums dienen. Eine solche traditionsorientierte Theologie hat dann eine deutlich breitere Grundlage, auf der sie ihre Lehren entwickeln kann. Allerdings wird in den meisten Religionen den Traditionen, die nicht direkt auf die Offenbarung zurückgehen, nicht dieselbe Autorität zuerkannt wie der Offenbarung selbst, sodass diese Traditionen im Gegensatz zu den Offenbarungstexten kritisch hinterfragt werden können.

1.12.5 Plurale Theologie der Religionen

Die bisher genannten Formen der Grundlegung einer Theologie sind insgesamt alle recht nahe liegend und gut geeignet für eine monoreligiös orientierte, dogmatische Theologie einer bestimmten religiösen Tradition. Für eine offene, transreligiöse Theologie der Religionen zur Orientierung in einer multireligiösen Landschaft sind sie dagegen weniger gut oder überhaupt nicht geeignet, da sie auf Offenbarungen, Erkenntnissen, Bekenntnissen oder Traditionen basieren, die jeweils in nur einer spezifischen Religion als solche anerkannt werden. Die in einer Religion akzeptierten Kategorien der göttlichen Offenbarung, der wahren Erkenntnis, des rechten Bekenntnisses oder der anerkannten Traditionen sind nicht für alle anderen akzeptabel, nicht allgemein vermittelbar, nicht allgemeingültig und bieten daher keine angemessene Grundlage für eine Theologie der Religionen in einem multireligiösen Umfeld. Hier ist eine Theologie nötig, die Vielfalt der religiösen Traditionen als unterschiedliche Religionen anerkennt und sowohl religiöse Zeugnisse aus den verschiedenen Religionen selbst als auch religionswissenschaftliche Erkenntnisse über diese Religionen zur Grundlage nimmt, um sie in Hinsicht auf ihren religiösen Gehalt, ihre Bedeutung für religiöse Menschen und ihre Deutung durch religiöse Menschen systematisch zu entfalten.

Eine wissenschaftlich ausgerichtete, plurale Theologie der Religionen, die der Orientierung in einer multireligiösen Landschaft dienen, den interreligiösen Dialog fördern sowie religiöse und religionskundliche Bildung ermöglichen soll, kann nicht dogmatisch den Standpunkt einer einzigen Religion vertreten, sondern muss offen für verschiedene Religionen und ihre jeweilige Sicht auf das, woran ihre Anhänger ihr Herz hängen, sein. Sie muss offen und religionsübergreifend oder transreligiös⁸⁵ sein, um die Erfahrungen, Lehren und Rituale verschiedener Religionen und ihre unterschiedlichen Vorstellungen von dem, woran Menschen glauben, woran sie ihr Herz hängen, zu analysieren, theologisch zu deuten und vergleichend darzustellen. Sie muss dabei hermeneutisch (vom griechischen Verb *hermēneúein* „erklären“, „auslegen“, „übersetzen“) vorgehen, das bedeutet, dass sie versucht zu erklären und zu deuten, woran religiöse Menschen glauben, das heißt, woran sie ihr Herz hängen, worauf sie vertrauen, worauf sie sich verlassen.

⁸⁵ Zum Konzept der transreligiösen Theologie siehe Hans Gustafson: *Is Transreligious Theology Unavoidable in Interreligious Theology and Dialogue?*, in: *Open Theology* 2016, 2, S. 248-260; John J. Thatamanil: *Transreligious Theology as the Quest for Interreligious Wisdom*, in: *Open Theology* 2016, 2, S. 254-262; Wesley J. Wildman: *Theology Without Walls: The Future of Transreligious Theology*, in: *Open Theology* 2016, 2, S. 242-247.

Dieser religionstheologische Ansatz geht von den Religionen, den religiösen Menschen und ihren Praktiken und Vorstellungen aus. Viele Menschen führen religiöse Handlungen aus, verwenden religiöse Symbole und drücken sich in religiösen Sprachformen aus. Diese religiösen Menschen lassen durch dieses Verhalten implizit bestimmte religiöse Vorstellungen erkennen und äußern sie manchmal auch explizit. Aus diesen impliziten und expliziten religiösen Lehren lässt sich eine Theologie der Religionen entwickeln. Dieser religionstheologische Ansatz deutet die religiösen Vorstellungen von Menschen als religiöse Vorstellungen und nicht als etwas Anderes.

Das heißt, dass weder im Voraus unterstellt wird, die Religionen beruhen auf einer göttlichen Offenbarung oder der Erkenntnis einer ewigen Wahrheit, noch wird behauptet, sie ließen sich gänzlich auf einen anderen Wirklichkeitsbereich wie die Gesellschaft oder die Psyche zurückführen. Der Anspruch, die eigene Lehre basiere auf einer göttlichen Offenbarung, einer Erkenntnis der absoluten Wahrheit, auf historischen Ereignissen oder Naturerscheinungen, in denen sich das Wirken Gottes oder einer höheren Macht zeige, muss notwendigerweise von Angehörigen anderer religiöser Traditionen und von nichtreligiösen Menschen abgelehnt werden. Die Rückführung der religiösen Vorstellungen auf einen anderen Wirklichkeitsbereich verbunden mit der Behauptung, sie seien „nichts als“ dieses andere Phänomen, kann von den meisten religiösen Menschen sicherlich ebenso wenig akzeptiert werden. Der religionstheologische Ansatz geht dagegen zunächst einmal von dem Selbstverständlichen aus: Die religiösen Vorstellungen und Handlungen der Menschen, um die es in der Theologie geht, sind Vorstellungen und Handlungen von religiösen Menschen und werden als solche gedeutet. Eine solche Theologie der Religionen erläutert die religiöse Bedeutung dieser Vorstellungen und Handlungen, das heißt die Bedeutung, die sie in der jeweiligen Religion haben. Diese religiöse Bedeutung haben sie unabhängig davon, ob sie nun auf Offenbarung, auf wahrer Erkenntnis oder auf Projektion, auf historischen Ereignissen, auf Naturerscheinungen oder auf Wunscherfüllungen beruhen.

Die vorliegende plurale Theologie der Religionen geht von dem Transzendieren als menschlicher Tätigkeit aus, nicht von einem real existierenden Transzendenten. Es gibt für sie daher kein objektives Wahrheitskriterium, keine religiöse Wahrheit, keinen Objektivitäts- oder Wahrheitsanspruch. Jeder Wahrheitsanspruch würde ja in der einen oder anderen Form die Übereinstimmung bestimmter Glaubensvorstellungen mit einem wie auch immer gestalteten real existierenden Gegenstand behaupten. Wenn das Transzendieren aber die Tätigkeit des Überschreitens der real existierenden Welt der Faktizität ist, kann es einen solchen Gegenstand nicht geben. Damit kann es auch kein Wahrheitskriterium geben, das zur Überprüfung von Wahrheitsansprüchen angewendet werden könnte. Es gibt aber durchaus Nützlichkeitskriterien: Was ist für Menschen in ihrer jeweiligen Umwelt (über)lebensfördernd, hilft ihnen dabei, ihr Leben zu führen und zu meistern, ist für sie heilsam, sinnstiftend und orientierend? Da dies für verschiedene Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen und unter vielfältigen Umweltbedingungen nicht ein einziges religiöses System sein kann, handelt es sich um eine Theologie der religiösen Traditionen im Plural, eine plurale und pluralistische Theologie der vielfältigen Angebote. Sie will die vielfältigen Gottesbilder in ihrer Pluralität verstehend deuten und als Optionen darstellen. Grundlage und Ziel sind kein exklusives Bekenntnis, sondern eine offene Theologie, keine Bindung an eine einzelne Tradition, sondern die Partizipation an mehreren Traditionen.

Dieser offene, plurale und transreligiöse religionstheologische Ansatz ist meiner Auffassung nach am besten geeignet, um als theologische Grundlage für einen Dialog zwischen Angehörigen verschiedener Religionen und nichtreligiösen Menschen mit jeweils unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen zu dienen und für einen interreligiös-dialogischen Religionsunterricht zu dienen.

1.12.6 Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft

Grundsätzlich beschäftigen sich Theologie und Religionswissenschaft mit demselben Gegenstand, nämlich der Religion, allerdings betrachten beide Wissenschaften diesen Gegenstand von einem anderen Standpunkt aus. Die dogmatische Theologie einer bestimmten Religion stellt deren Glaubenssätze in der Regel vom Standpunkt des eigenen Glaubens aus, also aus einer religiösen Innenperspektive dar. Sie steht damit in einem gewissen Gegensatz zur Religionswissenschaft, die sachlich und methodisch eine Außenperspektive auf das Phänomen Religion einnimmt. Während die Religionswissenschaft die Religion beobachtet, beschreibt und analysiert, aber nicht selbst vertritt oder in religiösen beziehungsweise theologischen Fragen Stellung bezieht, stellt die dogmatische Theologie ihre Lehren als Ausdruck des eigenen religiösen Glaubens dar.

Eine Theologie der Religionen, die der Orientierung in einer multireligiösen Landschaft dienen soll, kann nicht dogmatisch den Standpunkt einer Religion vertreten, sondern muss offen für verschiedene Religionen sein. Darin unterscheidet sie sich von einer monoreligiös-dogmatischen Theologie und steht in dieser Hinsicht der Religionswissenschaft näher. Gleichzeitig muss sie die unterschiedlichen Religionen nicht nur beobachten, beschreiben und analysieren, sondern theologisch die jeweiligen Vorstellungen über das, woran ihre Anhänger glauben oder ihr Herz hängen, herausarbeiten, deuten und systematisch darstellen. Sie verbindet also die Offenheit der vergleichenden Religionswissenschaft mit dem Glaubensbezug der Theologie.

Grundsätzlich beinhaltet jede Theologie zu einem Großteil religionswissenschaftliche Arbeit, da die religiösen Aussagen, die theologisch gedeutet und dargestellt werden sollen, zunächst einmal mit wissenschaftlichen Methoden festgestellt und analysiert werden müssen. Wenn Theologen einer bestimmten Religion die religiösen Aussagen der heiligen Texte ihrer eigenen Tradition herausarbeiten, wenn sie das Leben und die Lehren ihres Religionsgründers oder einer anderen wichtigen Gestalt ihrer Religion erforschen, wenn sie die Geschichte der Organisation oder die Lehrentwicklung ihrer Religion untersuchen, dann ist dies prinzipiell eine rein wissenschaftliche, eben religionswissenschaftliche Tätigkeit. Wenn ein Theologe diese wissenschaftliche Erforschung seiner eigenen Religion durchführt, unterscheidet sich dies überhaupt nicht davon, wie dies ein Religionswissenschaftler, der einer anderen oder gar keiner Religion angehört, macht. Dies gilt natürlich genauso auch für die religionswissenschaftliche Forschung im Rahmen einer transreligiösen Theologie der Religionen. Hier werden die Praktiken und Lehren verschiedener religiöser Traditionen zunächst rein religionswissenschaftlich erforscht, analysiert und dargestellt, bevor sie vergleichend gedeutet und theologisch interpretiert werden, um eine religiöse Orientierung in einer multireligiösen Umgebung zu ermöglichen, einen sachlichen, angemessenen und offenen interreligiösen Dialog zu unterstützen und religiöse Bildung zu fördern. Tatsächlich ist ein Großteil der Arbeit, die von Theologen durchgeführt wird, streng genommen Religionswissenschaft.

Erst dann, wenn die Ergebnisse dieser religionswissenschaftlichen Arbeit, also die Inhalte einer heiligen Schrift, die Taten und Lehren einer wichtigen religiösen Person, die Entwicklung einer Religionsgemeinschaft, ihre Organisationsform, ihre Rituale, Erzählungen und Glaubenssätze theologisch gedeutet werden, wenn also gefragt wird, was es für die Anhänger einer Religion bedeutet, dieser Religion anzugehören, ihr Herz an den Gott oder die transzendente Wirklichkeit dieser Religion zu hängen, die Praktiken dieser Religion durchzuführen, dann handelt es sich im engeren Sinne um Theologie. Die Religionswissenschaft bildet somit die zentrale und wesentliche Bezugswissenschaft für die Theologie, ihre Ergebnisse liefern die Inhalte, mit denen sich die Theologie auseinandersetzt. Neben der Religionswissenschaft im engeren Sinne können auch andere Wissenschaften, die jeweils mit ihren Methoden Religionen erforschen wie Religionspsychologie, Religionssoziologie oder Religionsneurologie Ergebnisse liefern, die für die theologische Deutung religiöser Sachverhalte und Vorstellungen relevant sind.

1.13 Konsequenzen für die Religionspädagogik

Aus der hier dargestellten pluralen Theologie der Religionen ergibt sich auch für den Religionsunterricht ein konsequent pluralistisch ausgerichteter und dialogischer religionspädagogischer Ansatz. Der Religionsunterricht sollte offen für alle sein, sowohl für die Angehörigen verschiedener religiöser Tradition als auch für ungebundene religiöse und für nichtreligiöse Menschen. Dabei ist im dialogischen Prozess ein eigenes Positionieren durchaus erwünscht, aber auch teilnehmende Beobachtung und ein distanzierteres Zur-Kennntnis-Nehmen ist möglich.

Ziel der pluralen Religionspädagogik ist es, die Menschen kompetent für das Leben in einer von vielfältigen religiösen und säkularen Traditionen geprägten Welt und zu machen. Sie sollen Kompetenzen zur Führung und Gestaltung ihres Lebens, zur Erfahrung von Heil, Sinn und Orientierung in Freiheit und Solidarität, Individualität, Selbständigkeit und Sozialität erwerben. Sie sollen ihre eigene, individuelle Religiosität oder Areligiosität leben und mit einem theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunft und den Werten der Demokratie in Übereinstimmung bringen können.

Dazu soll gefördert werden, dass sie sich auf religiöses Erfahren und Handeln sowie auf die Rede von Gott und Transzendenz einlassen. Außerdem sollen sie Offenheit, Toleranz, Dialogbereitschaft erlernen und praktizieren.

Im Religionsunterricht sollen die Kompetenzen gefördert werden, religiöse Phänomene im Alltag und in verschiedenen kulturellen Kontexten wahrzunehmen, in Hinsicht auf ihre religiöse Bedeutsamkeit zu deuten und zu beurteilen, über die eigenen Wahrnehmungen, Deutungen und Urteile einen konstruktiven Dialog mit anderen zu führen und die eigenen Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen kreativ zu gestalten (Wahrnehmungs-, Deutungs-, Urteils-, Dialog- und Gestaltungskompetenz).

Der Religionsunterricht soll sich dabei 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 und an den Wissenschaften, die Religionen unter verschiedenen Aspekten erforschen, sowie an deren Erkenntnissen und Theorien über Religionen.

1.14 Konsequenzen für den interreligiösen Dialog

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. Andere Formen der Interaktion sind beispielsweise die Kooperation oder der Konflikt. Der interreligiöse Dialog ist durch den in der Regel verbalen Austausch über das Thema „Religion“ gekennzeichnet.

Wenn Religionen bestimmte kulturelle, von Menschen hervorgebrachte Arten und Weisen sind, auf denen Menschen sich und die empirische 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 Glaubens, Erfahrens und Handelns kein faktisch existierendes Objekt ist, kann es auch kein objektives, unabhängig von der subjektiven Einstellung gültiges Kriterium zu ihrer 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, sondern auch die Wertfrage ausgeklammert 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.