Religiös leben

Eine Theorie der religiösen Wirklichkeit

von Johannes Vagt

9. Fassung, veröffentlicht am 20.08.2024

© Johannes Vagt 2024

www.johannesvagt.de/religionsthorie.pdf

Inhalt

1	Einleitung	5
2	Annäherung an Begriffe für Religion und Phänomene der religiösen Wirklichkeit	20
3	Theorien über die religiöse Wirklichkeit und Ansätze zu ihrer Erforschung seit der europäischen Aufklärung	27
4	Grundsätze für die Konzeption der Religionstheorie	106
5	Definitionen zentraler Begriffe für die religiöse Wirklichkeit	125
6	Religiös leben: Sich selbst und die faktische Realität transzendieren	142
7	Erscheinungen der Wirklichkeit, die religiös gedeutet werden können	161
8	Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme	170
9	Religiosität, religiöse Veranlagung und religiöse Identität	183
10	Religionsgemeinschaften	191
11	Religionstheoretische Erklärung der religiösen Wirklichkeit	204
12	Konsequenzen für Religionswissenschaft, Theologie, Religionspädagogik und interreligiösen Dialog	263
13	Religiös leben: Zusammenfassung	271

Die vorliegende Religionstheorie ist ein Versuch, die religiöse Wirklichkeit aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten, begrifflich zu erfassen, zu erläutern, zu verstehen und zu erklären. Im Zentrum der Reflexion steht dabei, wie Menschen sich religiös verhalten, wie sie religiös handeln und erleben, wie sie religiös kommunizieren und die Wirklichkeit deuten. Es wird erläutert, was es bedeutet, religiös zu leben. Die Religionstheorie wird als eine Theorie der religiösen Wirklichkeit, die erklärt, wie Menschen religiös leben, bestimmt. Das theoretische Handeln selbst wird dabei als ein Prozess verstanden, in dessen Verlauf die religiöse Wirklichkeit in mehreren Erkundungen als komplexer Gegenstand der theoretischen Betrachtung wahrgenommen wird.

In dieser Religionstheorie wird das religiöse Leben von Menschen dadurch definiert, dass Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Diese religiöse Praxis kann dazu führen, dass sie in ihrem Leben Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen. Das religiöse Leben kann auf diese Weise dazu dienen, Mangel, Leid, fehlende Sinnerfahrung, Kontingenz und Orientierungslosigkeit in ihren verschiedenen Formen zu bewältigen sowie Glück und Freude zu vermehren.[1] Dadurch werden die Identität, die Lebensweise und die Weltansicht der religiösen Menschen als Individuen und in religiösen Gemeinschaften entweder bestätigt und stabilisiert oder in Frage gestellt und transformiert. Die Definition des religiösen Lebens als ein transzendierendes Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit bildet den Kern dieser Religionstheorie und die Grundlage für die Bestimmung, Deutung und Erklärung des religiösen Lebens sowie der religiösen Wirklichkeit in ihren drei Aspekten, nämlich den Religionen, der Religiosität und den Religionsgemeinschaften. Die Religiosität oder Fähigkeit und Neigung, sich selbst und die faktische Realität zu transzendieren, wird hier als ein natürliches Merkmal von Menschen, das sich im Laufe der Evolution der menschlichen Spezies herausgebildet und durchgesetzt hat, angesehen. Die jeweiligen kulturellen Ausprägungen von Religionen, die auf der Grundlage dieser Fähigkeit von Menschen hervorgebracht werden, sind ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit innerhalb der natürlichen Welt. Die Religionsgemeinschaften sind soziale Gebilde, in denen sich das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität durch interaktive und kommunikative Prozesse verwirklicht.

In der Einleitung werden Kontext, Standpunkt, Ziel und Ausrichtung dieser Religionstheorie vorgestellt. Auf diese Weise wird zunächst der Ausgangspunkt verdeutlicht, von dem die folgenden theoretischen Erkundungen unternommen werden, und dann die Motivation für die auf diesen Erkundungen vorgenommenen Betrachtungen der religiösen Wirklichkeit offengelegt (1).

Danach werden in einer sprachlichen Annäherung einige für die Beschreibung des religiösen Lebens zentrale Begriffe erkundet sowie eine sachliche Annäherung an zentrale Erscheinungen aus dem Bereich der religiösen Wirklichkeit vorgenommen (2). Es folgt eine theoriegeschichtliche Erkundung einflussreicher Religionstheorien seit der Zeit der europäischen Aufklärung. Dabei werden verschiedene Theorien über Religion in der Philosophie der Aufklärung, aus der Perspektive verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen wie Anthropologie, Soziologie, Ethnologie, Psychologie, Neurowissenschaft, Kognitions- und

[1] Vergleiche Thomas Tweeds Formulierung „intensify joy and confront suffering“ in Thomas Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006, S. 69.

Affektwissenschaft, Evolutionstheorie, Ökologie und Genetik sowie aus Sicht der Theologie und der Religionskritik, der Religionsphänomenologie und der Religionswissenschaft dargestellt. Diese Genealogie der Religionstheorien erläutert den theoriegeschichtlichen Hintergrund, vor dem diese Religionstheorie entwickelt wird und von dem sie beeinflusst worden ist (3). Im Anschluss daran werden von dem hier vertretenen Standpunkt aus und in Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Theorien über die religiöse Wirklichkeit und den damit verbundenen Ansätzen zu ihrer Erforschung einige Grundsätze für die eigene Konzeption dieser Religionstheorie aus der zuvor genannten Zielsetzung abgeleitet (4).

Auf diesen Grundsätzen basierend werden dann eigene Definitionen für das Verb „religiös leben“, das Adjektiv „religiös“ sowie für die substantivischen Begriffe „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ formuliert (5). In den folgenden Kapiteln werden zur Erläuterung dieser Definitionen das ihnen zugrundeliegende Konzept des religiösen Lebens als eines Transzendierens des Selbst und der faktischen Realität erläutert (6) und die charakteristischen Erscheinungen oder Dimensionen der Wirklichkeit, die als religiös betrachtet werden können, dargestellt (7). Danach werden die drei Aspekte der religiösen Wirklichkeit erkundet und entfaltet, nämlich Religionen als objektiv-kulturelle Systeme (8), Religiosität als subjektiv-anthropologische Fähigkeit, Neigung und Praxis (9) sowie Religionsgemeinschaften als intersubjektiv-soziale Kommunikationsgemeinschaften (10). Auf diese Weise wird ein umfassendes theoretisches Modell der religiösen Wirklichkeit entworfen.

Danach wird unter Verwendung dieses Modells und auf der Grundlage einer pragmatisch orientierten und prozessural-evolutiven Weltanschauung erklärt, wie Menschen religiös leben, indem sie sich und die faktische Realität transzendieren. Dazu wird zunächst der weltanschauliche Rahmen dieser Religionstheorie entfaltet. Dann werden die Voraussetzungen religiösen Lebens und die Formen des Transzendierens erläutert sowie erklärt, wie sich diese im Laufe eines evolutionären Prozesses entwickelt haben. Außerdem wird gezeigt, wie sich das religiöse Leben in der individuellen Religiosität, in den kulturellen Traditionen der Religionen und in der sozialen Gestalt von Religionsgemeinschaften ausprägt. Schließlich werden die ontogenetische und die phylogenetische Entstehung der Religiosität sowie die evolutionäre und historische Entwicklung der religiösen Wirklichkeit erläutert und daraus Schlussfolgerungen auf ihre mögliche zukünftige Entwicklung gezogen (11).

Im Anschluss werden kurz einige Konsequenzen dargestellt, die sich aus dieser Theorie des religiösen Lebens und der religiösen Wirklichkeit für die wissenschaftliche Erforschung von Religionen, für die Formulierung von Theologien und religionskritischen Ideologien, für die Religionspädagogik in einer religiös pluralen Gesellschaft sowie für den interreligiösen und religiös-säkularen Dialog ergeben (12). Abschließend werden die wichtigsten Konzepte, Strukturen und Inhalte dieser Theorie noch einmal kurz zusammengefasst (13).

1 Einleitung

Diese Religionstheorie entwirft ein Modell der religiösen Wirklichkeit. Theoretische Modelle basieren auf konkreten, bewussten Erfahrungen, die wir als leibliche Menschen machen. Sie stellen allerdings eine gewisse Abstraktion dieser konkreten, leiblichen Erfahrungen dar. Es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen der konkret erfahrenen Wirklichkeit selbst und den abstrakten Modellen, die diese Wirklichkeit abbilden sollen. Alle Theorien sind Modelle einer primären Wirklichkeit, die Abstraktionen der konkreten Erfahrungen in dieser primären Wirklichkeit darstellen. Als Modelle der primären Wirklichkeit haben wissenschaftliche und philosophische Theorien daher nur den Charakter einer sekundären Wirklichkeit. Theorien werden in einem besonderen Bereich theoretischen Handelns entworfen, der aus der konkreten, alltäglichen Lebenswelt der Menschen ausgegliedert ist. Dieser Bereich, das theoretische Handlungsfeld der Wissenschaften und der Philosophie, basiert allerdings auf dieser Lebenswelt, auf dem alltäglichen Leben von Menschen. Das konkrete Handeln in der alltäglichen Lebenswelt hat daher grundsätzlich einen praktischen Primat gegenüber dem theoretischen Handeln.

Diese Theorie der religiösen Wirklichkeit gründet sich in konkreter, verkörperter, in einen Kontext eingebetteter, enaktiver Erfahrung. Als theoretisches Modell ist sie zwar aus einem gewissen Abstand zu ihrem Gegenstand und mit einer professionellen Distanz zu ihm entworfen und formuliert worden. Sie ist aber nicht getrennt oder losgelöst von den konkreten Erfahrungen mit der religiösen Wirklichkeit im persönlichen, individuellen Leben entwickelt worden. Erfahrung kann in theoretischen Beschreibungen zu einem Gegenstand gemacht werden und daher leicht wie ein wie ein Objekt erscheinen. Tatsächlich ist Erfahrung jedoch gerade kein Gegenstand, kein Objekt, kein Ding. Sie ist eine Form der Begegnung zwischen verschiedenen Wesen, die eine Beziehung zwischen ihnen herstellt. In Ich-Es-Erfahrungen handelt es sich um eine Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erfahrung, in Ich-Du-Erfahrungen um Begegnungen zwischen zwei Subjekten.[2] Die bewusste Erfahrung selbst hat dabei stets die epistemologische Priorität gegenüber den erfahrenen Objekten und dem diese Erfahrungen machenden Subjekt. Die Beziehungen haben die ontologische Priorität gegenüber den Dingen oder Personen, die miteinander in Beziehung stehen, da diese erst in und durch diese Beziehungen zu dem werden, was sie sind.

Die aktuellen Erfahrungen, die konkreten Begegnungen und die sich in ihnen verwirklichenden Beziehungen sind die primäre Wirklichkeit. In den aktuellen, gegenwärtigen Erfahrungen nehmen die Subjekte an den Prozessen der Lebenswelt teil. Diese Teilnahme am Leben ist durch effektive Emotionalität und Willen, affektive Betroffenheit und partizipatorisches Wissen, Ich-Du-Beziehungen und Begegnungen, direktes Erleben ohne Trennung von Subjekt und Objekt gekennzeichnet. Dagegen stellen das intentionale Bewusstsein von der Welt und von Objekten in der Welt aus der Ich-Perspektive, die Verknüpfung dieser Objekte mit Gefühlen, Werten, Absichten, Zielen, Sinn und Bedeutungen sowie die Präsentation der primären Wirklichkeit durch sprachliche Äußerungen in der 1. Person bereits eine sekundäre Wirklichkeit dar. Die abstrahierte und distanzierte Repräsentation dieser Wirklichkeit als einer

[2] Vergleiche Martin Buber: Ich und Du, 1923.

objektiven, faktischen Realität durch propositionale Aussagen über die Welt und die Gegenstände in ihr in der 3. Person hat dagegen nur den Charakter einer tertiären Wirklichkeit.[3]

Wissenschaftliche und philosophische Theorien können grundsätzlich nur aus solchen Erfahrungen entwickelt werden, die uns bewusst sind. Das Bewusstsein bildet den Horizont dessen, was uns durch unsere Erfahrungen bekannt geworden ist. Jenseits dieses Horizonts werden immer Wirklichkeiten sein, die uns nicht durch Erfahrung bekannt sind. Das Bewusstsein umfasst die Welt, die wir erfahren, und damit die Wirklichkeit, die wir durch Theorien beschreiben, modellieren und erklären können. Daher kommt dem Bewusstsein und unseren bewussten Erfahrungen ein epistemologischer Primat gegenüber allen Phänomenen in der Welt zu, die wir durch bewusste Erfahrungen erkennen können. Auf der anderen Seite können wir nur als verkörperte, leibliche Wesen Erfahrungen machen und uns dieser Erfahrungen bewusst sein. Unser körperliches Leben in unserer konkreten Lebenswelt bildet die existenzielle Grundlage für all unser Handeln und Erleben und damit auch für die Erfahrungen, die wir in unserem Leben machen, und für unser Bewusstsein dieser Erfahrungen. Deshalb haben unsere verkörperte Existenz in dieser Welt und die konkreten Begegnungen unseres Körpers mit anderen Körpern einen ontologischen Primat gegenüber dem Bewusstsein unserer Erfahrungen. Frank, Gleiser und Thompson bezeichnen diese wechselseitige Priorität von Bewusstsein und verkörperter Existenz in der Welt als eine „seltsame Schleife“ (*strange loop*), eine paradoxe Selbstreferenz. Wir müssten mit dem Paradox leben, dass unser Bewusstsein in einer Welt entstanden sei, die wir nur durch unsere bewusste, körperliche Erfahrung kennen können.[4]

Für die Entwicklung eines selbstreflexiven Ichs und für die sprachliche Kommunikation über seine bewussten Erfahrungen ist das Subjekt auf die Begegnung mit einem Du in Ich-Du-Beziehungen angewiesen. Daraus ergibt sich wiederum ein kommunikativer Primat des Sozialen. Schließlich stellt wie eingangs erwähnt jede wissenschaftliche und philosophische Untersuchung der Wirklichkeit eine spezialisierte Tätigkeit dar, deren Handlungsfeld aus der Lebenswelt des Alltags herausdifferenziert worden ist. Die alltägliche Lebenswelt hat daher einen praktischen Primat gegenüber der Welt der Wissenschaft und Philosophie, die aus ihr abstrahiert worden ist.

Diese wechselseitigen Abhängigkeiten haben Konsequenzen für wissenschaftliche und philosophische Theorien über den Wirklichkeitscharakter unserer Welt. Der Primat des Bewusstseins schließt einen naiven Realismus oder reduktionistischen Materialismus aus, der davon ausgeht, dass die Welt unserer Erfahrungen einfach eine vom Subjekt unabhängige, objektive Realität darstelle. Iain McGilchrist bezeichnet diese Vorstellung, dass wir Kenntnis von einer bewusstseinsunabhängigen, objektiven „Realität da draußen“ haben könnten, als *Reality Out There* (ROT). Für sich allein genommen könnte aus dem Primat des Bewusstseins ein radikaler Idealismus oder gar Solipsismus abgeleitet werden. Doch der Primat des Leibes spricht eindeutig gegen einen solchen naiven Idealismus, nach dem die Welt unserer Erfahrungen gänzlich subjektiv und ohne einen Bezug auf äußere Objekte konstruiert sei. Die ebenso problematische Idee, dass es gar keine objektive Realität gebe und unsere Wirklichkeit „auf wundersame Weise von uns erfunden“ sei, nennt McGilchrist *Miraculously Made Up By*

[3] Vergleiche den Abschnitt Experience: Presencing vs. Re-presentation, in Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021, S. 497-499.
[4] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024, S. 189-192.

Ourselves (MUMBO).[5] Die „seltsame Schleife“ der gegenseitigen Abhängigkeit von Bewusstsein und verkörperter Existenz in der Welt spricht gegen diese beiden einseitigen Konzepte von der Welt. Sie macht es notwendig eine komplexe Vorstellung von der Wirklichkeit zu entwickeln, die subjektive Erfahrung und objektive Erfahrungsgegenstände vereint.[6] Der Primat des Sozialen in der Kommunikation und in der Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit widerlegt wiederum einen Solipsismus, der das Du als anderes Subjekt ausschließen würde. Der Primat der alltäglichen Lebenswelt schließlich richtet sich gegen einen Szientismus, der die wissenschaftlichen Abstraktionen und Modelle mit der konkreten Wirklichkeit der Lebenswelt verwechselt oder an ihre Stelle setzt.

Das Wort „Theorie“ geht auf das griechische Wort *theōría* (θεωρία) „Anschauung, Betrachtung“ zurück. Theorien sind wissenschaftliche Betrachtungen eines Gegenstandes, die dazu dienen sollen, diesen Gegenstand erkennen, verstehen, beschreiben und erklären zu können. Die Betrachtung eines Gegenstandes kann immer nur von einem bestimmten Standpunkt, dem Standpunkt des Betrachters, aus und in einem konkreten Kontext geschehen. Dabei kann eine theoretische Betrachtung allerdings auch in einer umfangreichen Erkundung des betrachteten Gegenstandsbereich bestehen, in deren Verlauf vom betrachtenden Subjekt mehrere Beobachtungsstandpunkte eingenommen werden. Dies ändert aber nichts an der grundsätzlichen Perspektivität und Standpunktgebundenheit jeder Betrachtung. Daher werden auch wissenschaftliche Theorien immer vom jeweiligen Standpunkt der betrachtenden Person, die eine Theorie entwickelt, sowie von dem spezifischen historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext, in dem diese Theorie entwickelt wird, beeinflusst. Der Kontext einer Theorie, der Standpunkt, von dem die Betrachtung des Gegenstandes vorgenommen wird, und das zugrundeliegende Vorverständnis des zu betrachtenden Gegenstandes bestimmen das erkenntnisleitende Interesse sowie die jeweilige Zielsetzung und Ausrichtung einer Theorie. Erkenntnisleitendes Interesse, Ziel und Ausrichtung wiederum können beeinflussen, was bei der Beobachtung wahrgenommen wird und was nicht.

Den Kontext dieser Religionstheorie bilden zunächst einmal mein persönlicher Lebenshintergrund sowie die kulturelle, gesellschaftliche und politische Wirklichkeit im frühen 21. Jahrhundert. Diese Wirklichkeit ist einerseits von den Traditionen der Moderne und der Postmoderne geprägt. Anderseits ist sie gekennzeichnet durch die Erfahrung vielfältiger Krisen, die manchmal als Ausdruck einer grundlegenderen „Metakrise“ gedeutet werden. Die Erfahrung dieser grundlegenden Krise hat in den letzten Jahrzehnten zu einer Kritik an bestimmten Entwicklungen in Moderne und Postmoderne sowie zu dem Versuch ihrer Überwindung im Konzept einer „Metamoderne“ geführt. Über die genannten Aspekte hinaus gehören auch die Geschichte des Begriffs „Religion“, die theoretische Diskussion über „Religion“ und „Religionen“ in der Neuzeit sowie die Erforschung religiöser Phänomene in verschiedenen Wissenschaften zum geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser Theorie.

Deshalb soll hier vor der Darstellung der Religionstheorie selbst zunächst der persönliche und kulturelle Hintergrund, indem sie entstanden ist, offengelegt werden (1.1). Danach wird kurz skizziert, inwiefern die Traditionen der Moderne und der Postmoderne den historischen, sozialen und kulturellen Kontext dieser Religionstheorie geprägt haben und wie die

[5] Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021, Introduction, S. 23.
[6] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024.

Erfahrungen einer umfassenden Krise der modernen und postmodernen Welt zur Entwicklung des Konzepts einer Metamoderne geführt haben (1.2). Es folgt ein kurzer Hinweis auf den theoriegeschichtlichen Kontext der vorliegenden Religionstheorie (1.3). Die verschiedenen religionstheoretischen Positionen und Ansätze, die diese Religionstheorie beeinflusst haben, werden dann in Kapitel 3 ausführlicher erläutert. Schließlich werden Standpunkt, Zielsetzung und Konzeption dieser Religionstheorie kurz beschrieben (1.4). In Kapitel 4 werden dann die Grundsätze dieser Konzeption, die in Auseinandersetzung mit den in Kapitel 3 dargestellten Religionstheorien, ihren Positionen und Ansätzen von diesem Standpunkt und aus dieser Zielsetzung heraus entwickelt werden, genauer dargelegt.

1.1 Religionstheorie im Kontext: persönlicher und kultureller Hintergrund

Ich bin in den 1970er und 1980er Jahren in Hamburg in einem westlichen, wirtschaftlich abgesicherten, liberalen und individualistischen Umfeld, in einem demokratischen Rechtsstaat mit freiheitlicher Grundordnung und sozialer Marktwirtschaft, in einer stark säkularisierten Stadt in einem säkularen Zeitalter[7] aufgewachsen. Ich habe Theologie, Religionswissenschaft, Indologie, Klassische Philologie, Pädagogik und Psychologie studiert, einige Jahre lang in einem internationalen wissenschaftlichen Projekt zur Erforschung alter nepalesischer Handschriften[8] gearbeitet, an der Universität Hamburg südasiatische Sprachen und Kulturen gelehrt und unterrichte jetzt an einem Hamburger Gymnasium Religion, Latein und Psychologie.

Damit gehöre ich eindeutig zu der Kategorie von Menschen, für die Joseph Henrich das Akronym WEIRD (*Western*, *Educated*, *Industrialized*, *Rich*, and *Democratic*) geschaffen hat. Diese Menschen sind nach Henrich sehr seltsam (*weird*), da sie sich im Vergleich verschiedener Populationen der Welt in Hinsicht auf viele psychische Merkmale an einem Extrem des Spektrums befänden. Sie seien ungewöhnlich individualistisch und selbstbezogen, hätten ein sehr hohes Bedürfnis nach Kontrolle, dächten eher abstrakt und analytisch als konkret und synthetisch, definierten sich vor allem über ihre individuellen Eigenschaften und Leistungen und weniger über ihre Beziehungen und soziale Rollen, schätzten Individualität, Authentizität und Nonkonformität besonders hoch, dächten vor allem in universalen Kategorien, Regeln und Gesetzen, verfügten über eine ausgeprägte Geduld, Selbstkontrolle und Arbeitsmoral, stellten Intellekt, Vernunft und Kognition in der Regel über Emotionen, Gefühle und Affekte. Mit diesem Konzept sollen Menschen keinesfalls essentialistisch in zwei feste Kategorien mit den Wesenseigenschaften „WEIRD“ und „nicht-WEIRD“ eingeteilt werden. Es soll vielmehr ausgedrückt werden, dass in einem kontinuierlichen Spektrum des Auftretens psychischer Eigenschaften in verschiedenen Populationen die oben genannten Merkmale bei den WEIRDen Menschen außerordentlich stark ausgeprägt seien. Da WEIRDe Menschen in vielen, insbesondere in wissenschaftlichen Diskursen dominant und überproportional vertreten seien, hielten sie all diese psychischen Merkmale oft für normal

[7] Vergleiche zur Säkularität Charles Margrave Taylor: A Secular Age, 2007. Eine ähnliche Analyse findet sich bereits bei Max Weber mit der These von der Entzauberung der Welt in Max Weber: Wissenschaft als Beruf, 1919.

[8] 1999-2002 im Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP), dann 2002-2004 im Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project (NGMCP).

oder allgemein menschlich, obwohl sie im weltweiten Vergleich höchst ungewöhnlich seien.[9] Ich kann mich in Henrichs Darstellung WEIRDer Menschen in vielen Punkten recht gut wiedererkennen. Allerdings habe ich seit meiner Jugend ein großes Interesse an der religiösen Wirklichkeit sowie an vormodernen und nicht-westlichen Menschen und Kulturen, also an Personen und Erscheinungen, die nach dieser Klassifizierung eindeutig als nicht-WEIRD bezeichnet werden müssen.

Viele Merkmale meines WEIRDen kulturellen Hintergrundes werden sicherlich auch einen bedeutenden Einfluss auf meine theoretische Betrachtung der religiösen Wirklichkeit haben. Ich halte es für wichtig, sich dieser besonderen Prägung und ihrer Seltsamkeit bewusst zu sein, nicht um zu versuchen, sie vollkommen abzulegen und die religiöse Wirklichkeit aus einer weniger seltsamen Perspektive zu betrachten, sondern um zu verhindern, dass diese Merkmale unbewusst auf den Gegenstand der Betrachtung übertragen oder zum Maßstab für die Einschätzung des Gegenstandes gemacht werden. Diese Religionstheorie wird aus der Perspektive eines westlichen, liberal denkenden, universitär ausgebildeten, in einer säkularen, demokratischen und marktwirtschaftlichen Gesellschaft aufgewachsenen, weißen, heterosexuellen Mannes entworfen und formuliert. Sie steht im Kontext eines religionstheoretischen Diskurses, der in den letzten drei Jahrhunderten vor allem von Menschen geführt worden ist, die einen relativ ähnlichen Hintergrund haben und vermutlich ähnlich seltsame psychische Merkmale aufweisen. Vermutlich sind das Konzept „Religion“ und die Idee, überhaupt so etwas wie Religionstheorien zu entwickeln, in gewissem Maße selbst auf diesen WEIRDen Charakter der Diskursteilnehmer zurückzuführen.[10]

Das spricht meiner Ansicht nach keinesfalls grundsätzlich dagegen, aus einer solchen Perspektive den Bereich der Wirklichkeit zu betrachten, der in diesem Diskurs mit dem Begriff „Religion“ bezeichnet wird. Es ist dabei allerdings zu beachten, dass bei den meisten Menschen, die in Geschichte und Gegenwart an dem religiösen Wirklichkeitsbereich mitgewirkt haben und noch mitwirken, diese WEIRDen Merkmale keinesfalls in einem solchen Maße ausgeprägt waren oder sind. Die meisten religiösen Menschen waren und sind daher vermutlich sehr viel weniger individualistisch, analytisch denkend, auf kognitive Aspekte konzentriert, vernunftorientiert als die Religionstheoretiker, die das religiöse Leben betrachten. Es muss daher besonders darauf geachtet werden, dass die intellektualistischen, rationalistischen und individualistischen Tendenzen der religionstheoretischen Subjekte nicht auf die Objekte ihrer Betrachtung, also auf die religiösen Subjekte, die Religionen und die Religionsgemeinschaften als Gegenstand der Religionstheorie, übertragen werden. Eine angemessene Betrachtung, Beschreibung und Erklärung der religiösen Wirklichkeit und der Art und Weise, wie Menschen religiös leben, muss berücksichtigen, dass die Phänomene, die als religiös bezeichnet werden, in der Regel nicht so WEIRD sind. In der religiösen Wirklichkeit sind in den meisten Fällen Beziehungen wichtiger als Individuen, konkrete Begegnungen wichtiger als abstrakte Konzeptionen, Affekte, Emotionen und Handlungen wichtiger als Verstand und Rationalität, synthetisches und holistisches Erleben wichtiger als analytisches und fragmentierendes Denken.

---

[9] Joseph Henrich, Steven J. Heine, Ara Norenzayan: The weirdest people in the world? Behavioral and Brain Science 33, 61-135, 2010; Joseph Henrich: The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, 2020.

[10] Aaron D. Lightner, Zachary H. Garfield, Edward H. Hagen: Religion. The WEIRDest concept in the world? In: Religion, Brain & Behavior. 12(3), 290-298, 2022.

Die charakteristische Denkweise von Menschen mit einer WEIRDen Prägung deckt sich weitgehend mit dem, was der Psychiater, Neurowissenschaftler und Philosoph Iain McGilchrist als eine Zugangsweise zur Wirklichkeit, in der die linke Großhirnhemisphäre dominiert, bezeichnet. Nach seiner Theorie zur Funktionsweise des geteilten Gehirns (*divided brain*) richtet die linke Hemisphäre des Großhirns ihre Aufmerksamkeit auf einen kleinen Ausschnitt der Welt, auf die Details, um so die Dinge in der Welt möglichst präzise ergreifen, beeinflussen und manipulieren zu können. Dagegen schenkt die rechte Hemisphäre der gesamten Wirklichkeit eine möglichst weite Aufmerksamkeit, um Prozesse und Zusammenhänge ganzheitlich zu erfahren und zu verstehen. Die Dominanz der linken Großhirnhälfte in der modernen westlichen Kultur führe damit zu einer Vorherrschaft des analytischen und atomistischen Denkens über das synthetische, relationale und ganzheitliche Denken der rechten Hemisphäre.[11]

Für die wissenschaftliche Analyse eines Gegenstandes ist der Zugang der linken Hemisphäre durchaus nützlich, solange wir uns der Begrenztheit und Einseitigkeit dieses Zugangs bewusst sind. Während die wissenschaftlich geprägte Betrachtung von Religion zu weiten Teilen auf einem solchen Denken beruht, das McGilchrist der linken Großhirnhemisphäre zuweist, ist ihr Gegenstand, die religiöse Wirklichkeit selbst, vor allem vom ganzheitlichen Zugang zur Wirklichkeit geprägt, den er der rechten Hemisphäre zuschreibt. Eine Religionstheorie, die ihren Gegenstand umfassend betrachten, verstehen und erklären will, muss daher beide Betrachtungsweisen und beide Zugänge zur Wirklichkeit hinreichend berücksichtigen. Damit die religiöse Wirklichkeit in ihrer Eigenart angemessen beschrieben, erklärt und verstanden werden kann, ist es allerdings nötig, der ganzheitlich-synthetischen Denkweise der rechten Hemisphäre eine gewisse Priorität zuzuweisen. Wenn Menschen religiös leben, wenn sie sich also religiös verhalten, religiös handeln und erleben, wenn sie religiös kommunizieren und die Wirklichkeit deuten, dann tun sie dies als persönliche, relationale und ganzheitliche Wesen in komplexen Prozessen. Ihr religiöses Leben ist daher immer konkret, verkörpert und situativ verortet, von Werten und Zielen geleitet und motiviert. Die religiöse Wirklichkeit bezieht sich nicht in erster Linie auf kognitive Erkenntnisse und vereinzelte Dinge, sondern auf die Gesamtheit des menschlichen Lebens in seinen vielfältigen und immer wieder einzigartigen Prozessen, Begegnungen und Beziehungen in konkreten Situationen und Kontexten sowie auf die damit verbundenen ganzheitlichen Erlebnisse. Diese Wirklichkeit findet ihren angemessenen Ausdruck eher in impliziter, symbolisch-metaphorischer, dichterischer Sprache und anderen künstlerischen Formen als in explizit propositionalen Aussagesätzen.

Das religiöse Leben von Menschen ist daher in seiner Ganzheit nicht durch ein abstraktes, analytisches, rationales, mechanistisches und atomistisches Denken mit einer eng fokussierten Aufmerksamkeit erfassbar. Eine angemessene Theorie der religiösen Wirklichkeit muss diese also in erster Linie konkret, synthetisch, lebendig, prozesshaft und ganzheitlich betrachten und ihre Aufmerksamkeit auf Zusammenhänge und Kontexte richten. Für die genaue Erfassung, Kategorisierung und sprachliche Formulierung ist dann aber durchaus auch die Denkweise der linken Hemisphäre in untergeordneter Funktion nötig. Das dabei hervorgebrachte Modell der religiösen Wirklichkeit unterscheidet sich notwendigerweise grundsätzlich von der durch dieses Modell dargestellten Wirklichkeit selbst. Wenn Menschen religiös leben, dann handeln

[11] Iain McGilchrist: The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World, 2009; Iain McGilchrist: The Divided Brain and the Search for Meaning, 2012; Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.

und erleben sie im gegenwärtigen, situativen Kontext aus der Ich- oder Wir-Perspektive und begegnen dabei einem Gegenüber als Du oder Ihr. Das begriffliche Erfassen, der sprachliche Ausdruck und die Deutung dieses Handelns und Erlebens durch die religiösen Menschen selbst stellen bereits eine symbolische Präsentation dieser direkten Partizipation am religiösen Leben dar. Die theoretische Betrachtung und Beschreibung des religiösen Lebens aus der Außenperspektive in der 3. Person eine darauf aufbauende, sekundäre Repräsentation.

1.2 Religionstheorie im Kontext: Moderne, Postmoderne und Metamoderne

Der kulturelle, gesellschaftliche und politische Kontext einer Religionstheorie im frühen 21. Jahrhundert ist einerseits von den Traditionen der europäischen Moderne und andererseits von der sogenannten Postmoderne geprägt. Das Konzept der Postmoderne kann dabei teilweise als Gegenmodell zum Projekt der Moderne verstanden werden, teilweise aber auch als konsequente Fortführung oder als Ergänzung der Moderne. Seit einigen Jahren wird für die kulturelle, soziale und politische Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch der Begriff „Metamoderne“ verwendet. Er bezeichnet eine Phase nach der Postmoderne, die das Ergebnis der Kritik an der Einseitigkeit sowohl der Moderne als auch der Postmoderne darstelle und durch ein Pendeln zwischen postmodernen, modernen und vormodernen Einstellungen gekennzeichnet sei.[12]

Das vor allem in Europa entstandene Projekt der Moderne orientiert sich an dem Ideal des Fortschritts durch die universale Herrschaft der Vernunft in Wissenschaft, Technik, Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Aus dem Primat der Vernunft in der Moderne ergibt sich eine besondere Betonung der kognitiven Fähigkeiten der Menschen und ihrer Anwendung in den positiven Wissenschaften, die zu außerordentlichen Fortschritten in der Weltbeherrschung durch die auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen basierende Technik geführt haben. Auf dem Gebiet der technischen Umsetzung neuer Erkenntnisse sowie in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen äußert sich die Vorherrschaft der Vernunft dabei häufig in einer ausgesprochenen Zweckrationalität. Im Bereich der theoretischen Erkenntnisse wird aus der Vorrangstellung der Vernunft oft ein universaler Wahrheitsanspruch der Wissenschaft abgeleitet. In der Anwendung der praktischen Vernunft auf Politik und Ethik wird häufig eine universale Gültigkeit von Menschenrechten und Idealen wie Gleichheit, Freiheit, Geschwisterlichkeit und Demokratie postuliert. Diese Ideale werden in der Moderne im Namen des autonomen, vernünftigen Subjekts gegen äußere, insbesondere auch gegen religiöse Autoritäten vertreten. Die besonderen Merkmale westlicher, gebildeter, industrialisierter, wohlhabender und demokratischer Menschen, die Henrich mit dem Akronym WEIRD bezeichnet,[13] sind weitgehend Folgen dieser Entwicklungen in der europäisch geprägten Moderne. Der moderne Zugang zur Welt, die Art und Weise, wie moderne Menschen ihre Aufmerksamkeit den Erscheinungen der Welt zuwenden, sie zu begreifen, zu beeinflussen, zu

[12] Timotheus Vermeulen, Robin van den Akker: Notes on metamodernism, in: Journal of Aesthetics & Culture. 2 (1): 5677, 2010; Lene Rachel Andersen: Metamodernity. Meaning and Hope in a Complex World, 2019.
[13] Joseph Henrich, Steven J. Heine, Ara Norenzayan: The weirdest people in the world? Behavioral and Brain Science 33, 61-135, 2010; Joseph Henrich: The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, 2020.

kontrollieren und zu manipulieren suchen, weist charakteristische Merkmale auf, die McGilchrist als Anzeichen für die Dominanz der linken Großhirnhälfte deutet.[14]

In Hinsicht auf die Religionen ist das Projekt der Moderne in der Regel mit der Vorstellung einer fortschreitenden Säkularisierung und Entzauberung der Welt verbunden, nach der sich andere Bereiche der Gesellschaft und Kultur von der Religion emanzipieren und institutionell von ihr lösen, sodass die Religion im Leben der Einzelnen und in der Gesellschaft an Einfluss verlieren und schließlich zu einer reinen Privatsache werden oder ganz verschwinden müsse. Diese Entwicklungen werden häufig in einer großen Erzählung des vernunftgeleiteten Fortschritts zur Säkularisierung in der Moderne zusammengefasst.

Als Ergebnis dieses Prozesses leben nach dem Politikwissenschaftler und Philosophen Charles Taylor die Menschen vor allem in Westeuropa und Nordamerika in einem „säkularen Zeitalter" (*secular age*), das vor allem dadurch gekennzeichnet sei, dass das Leben in einem „immanenten Rahmen" (*immanent frame*) stattfinde, der auf jede Form von Transzendenz verzichten könne. Der dyadische Gegensatz von „immanent-transzendent", „profan-heilig" und „säkular-religiös" sei dadurch weitgehend in ein nicht-dyadisches, rein immanentes, profanes und säkulares Weltbild aufgelöst worden. Das Individuum habe sich durch diese Entwicklung von einem gegenüber äußeren Einflüssen von Göttern und anderen Wesen „porösen Selbst" (*porous self*) zu einem gegen solche äußeren Einflüsse „abgepufferten Selbst" (*buffered self*) entwickelt. Da sich die Bindungen des Selbst an Gemeinschaften und das Gefühl der Zugehörigkeit zu ihnen im säkularen Zeitalter weitgehend auflösten, gewinne die Authentizität für das individuelle Subjekt immer mehr an Bedeutung. In diesem immanenten Rahmen einer entzauberten Welt sei Religion keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern nur noch eine Möglichkeit, eine Option, die das Selbst in Rahmen seines Strebens nach Authentizität ergreifen könne.[15] Auch der Soziologe Peter L. Berger sieht es als wesentliches Kennzeichen der Moderne an, dass der alles überdachende heilige Baldachin (*sacred canopy*) der Religion in einer pluralen Welt nicht mehr vorhanden sei, sodass das Subjekt gezwungen sei, zwischen mehreren verschiedenen religiösen und säkularen Möglichkeiten zu wählen.[16] Ähnlich beschreibt auch Hans Joas den Glauben in der modernen Welt als eine Option unter mehreren.[17] Mit dem Element der Wahlfreiheit und der Betonung der Authentizität des individuellen Selbst, ergibt sich allerdings auch die Möglichkeit, dass sich die Moderne nicht auf einer unilinearen Bahn des vernunftgeleiteten Fortschritts weiterentwickelt, wie es in der großen Erzählung der Moderne vorausgesetzt wird. Die Freiheit zur Wahl und die Authentizität des Selbst führen vielmehr zu einer größeren Pluralität und Individualität der Subjekte.[18]

Die Vertreter der Postmoderne betonen gerade diese Pluralität, Individualität und auch Kontextualität des menschlichen Lebens seit der Moderne. Sie kritisieren daher viele Aspekte der großen Fortschrittserzählung der Moderne und versuchen, diese zu dekonstruieren. Ihre Kritik richtet sich unter anderem gegen die Idee der Moderne als einer allgemeinen,

[14] Iain McGilchrist: The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World, 2009; Iain McGilchrist: The Divided Brain and the Search for Meaning, 2012; Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.
[15] Charles Taylor: Sources of the Self. The Making of Modern Identity, 1989; Charles Taylor: The Ethics of Authenticity, 1991; Charles Taylor: A Secular Age, 2007.
[16] Peter L. Berger: The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, 1967; Peter L. Berger: The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, 1979.
[17] Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, 2. Aufl. 2012.
[18] Peter L. Berger: The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm of Religion in a Pluralistic Age, 2014.

einheitlichen, von Vernunft geprägten Entwicklung, gegen die Vorstellung, es gäbe absolute, objektive, allgemeingültige Wahrheiten und Werte, gegen die einseitige Ausrichtung auf die Vernunft und die kognitiven Aspekte des Menschseins. Dagegen werden die Heterogenität und Pluralität menschlicher Gesellschaften und Kulturen, die Relativität aller kulturell geprägten Vorstellungen und Werte, die Kontextabhängigkeit und Körperlichkeit jeder menschlichen Erkenntnis sowie die affektiven Grundlagen menschlicher Erfahrung betont. Im Gegensatz zu Vorstellungen einer Säkularisierung und Entzauberung der Welt kann im Kontext der Postmoderne auch von einer postsäkularen Gesellschaft und einer Wiederverzauberung gesprochen werden. Das europäische Modell der Modernisierung wird nicht als einziger, alternativloser Weg, sondern höchstens als eine mögliche Gestalt der Moderne neben anderen Formen der Modernität oder der Postmodernität angesehen.[19]

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

Auf der anderen Seite sind aber auch die Pluralisierung von Weltbildern, kulturellen Vorstellungen und ethischen Grundsätzen, die Wiederverzauberung der Welt durch vielfältige Formen der Spiritualität, der wachsende Einfluss einzelner religiöser Traditionen auf Politik und Gesellschaft in vielen Teilen der Welt unübersehbar. Diese Entwicklungen widersprechen der universalen Gültigkeit der Ideale der Moderne, die von einer allgemeinen, säkularisierten Vernunft bestimmt sei. Durch Prozesse der Globalisierung, durch die zunehmenden Mobilität von Menschen, Waren und Ideen, durch die rasante Verbreitung neuer Medien und durch die Möglichkeit zur weltweiten Kommunikation kommt es zwar durchaus zu einer immer schnelleren Ausbreitung von Ideen über die ganze Welt. Dies führt aber insgesamt nicht einfach zu einer globalen Vereinheitlichung von Kultur, Gesellschaft und Politik, sondern in vielen Bereichen eher zu einer zunehmenden Pluralisierung.

Auch die religiösen Traditionen verschwinden weltweit betrachtet keinesfalls vollständig oder werden durch eine von Vernunft geprägte, wissenschaftliche Weltsicht verdrängt, wie es die aus dem europäischen Projekt der Moderne stammenden Thesen von der Säkularisierung und der Entzauberung der Welt vorausgesagt hatten. Religionen nehmen vielmehr neue Gestalten an, werden durch neue Medien der Kommunikation verbreitet und an deren Formate angepasst. Auf dem Gebiet der Religionen kommt es dadurch zu einer Pluralisierung, zu einer Vermehrung der Optionen für die einzelnen Menschen und zu einer Konkurrenz zwischen

[19] Vergleiche zum Beispiel Jean-François Lyotard: La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir, 1979; Jean-François Lyotard: Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985, 1986.

verschiedenen Anbietern auf dem globalisierten Markt der Religionen. Die verschiedenen religiösen Optionen treten dabei neben die säkulare, naturalistische Option der Moderne. Auch wenn viele Menschen weiter an religiösen Traditionen partizipieren, die sie von ihren Vorfahren übernommen haben, ist Religion nicht mehr in der Weise selbstverständlich, wie sie es in vormodernen Gesellschaften sein konnte, sondern wird tatsächlich wie von Taylor, Berger oder Joas beschrieben zu einer Möglichkeit oder Option unter anderen.[20]

Die sich rasch entwickelnde und verändernde, globale Informations-, Medien- und Konsumgesellschaft bringt dabei auch neue Formen der Religiosität hervor. Neben die Privatisierung der Religion in der Moderne kann dabei durch die Aufhebung der Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in den sozialen Medien eine neue öffentliche und populäre Form der Religion treten, die sich deutlich von traditionellen Gestalten und Institutionen abhebt.[21] Zu den neuen Formen der Religion in einer globalisierten Welt gehören aber auch vermehrt fundamentalistische Bewegungen, die sich in klarer Abgrenzung von den Idealen sowohl der Moderne als auch der Postmoderne auf die vermeintlich unverrückbaren Fundamente ihrer Tradition berufen wollen. Diese Entwicklungen werden von Vertretern der europäischen Moderne häufig mit Unverständnis und Sorge betrachtet.[22]

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

Dabei haben einige Entwicklungen der letzten Jahrzehnte allerdings nicht nur die moderne Erzählung einer notwendig immer weiter fortschreitenden Säkularisierung und Entzauberung der Welt und eines allgemeinen, von Vernunft geleiteten Fortschritts erschüttert. Das Erstarken bestimmter religiöser Gruppen, insbesondere solcher mit einem fundamentalistisch-religiösen Hintergrund, soziale und kulturelle Konflikte innerhalb pluraler Gesellschaften sowie Vorfälle anscheinend religiös motivierter Gewalt haben bei vielen Menschen Zweifel an dem postmodernen Verzicht auf absolut gültige Werte und an der damit verbundenen Einstellung eines „*anything goes*“ geweckt. Zugleich haben Kriege und internationale Konflikte, das epidemische Auftreten neuer und das Wiederaufflammen bereits überwunden geglaubter Krankheiten sowie vor allem die Folgen von Klimawandel, Umweltzerstörung und Artensterben, die immer deutlicher zu spüren sind, zu einem weit verbreiteten

[20] Peter L. Berger: The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, 1979; Charles Taylor: A Secular Age, 2007; Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, 2. Aufl. 2012; Peter L. Berger: The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm of Religion in a Pluralistic Age, 2014.
[21] Hubert Knoblauch: Populäre Religion, 2009.
[22] José Casanova: Europas Angst vor der Religion, 2015.

Krisenbewusstsein geführt. Viele Menschen vermuten, dass dieser Vielzahl von einzelnen Krisen eine Krise unseres Denkens und unserer Einstellung zur Welt zugrunde liegt. Diese sogenannte „Metakrise“ sei die direkte Folge von Entwicklungen, die in der europäischen Moderne ihren Anfang genommen hätten und durch das Denken der Postmoderne grundsätzlich nicht überwunden werden könnten. Daher seien ein grundsätzliches Umdenken und ein radikaler Wandel unseres Verhaltens nötig.[23] Zachary Stein hat diese Metakrise als Zeichen dafür gedeutet, dass die Welt der Moderne an ihr Ende gekommen sei und wir uns in einer „Zeit zwischen Welten“ mit einer Krise transgenerationaler Übermittlung von Kultur befänden. Wir müssten daher neue Formen der Erziehung und Bildung für eine kommende neu Welt entwickeln.[24]

In den letzten Jahren ist der Begriff „Metamoderne“ geprägt worden, um die kulturelle, gesellschaftliche und politische Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu beschreiben. Die Vertreter von Theorien der Metamoderne betrachten diese als eine neue Epoche nach der Postmoderne. Die Metamoderne sei dadurch gekennzeichnet, dass Menschen zwischen postmodernen, modernen und teilweise auch vormodernen Positionen und Einstellungen hin und her pendeln. Der Begriff wurde in seiner heutigen Verwendungsweise vor allem von den Kulturtheoretikern Timotheus Vermeulen und Robin van den Akker geprägt. Sie beobachteten, dass viele Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts postmoderne Einstellungen wie Relativismus, Ironie und Zynismus angesichts von drängenden Problemen wie dem Klimawandel, der Finanzkrise, ideologischen und politischen Konflikten für unangemessen hielten. Sie könnten aber in der post-postmodernen Zeit nicht einfach wieder zu einem modernen Modell eines Fortschritts-Denkens mit ernsthaft vertretenen, absoluten Geltungsansprüchen zurückkehren. Daher würden sie nach (*meta*) Moderne und Postmoderne in einer informierten Naivität zwischen (*metaxy*) moderner Ernsthaftigkeit und postmoderner Verspieltheit oszillieren oder pendeln.[25]

Das Konzept der Metamoderne ist auf mehrere Bereiche von Kultur und Gesellschaft angewendet worden. So haben Daniel Görtz und Emil Ejner Friis unter dem Pseudonym Hanzi Freinacht das Konzept der Metamoderne verwendet, um ein Programm für eine intellektuelle, soziale und politische Bewegung zur Bewältigung gegenwärtiger Krisen zu entwickeln. Dabei verwenden sie das Modell hierarchischer Komplexität (*Model of Hierarchical Complexity*, MHC) und ordnen den verschiedenen Epochen jeweils eine Stufe an Komplexität zu. Die Metamoderne weist dabei die bisher höchste Stufe der Komplexität auf.[26] Lene Rachel Andersen entwickelt das Modell einer metamodernen Bildung, die nicht nur moderne und postmoderne Einstellungen, sondern auch indigene und vormoderne Vorstellungen umfassen

[23] Siehe zum Beispiel: Daniel Schmachtenberger: An Introduction to the Metacrisis. Stockholm Impact Week 2023, https://www.youtube.com/watch?v=4kBoLVvoqVY, aufgerufen am 10.03.2024; John Vervaeke, Iain McGilchrist, Daniel Schmachtenberger: The Psychological Drivers of the Metacrisis, https://www.youtube.com/watch?v=-6V0qmDZ2gg&t=2s, aufgerufen am 10.03.2024; Jonathan Rowson: Living in the Metacrisis, https://www.youtube.com/watch?v=IjOQB608ylQ&t=3s, aufgerufen am 10.03.2024.

[24] Zachary Stein: Education in a Time Between Worlds. Essays on the Future of Schools, Technology, and Society, 2019.

[25] Vermeulen, Timotheus, van den Akker, Robin: Notes on Metamodernism, in: Journal of Aesthetics & Culture. 2 (1): 5677, 2010.

[26] Hanzi Freinacht: The Listening Society. A Metamodern Guide to Politics, Book One, 2017; Hanzi Freinacht: Nordic Ideology. A Metamodern Guide to Politics, Book Two, 2019.

soll.[27] Jason Josephson Storm entwirft eine metamoderne Philosophie und Ethik, die auf einer Kritik der Moderne und Postmoderne beruht und versucht, ein bescheidenes und pragmatisches Denken zu entwickeln, das auch Elemente der Moderne und Postmoderne aufnimmt.[28]

Brendan Graham Dempsey weist auf die Entwicklung einer metamodernen Spiritualität oder Religiosität hin. Er hat eine neue Form der Mythenbildung (*mythopoeia*) beschrieben, in der die Transzendenz in einer metamodern rekonstruierten Form wiederauftauche. Dempsey behauptet, dass mehrere kulturelle Entwicklungen der Metamoderne darauf hinweisen, dass das Transzendente verstärkt als eine Komponente innerhalb des immanenten Rahmens (*immanent frame*) konzipiert werde und nicht als etwas Übernatürliches, das sich außerhalb der natürlichen Welt befände.[29]

Das Verhältnis der Metamoderne zu vormodernen, modernen und postmodernen Positionen soll nach ihren Vertretern also in einem Pendeln zwischen diesen Einstellungen bestehen. So könnte eine postmoderne Relativierung aller Werte mit dem zeitweisen Vertreten sowohl vormoderner, die Gesellschaft stabilisierender Werte als auch moderner Werte des Fortschritts verbunden werden. Das Weltbild könne zwischen einem vormodernen verzauberten Kosmos, einer modernen entzauberten Welt und einer postmodernen Kritik aller Weltbilder schwanken. Eine vormoderne heilige Ontologie ließe sich mit einem modernen profanen Materialismus und einer postmodernen Infragestellung aller Ontologien verbinden. Die vormoderne Begründung des Wissens durch Offenbarung und Tradition ließe sich mit der modernen Beschränkung der Erkenntnis auf empirische Daten und Vernunftschlüsse sowie der postmodernen Ablehnung objektiver Erkenntnismöglichkeit in Übereinstimmung bringen. Der Mensch könne abwechselnd vormodern als Geschöpf und Abbild Gottes, modern als natürlicher Organismus und postmodern als frei von jeder absoluten Wesensbestimmung betrachtet werden. Das Leben der Menschen könne je nach Situation vormodern als heteronom, durch Gott und Gesellschaft bestimmt, modern als autonom und frei oder postmodern als grundsätzlich unbestimmt und relativ angesehen werden. Inwiefern sich dieses Konzept der Metamoderne durchsetzen wird, wird die Zukunft zeigen.

In jedem Fall bilden die Entwicklungen der Moderne und der Postmoderne, die Kritik an ihnen und die komplexe Situation, die mit dem Begriff Metamoderne bezeichnet wird, den geschichtlichen Kontext, in dem das vorliegende theoretische Modell religiösen Leben entwickelt werden soll.

1.3 Der theoriegeschichtliche Kontext

Das aus dem Lateinischen stammende Wort „Religion“ wird in Europa seit der Aufklärung als Sammelbegriff für eine Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen, Erlebnisse, kultureller Traditionen und sozialer Strukturen, die in Bezug zu etwas stehen, das für diese Menschen besonders wichtig oder heilig ist, verwendet. Die moderne Verwendung des Begriffs

[27] Lene Rachel Andersen: Metamodernity. Meaning and Hope in a Complex World, 2019; Lene Rachel Andersen: Bildung. Keep Growing, 2020.
[28] Jason Ānanda Josephson Storm: Metamodernism. The Future of Theory, 2021.
[29] A. Severan, Brendan Graham Dempsey: Metamodernism and the Return of Transcendence, 2021; Julian (poet), Brendan Graham Dempsey (Hg.): GOD, 2021; Sadie Alwyn Moon, Brendan Graham Dempsey (Hg.): Building the Cathedral. Answering the Meaning Crisis through Personal Myth; Brendan Graham Dempsey, Adyahanzi: Emergentism. A Religion of Complexity for the Metamodern World, 2022.

„Religion“ zeichnet sich dabei durch eine zunehmende Objektivierung des Konzepts von Religion aus. Religion wird einerseits als ein System von propositionalen Glaubenssätzen und andererseits als eine empirische soziale Größe verstanden. Während das lateinische Wort *religio* in Antike und Mittelalter vor allem eine menschliche Einstellung zu sich selbst und zum Göttlichen oder eine Tugend bezeichnet, tritt im religionstheoretischen Diskurs der Moderne die Bedeutung von „Religion“ als kulturelles oder gesellschaftliches System in den Vordergrund.[30] Allerdings gibt es auch weiterhin Ansätze zur Deutung der religiösen Wirklichkeit, die dem älteren Verständnis von *religio* näherstehen, das in etwa dem Begriff der „Religiosität“ in moderner Terminologie entspricht. Dazu gehören etwa die Vorstellungen über Religion von Baruch Spinoza[31] in der frühen Neuzeit, die klassischen Religionstheorien von Friedrich Schleiermacher und William James, aber auch neuere Ansätze wie die von Kimerer LaMothe, Helen De Cruz oder Donovan O. Schaefer.[32]

Auch wenn die Universalität von „Religion“ durchaus mit einer gewissen Berechtigung in Zweifel gezogen werden kann, haben sich dieser Begriff und die mit ihm verbundenen Vorstellungen und Konzepte inzwischen weltweit zur Beschreibung und Erklärung eines bestimmten Bereichs der Wirklichkeit verbreitet. Es scheint daher wenig sinnvoll und auch praktisch kaum möglich, auf den Religionsbegriff ganz zu verzichten und ihn durch andere Begriffe zu ersetzen, wie es Wilfred Cantwell Smith vorgeschlagen hat.[33] Allerdings ist eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und der Verwendung des Begriffs in verschiedenen Religionstheorien geboten. Schließlich gehören zum engeren geistesgeschichtlichen Kontext jeder neuen Religionstheorie alle früheren Theorien über Religion und Religionen, die Einfluss auf die Entwicklung dieser Theorie gehabt haben. Zur Dokumentation dieses theoriegeschichtlichen Kontextes meiner Religionstheorie, werde ich in Kapitel 3 diejenigen Theorien über Religion, mit denen ich mich auseinandergesetzt habe, jeweils kurz skizzieren. Diese Skizzen bilden eine Art Genealogie der Religionstheorien seit der Zeit der europäischen Aufklärung.

1.4 Standpunkt, Zielsetzung und Konzeption dieser Religionstheorie

Religionstheorie ist als betrachtendes Handeln wie jedes menschliche Handeln positioniert, kontextgebunden, verkörpert und von bestimmten Interessen geleitet. Wie alle Menschen in ihrem jeweiligen Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Welt von ihrer verkörperten Existenz mit bestimmten physiologischen und psychischen Eigenschaften, ihrem geographischen, historischen, sozialen und kulturellen Kontext und der Situation, in der sie sich gerade befinden, geprägt sind, so gilt dies natürlich auch für die Subjekte religionstheoretischen Handelns. Diese Voraussetzungen beeinflussen den Standpunkt oder die wechselnden Standpunkte, von denen die Phänomene der religiösen Wirklichkeit betrachtet werden, die Ziele, die mit dieser Betrachtung verfolgt werden, sowie die Ausrichtung der Betrachtung. Die vorliegende Religionstheorie erfolgt in dem kulturellen und geistesgeschichtlichen Kontext der pluralen Gesellschaften Europas im 21. Jahrhundert und ist

[30] Peter Harrison: The Territories of Science and Religion, 2015.
[31] Clare Carlisle: Spinoza’s Religion, 2021.
[32] Siehe unten 3.1, 3.6, 3.9, 3.14 und 3.16.
[33] Wilfred Cantwell Smith: The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions on Mankind, 1962.

durch die Beschäftigung mit religiösen Phänomenen aus verschiedenen Zeiten, Kulturen und Regionen der Welt sowie durch die Auseinandersetzung mit ihrer Erforschung und Deutung in verschiedenen Wissenschaften, Philosophien und Theologien geprägt.

Auf der Grundlage einer ausführlichen Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theorien über Religion aus so vielfältigen Disziplinen wie Philosophie, Anthropologie, Soziologie, Ethnologie, Psychologie, Neurowissenschaft, interdisziplinäre Wissenschaft der Kognition und der Affekte, Evolutionstheorie, Ökologie, Genetik, Theologie, Religionskritik, Religionsphänomenologie und Religionswissenschaft, die in Kapitel 3 dargestellt werden, wird in dieser Religionstheorie eine multiperspektivische Betrachtung der religiösen Wirklichkeit vorgenommen. Es wird also nicht nur ein einzelner, fester Standpunkt eingenommen, von dem religiöse Phänomene betrachtet werden, sondern eher eine Forschungsreise durch das Terrain der religiösen Wirklichkeit unternommen, auf der die religiösen Erscheinungen aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden können. Die einzelnen Kapitel beschreiben dabei jeweils verschiedene Erkundungen der religiösen Wirklichkeit. Das Ergebnis solcher Erkundungen soll kein rein objektives, propositionales Wissen über Fakten sein, sondern ein partizipatorisches Wissen, das auf verkörperten, positionierten und kontextuellen Erfahrungen in konkreten Begegnungen beruht. Die Einheit dieser bewegten, multiperspektivischen Betrachtung religiösen Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizierens und Deutens von wechselnden Standpunkten aus wird dabei durch eine durchgängige Zielsetzung und konzeptionelle Ausrichtung der Religionstheorie gewährleistet.

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

Im Kontext einer pluralen Gesellschaft, in einer von den Strömungen der Moderne und der Postmoderne sowie ihrer metamodernen Kritik geprägten Kultur scheint mir dafür ein Rahmenkonzept angemessen zu sein, das als naturalistisch bezeichnet werden kann. In der westlichen Moderne bilden ein naturalistisches Weltbild, positive Wissenschaften, technischer Fortschritt und säkulare Gesellschaft den dominierenden, häufig fraglos vorausgesetzten Hintergrund, vor dem alle theoretischen Diskurse stattfinden. Dies gilt selbst für postmoderne Diskurse, die eine eindimensionale Moderne kritisieren und ihr gegenüber für Offenheit, Pluralität und Relativität plädieren. Daher wird in dieser Religionstheorie die religiöse Wirklichkeit innerhalb eines naturalistischen Rahmens betrachtet. Das heißt Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften werden als natürliche, kulturelle und soziale Erscheinungen betrachtet, die auf verschiedene Formen des Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizierens und Deutens von Menschen zurückgehen, die als religiös

angesehen werden können. Der naturalistische Rahmen für diese Religionstheorie betrachtet die Natur als eine Wirklichkeit, die sich in einer Vielfalt von offenen Prozessen entwickelt. Die natürliche Wirklichkeit kann daher mit den Konzepten der Evolution erklärt werden, die kulturelle Wirklichkeit mit den Konzepten der kulturellen Evolution.

Der spezifisch religiöse Charakter dieser Lebensweisen wird dadurch bestimmt, dass Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie durch ihr Verhalten, ihr Handeln und Erleben, ihre Kommunikation und Deutung der Wirklichkeit heiligen. Die von Martin Luther entlehnte Wendung „das Herz hängen an“[34] hebt die besondere Bedeutung und Relevanz hervor, die der Gegenstand der Religion für Menschen, die religiös leben, hat. Diese herausragende Relevanz im Leben drückt sich auch im Begriff der Heiligkeit aus. Das, woran Menschen ihr Herz hängen, was sie lieben und worauf sie vertrauen, hat einen entscheidenden Einfluss auf ihr gesamtes Dasein. Der Theologe James K.A. Smith betont, dass das, woran unser Herz hängt, was wir lieben und begehren, unser gesamtes Sein bestimmt, wenn er sagt, dass „wir sind, was wir lieben“ (*we are what we love*).[35] Paul Tillich bestimmt diesen Aspekt der Religion in ähnlicher Weise in seinen zwei formalen Kriterien der Theologie: „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“ und „Das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet.“ Zugleich macht Tillich deutlich, dass dies nicht nur für Menschen als Individuen und in Gemeinschaften gilt, sondern auch für die menschliche Kultur, wenn er die Religion als die „Tiefe der Kultur“ bezeichnet.[36]

Dieses Transzendieren ist für die Menschen eine von Natur aus gegebene Möglichkeit, die sich durch das kulturelle Schaffen religiöser Menschen verwirklicht. Durch dieses kulturelle Schaffen bringen die religiösen Menschen die sozialen Interaktionsstrukturen und kulturellen Zeichensysteme der Religionen und die sozialen Gebilde der Religionsgemeinschaften erst hervor, tradieren sie und leben in und mit ihnen leben. Genauso ist aber auch die Religionskritik eine natürliche Möglichkeit für Menschen, die durch ihr kulturelles Schaffen religionskritische Weltanschauungen hervorbringen, überliefern und in ihrem Leben verwirklichen. Aus der Ausrichtung dieser Religionstheorie mit einem naturalistischen Rahmenkonzept ergibt sich also eine dezidierte Außenperspektive sowohl auf die religiöse Wirklichkeit als auch auf die Religionskritik. Diese Außenperspektive beinhaltet aber keine positive oder negative Wertung der religiösen Wirklichkeit, die betrachtet wird.

[34] Martin Luther: „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist dein Gott“, in: Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.
[35] James K.A. Smith: Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation, Cultural Liturgies 1, 2009. Der Titel des ersten Teils ist „Desiring, Imaginative Animals: We Are What We Love“.
[36] Paul Tillich: Systematische Theologie I, 1951; Paul Tillich: Die verlorene Dimension, 1962; Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.

2 Annäherung an Begriffe für Religion und Phänomene der religiösen Wirklichkeit

In diesem Kapitel wird zunächst eine sprachliche Annäherung an den Begriff „Religion“ und seine Entsprechungen in einigen religiösen Traditionen sowie an weitere, für eine Theorie der religiösen Wirklichkeit relevante Begriffe wie „Glaube“, „Gott“, „das Heilige“ und „Transzendenz“ (2.1) vorgenommen. Es folgt eine sachliche Annäherung an einige Phänomene, die im Allgemeinen als religiös angesehen werden (2.2). Damit werden das Wortfeld und das durch dieses Wortfeld beschriebene Sachgebiet der religiösen Wirklichkeit erkundet.

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

Das deutsche Wort „Religion“ und seine Entsprechungen in anderen europäischen Sprachen gehen auf das lateinische Wort *religiō* zurück, das ursprünglich einen Sachverhalt in der römischen Kultur bezeichnete. *Religiō* bedeutete für die Römer vor allem die „die gewissenhafte Sorgfalt in der Beachtung von Vorzeichen und Vorschriften“[37] sowie die „richtige Durchführung von Kulthandlungen für die Götter“ (*cultus deorum*)[38]. Cicero leitete das Wort etymologisch von dem Verb *relegere* „wieder lesen“ im Sinne von „aufmerksam und gründlich beachten“ ab. Eine andere, weit verbreitete Ableitung von dem Verb *religāre* „wieder anbinden“, „zurückbinden“ ist dagegen etymologisch weniger plausibel. Sowohl in der antiken 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 sowie die damit verbundene Frömmigkeit beinhaltet. In der Antike, im Mittelalter und bis in die frühe Neuzeit hinein wurde der Begriff „Religion“ vor allem für eine bestimmte menschliche Tugend im Sinne von Religiosität, Spiritualität, Frömmigkeit verwendet. Erst in der Moderne bekam der Begriff die Bedeutung eines objektiven Systems propositionaler Glaubenssätze oder gesellschaftlicher Strukturen.[39]

In der islamischen Tradition entspricht der arabische Begriff *dīn* in etwa dem westlichen Begriff von 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.[40] Im Hebräischen bedeutet das Wort seit biblischer Zeit *dīn* „Gesetz“ und „Recht“, für „Religion“ wird dagegen heute *dat* verwendet, was im biblischen Hebräischen eine königliche Rechtssetzung bezeichnete.[41]

[37] Stichwort Religion in: Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 24. Auflage, Berlin 2002.
[38] Cicero, De natura deorum II, 28.
[39] Peter Harrison: The Territories of Science and Religion, 2015; Clare Carlisle: Spinoza’s Religion. A New Reading of the Ethics, 2021.
[40] Encyclopedia of Islam II, 301-304.
[41] Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Auflage, 2013.

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 oft die Bezeichnung *sanātana* („ewiger“) *dharma*. Für Buddhisten ist der *Dharma* vor allem die buddhistische „Lehre“, die im Zentrum ihrer Religion steht.[42]

Es gibt nicht in allen Sprachen und Kulturen einen spezifischen Begriff, der mehr oder weniger genau dem westlichen 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.[43] Allerdings ist zu beachten, dass das Fehlen eines spezifischen Begriffs nicht zwingend bedeutet, dass auch die Sache in einer Kultur unbekannt oder nicht hinreichend klar 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 kann und muss.

In Hinsicht auf die Verwendung des Begriffs „Religion“ lassen sich die Verwendung als Subjekt in Sätzen nach dem Muster „Religion ist die Verehrung von Göttern“ und die Verwendung als Prädikat in Sätzen wie „Musik ist meine Religion“ unterscheiden. Auch in Bezug auf die wissenschaftlichen Versuche, den Begriff „Religion“ zu definieren, gibt es zwei Hauptansätze: formale und substanziale 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, für die Gesellschaft oder für die ganze Menschheit erfüllen soll, und nicht-funktionale Definitionen, die Religionen über ein formales, aber nicht-funktionales Kriterium wie zum Beispiel den Glauben, einen spezifischen Symbolgebrauch oder das Transzendieren der immanenten Wirklichkeit definieren. Substanziale 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 um umfassen daher häufig auch Phänomene, die von vielen Menschen nicht als „Religion“ bezeichnet werden würden. Substanziale Religionsdefinitionen und die Verwendung des Begriffs „Religion“ als Subjekt sind dagegen tendenziell enger und treffen in der Regel nicht auf alle Erscheinungen und Traditionen zu, die in der Regel als religiös angesehen werden. So spielen beispielsweise im frühen Buddhismus Götter keine bedeutende Rolle, sodass der Buddhismus nach einigen substanzialen Definitionen gar keine Religion wäre. Substanziale 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

[42] Encyclopedia Britannica online, https://www.britannica.com/topic/dharma-religious-concept, letztes Update 27.01.2024, abgerufen am 27.02.2024.

[43] 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.

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 substanziale 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 „Religionen“ zu gebrauchen, die sozialen Gebilde „Religionsgemeinschaften“ zu nennen und die menschliche Veranlagung als „Religiosität“ zu bezeichnen.[44] Wenn der gesamte Bereich religiösen Lebens, der Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften umfasst, gemeint ist, kann dann allgemein von „religiöser Wirklichkeit“ gesprochen werden. 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 „Glaube“. Viele Erklärungs- und Definitionsversuche gehen davon aus, dass Religion im Wesentlichen als „Glaube an“ jemanden oder etwas 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*) werden im Christentum und im Islam häufig als so etwas wie ein Zugehörigkeitskriterium betrachtet. 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 gehe. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass Glaube in den meisten Religionen eine zentrale Bedeutung hat. Dies gilt besonders, wenn der religiöse Sinn des Verbs „glauben an jemanden oder etwas“ deutlich von dem alltagssprachlichen Gebrauch im Sinne von „vermuten“ abgegrenzt wird.

Der Begriff „Glaube“ bezeichnet im religiösen Sinne nicht so sehr den Glauben, *dass* etwas so oder so ist oder *dass* etwas existiert, sondern den Glauben *an* jemanden oder etwas. „Glaube an“ bedeutet im Gegensatz zu „glauben, dass“ nicht „für wahr halten“ oder „vermuten“, sondern „vertrauen“, „sich ganz verlassen auf“. Dies lässt sich auch am Ursprung des deutschen Wortes „glauben“ und seiner englischen Entsprechung „*believe*“ erkennen, die sich beide von einem germanischen Verb mit der Bedeutung „für lieb halten“ ableiten[45]. Sowohl das lateinische Verb *crēdere* als auch die entsprechende Wurzel im Sanskrit *śrad-√dhā* für

[44] Vergleiche die Abgrenzung der Begriffe und ihre Definitionen in Kapitel 5.

[45] htttps://www.duden.de/rechtschreibung/glauben, abgerufen am 13.07.2023; https://www.etymonline.com/word/believe, https://www.etymonline.com/word/*leubh-, abgerufen am 13.03.2024.

„glauben“ gehen auf eine indoeuropäische Wendung „das Herz setzen“ zurück.[46] 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 dein Gott.“[47] Dabei stellt Martin Luther die enge Verbindung zwischen dem Glauben und seinem Gegenstand (Gott) heraus: „Denn die zwei gehören zu Haufe: Glauben und Gott.“[48] Während die Verwendung des Gottesbegriffs normalerweise auf theistische Religionen beschränkt ist, lässt sich die Bestimmung des Glaubens als eines persönlichen Aktes, 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 sechs Tagen geschaffen habe oder dass es ein Weiterleben nach dem Tod in dieser oder einer anderen Welt gebe, oder genauso gut auch an das Zutreffen der Vermutung, dass es keinen allmächtigen Gott gebe, dass die Welt durch einen zufälligen Urknall entstanden sei oder dass es nach dem Tod nichts gebe. Das, was dies dann zu einem religiösen (oder anti-religiösen) Glauben macht, ist aber nicht, dass es sich dabei um eine Vermutung handelt, sondern die Tatsache, dass jemand sein Herz an diese oder jene Vermutung hängt, also seine innere, emotionale Einstellung oder eine Haltung.

Während der Begriff Glaube die für viele Religionen charakteristische Einstellung des Menschen kennzeichnet, werden der Gegenstand der Religion, das Gegenüber des glaubenden Menschen häufig als „Gott“, „Götter“, „das Heilige“, „übernatürliche Wesen“ oder so ähnlich bezeichnet. Wenn wir von der heutigen Verbreitung der Religionen ausgehen, spricht allein die riesige Anhängerzahl der beiden zahlenmäßig größten Religionsgemeinschaften, 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 Religionsgemeinschaft, sowie die Anhänger vieler weiterer, kleinerer Religionsgemeinschaften in Gegenwart und Vergangenheit der Bestimmung von „Gott“ oder „Göttern und Göttinnen“ als dem zentralen Gegenüber der Menschen in der Religion zustimmen würden, trifft dies heute also für die überwiegende Mehrheit der religiösen Menschen zu.

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

[46] Michiel De Vann, Credo, in: Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, 2008, 141-142.
[47] Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.
[48] Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

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 unbeschädigt ist. Alternativ zu „heilig“ wird auch das Wort sakral (von lateinisch *sacer*) verwendet. Im religiösen Kontext steht das Heilige oder Sakrale als etwas, vor dem eine besondere Scheu und Ehrfurcht empfunden wird, im Gegensatz zum Alltäglichen oder Profanen. Für die Annäherung an das Heilige gelten häufig besondere Verbote (*tabu*), die es von den Gegenständen des Alltags abgrenzen. Viele sehen in der Begegnung mit dem Heiligen oder in der Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ das charakteristische Merkmal der Religionen. So hat Rudolf Otto das Heilige als den Gegenstand der Religion definiert, der ein Geheimnis darstelle, das sowohl anziehend (*mysterium fascinans*) als auch Furcht erregend (*mysterium tremendum*) sei. Mircea Eliade sah die Religionsgeschichte als eine Geschichte von Manifestationen des Heiligen (Hierophanien) an. Auch der Religionssoziologe Émile Durkheim bestimmte Religion als Glaube und Handeln in Bezug auf „heilige Dinge“ (*choses sacrées*).[49] 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 verschiedenen religiösen Traditionen ein einziger Gott oder eine Göttin, eine kleinere oder größere Zahl von persönlichen Göttinnen und Göttern, ein unpersönliches göttliches Wesen oder eine göttliche Kraft, das Heilige oder ein Konzept von Heiligkeit, eine besondere Lehre, Erkenntnis oder Ordnung sein kann, wird in der Religionstheorie häufig der Begriff „Transzendenz“ verwendet. Er stammt von dem lateinischen Verb *transcendere* ab, das „überschreiten“ bedeutet, und bezeichnet etwas, das unsere normale, alltägliche Erfahrung, insbesondere unsere sinnliche Wahrnehmung überschreitet. Der Gegenbegriff dazu ist die Immanenz. Immanent ist also das, was „drinnen bleibt“ (vom lateinischen *immanere*), was in den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt der faktischen Realität gehört und sich mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchen lässt. Als Verb können wir „transzendieren“ für die Tätigkeiten von Menschen verwenden, mit denen sie sowohl sich selbst als empirisches und biologisches Wesen als auch die Welt des Faktischen, des Empirischen, des sinnlich Wahrnehmbaren, des Alltäglichen, des Profanen oder Säkularen „überschreiten“. Die Verwendung des Verbs „transzendieren“ hat dabei gegenüber dem substantivischen Begriff „Transzendenz“ den Vorteil, dass deutlich wird, dass dieses Transzendieren immer ein aktiver Vorgang ist, durch den Menschen die Welt der faktischen Realität und des Selbst überschreiten, und kein eigener, jenseitiger Bereich eines substanziell oder faktisch Seienden. In der Regel transzendieren Menschen die immanente Wirklichkeit in intersubjektiver und kommunikativer Interaktion.

[49] 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.

2.2 Annäherung an religiöse Phänomene

Die zweite Form der Annäherung an die religiöse Wirklichkeit nach der Annäherung an einige für das Verständnis von Religionen zentrale Begriffe ist die Annäherung an religiöse Erscheinungen, das heißt an Phänomene, die allgemein dem Bereich der religiösen Wirklichkeit 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“, „Göttliches“, „Heiliges“ oder „Transzendenz“ bezeichnet werden kann. Dies sind wohl die beiden innersten Bereiche der religiösen Erscheinungen, für einen Außenstehenden treten sie häufig gar nicht als wahrnehmbare Gegenstände hervor, da man die Einstellung eines anderen Menschen und seine Vorstellungen von Gott oder einer anderen Form von Transzendenz ja nicht direkt wahrnehmen kann. Man kann sie allerdings unter Umständen indirekt wahrnehmen, etwa, wenn die religiösen Menschen davon erzählen oder 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 Phänomen, 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 als Gegenstände, Handlungen und Gestalten, denen die religiösen Menschen eine bestimmte, für ihre Religion wichtige und spezifische Bedeutung zuerkennen.

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

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

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

In vielen religiösen Traditionen sind Zeit und Raum durch die Religion geordnet. Es gibt besondere heilige Stätten wie heilige Berge, Flüsse, Bäume oder Städte, an denen Rituale durchgeführt werden, in deren Richtung gebetet wird, zu denen gemeinsame oder individuelle Pilgerfahrten unternommen werden. Es gibt Orte, die als Zentrum oder Nabel der (religiösen) Welt gelten und den Himmelrichtungen oder anderen Aspekten der Geografie 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 Wochen, Monaten, Jahren und auch von längeren, wiederkehrenden Zeitabschnitten. 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. In vielen religiösen Traditionen wird zwischen den religiösen Aufgaben, Rechten und Pflichten von verschiedenen Geschlechtern, Altersklassen und gesellschaftlichen Gruppen deutlich unterschieden. 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 mehr oder weniger umfassend bestimmen.

3 Theorien über die religiöse Wirklichkeit und Ansätze zu ihrer Erforschung seit der europäischen Aufklärung

Nach den ersten theoretischen Erkundungen der religiösen Wirklichkeit durch Annäherungen an zentrale Begriffe, die zu ihrer Beschreibung verwendet werden (2.1), und an Phänomene, die üblicherweise als Gegenstände oder Aspekte der religiösen Wirklichkeit betrachtet werden (2.2), folgt in diesem Kapitel eine längere Erkundung von verschiedenen Theorien über die religiöse Wirklichkeit und von Ansätzen zu ihrer Erforschung. Die verschiedenen theoretischen Bemühungen, die insbesondere seit der europäischen Aufklärung angestellt worden sind, um den Gegenstandsbereich der Religion zu bestimmen und abzugrenzen, zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären, gehören zum geistesgeschichtlichen Kontext dieser Religionstheorie. Auch wenn sowohl das Wort „Religion“ als auch die verschiedenen materiellen, sozialen, kulturellen und geistigen Erscheinungen, die mit diesem Begriff bezeichnet werden, sehr viel älter sind, setzt in der Zeit der europäischen Aufklärung eine intensivere theoretische Beschäftigung mit Begriff und Gegenstand von Religion ein. Der Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith bezeichnet den Begriff „Religion“ zur Beschreibung der religiösen Wirklichkeit sogar als ein Geschöpf der neuzeitlichen philosophischen und wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Gegenstand.[50] Seit der Zeit der Aufklärung bis heute findet ein kontinuierlicher Diskurs über den Begriff „Religion“ und den damit bezeichneten Gegenstand, Bereich oder Aspekt menschlichen Lebens statt. Die Abgrenzung, Beschreibung und Erklärung der religiösen Wirklichkeit sind in jedem Fall abhängig von dem in einer Religionstheorie verwendeten Religionsbegriff. Jede neue Religionstheorie muss sich notwendigerweise mit älteren Theorien in diesem neuzeitlichen Diskurs über Religion, mit ihren jeweiligen Begriffen und Konzepten von „Religion“ sowie mit ihren Einstellungen und Positionen zur religiösen Wirklichkeit auseinandersetzen.

Das jeweilige erkenntnisleitende Interesse hinter der theoretischen Beschäftigung mit Religion, Religionen, Religionsgemeinschaften und Religiosität kann dabei in der Kritik an bestimmten Formen von Religion, in der Verteidigung der Religion gegen eine solche Kritik, in einem eher philosophischen oder eher wissenschaftlichen Streben nach Erkenntnis bestehen.

Die Theorien über Religionen und die methodischen Ansätze zu ihrer Erforschung lassen sich nach verschiedenen Kriterien klassifizieren. Erstens kann zwischen Religionstheorien, die von einem religiösen Standpunkt aus vertreten werden, und solchen Betrachtungen über Religion, die von einem nicht-religiösen Standpunkt angestellt werden, unterschieden werden. Von einem religiösen Standpunkt aus kann Religionstheorie betrieben werden, um einen konzeptionellen Rahmen für eine „Religionswissenschaft von innen“, also die religionswissenschaftliche Erforschung der eigenen religiösen Tradition, zu schaffen oder um der Darstellung der eigenen religiösen Lehre, also einer religiösen Philosophie oder Theologie, eine theoretische Grundlage zu geben. Wenn Religionstheorie dagegen von einem nicht-religiösen Standpunkt aus betrieben wird, kann entweder eine möglichst neutrale Konzeption von Religion angestrebt werden, die den Rahmen für eine „Religionswissenschaft von außen“ bilden soll, oder es wird eine deutlich positionierte Religionsphilosophie vertreten, die gegebenenfalls auch eine Religionskritik enthalten kann. In beiden Fällen nimmt die Religionstheorie selbst keinen religiösen Standpunkt ein, sondern betrachtet die Religionen aus

[50] Jonathan Z. Smith: Imagining Religion. From Babylon to Jonestown, 1982, xi.

der Außenperspektive von einem nicht-religiösen beziehungsweise von einem anti-religiösen Standpunkt aus. Religionskritische oder anti-religiöse Religionstheorien stimmen allerdings darin mit religiös-theologischen Ansätzen überein, dass sie explizit oder zumindest implizit Werturteile zu religiös bedeutsamen Fragen fällen und damit eine (anti-)religiöse Position beziehen. Neutrale Konzeptionen von Religionstheorie versuchen dagegen eine persönliche (anti-)religiöse Stellungnahme zum Gegenstand und daraus abgeleitete Werturteile zu vermeiden.

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

Drittens ist besonders bei den Religionstheorien und bei den Ansätzen zu einer Religionswissenschaft „im weiteren Sinne“ zu differenzieren, ob sie die Religionen dennoch als eigenes und selbständiges Phänomen betrachten oder ob sie versuchen, sie gänzlich aus einem anderen Wirklichkeitsbereich kausal oder funktional abzuleiten. Ansätze, die eine solche Ableitung versuchen, enthalten dann in der Regel die 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. Dagegen versuchen andere Ansätze die religiöse Wirklichkeit als einen besonderen Bereich oder Aspekt menschlichen Lebens zu verstehen, auch wenn es enge Beziehungen zu sowie gegenseitige Beeinflussungen mit weiteren Bereichen der Wirklichkeit gibt.

Bei den verschiedenen Ansätzen, Religion theoretisch zu beschreiben, verstehen und zu erklären, ist viertens zu unterscheiden, ob sie eher von einer formalen oder strukturalen Definition der Religion mit Bezug auf die Formen und Strukturen des religiösen Handelns, Denkens und Empfindens der Menschen ausgehen oder von einer materialen oder substanzialen Definition, die sich auf den Gegenstand der Religion bezieht. Zu den formalen Definitionen gehören unter anderem funktionale Definitionen, die den Begriff „Religion“ über die Funktion bestimmen, die Religion für den Menschen oder die Gesellschaft hat.[51]

[51]Seth D. Kunin: Religion. The Modern Theories, 2003; Robert A. Segal: Theories of Religion, in: John R. Hinnells: The Routledge Companion to the Study of Religion, 2005; Ivan Strenski: Thinking about Religion. An

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

Zu Beginn dieses Kapitels (3.1) werden einige philosophische Religionstheorien der Aufklärung und des deutschen Idealismus vorgestellt. Danach folgt die Darstellung verschiedener Theorien und Forschungsansätze über Religionen, Religionsgemeinschaften und Religiosität mit einem klaren Bezug zu bestimmten Nachbarwissenschaften, also aus der Religionswissenschaft oder Religionsbetrachtung „im weiteren Sinne“ (3.2-3.12). Schließlich werden diejenigen Ansätze, bei denen die religiöse Wirklichkeit selbst im Zentrum der Betrachtung steht, die also der Theologie, der Religionskritik und der Religionsphilosophie, der Religionsphänomenologie oder der Religionswissenschaft „im engeren Sinne“ zugerechnet werden können (3.13-3.16), erläutert. In Einzelfällen ist die Abgrenzung nicht eindeutig und die jeweilige Zuordnung daher in gewissem Maße willkürlich.

3.1 Religionsphilosophische Theorien in der Aufklärung und im deutschen Idealismus

Die Zeit der europäischen Aufklärung ist durch gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Veränderungen gekennzeichnet, die auch zu einem veränderten Verständnis von Religion und einer veränderten Einstellung zur religiösen Wirklichkeit geführt haben. Das gesellschaftliche und kulturelle Leben wird nicht mehr wie selbstverständlich von der Religion geprägt, sondern findet zunehmend in einem immanent-säkularen Rahmen statt. Die Menschen verstehen sich immer mehr als ein von übernatürlichen Einflüssen unabhängiges Selbst.[52] Das Denken wird einerseits von einem auf dem selbständigen Gebrauch der menschlichen Vernunft beruhenden Rationalismus, andererseits von dem Aufstieg der empirischen Wissenschaften geprägt. Damit beginnen sich in der westlichen Welt ein Charaktertyp, den Joseph Henrich mit dem Akronym WEIRD (*Western*, *Educated*, *Industrialized*, *Rich*, and *Democratic*) bezeichnet hat,[53] und ein Denken, das nach Iain McGilchrist charakteristisch für die linke Großhirnhemisphäre ist,[54] durchzusetzen. In dieser Epoche, in der die Religion nicht mehr die selbstverständliche

Historical Introduction to Theories of Religion, 2006; Ivan Strenski: Understanding Theories of Religion. An Introduction, 2. Aufl. 2015.

[52] Charles Taylor: Sources of the Self. The Making of Modern Identity, 1989; Charles Taylor: A Secular Age, 2007.

[53] Joseph Henrich, Steven J. Heine, Ara Norenzayan: The weirdest people in the world? Behavioral and Brain Science 33, 61-135, 2010; Joseph Henrich: The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, 2020.

[54] Iain McGilchrist: The Master and his Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World, 2009; Iain McGilchrist: The Divided Brain and the Search for Meaning, 2012; Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.

Grundlage des menschlichen Lebens, der Kultur und der Gesellschaft ist, beginnt auch der moderne religionstheoretische Diskurs in Europa.

In der Zeit der europäischen Aufklärung und des deutschen Idealismus stellen einige Philosophen aus der Perspektive einer nicht mehr an religiöse Vorgaben gebundenen Vernunft Überlegungen über das Wesen und die Funktion der Religion an. In der Regel betrachten sie die Religion dabei vor allem unter ethisch-moralischen oder rationalen Gesichtspunkten. Der moderne religionstheoretische Diskurs beginnt in Europa in der Mitte des 18. Jahrhunderts. In der Zeit der europäischen Aufklärung und des deutschen Idealismus stellen einige Philosophen aus der Perspektive einer nicht mehr an religiöse Vorgaben gebundenen Vernunft Überlegungen über das Wesen und die Funktion der Religion an. In der Regel betrachten sie die Religion dabei vor allem unter ethisch-moralischen oder rationalen Gesichtspunkten.

Baruch de Spinoza ist einerseits ein Vertreter einer frühen und radikalen Aufklärung und steht damit am Anfang der modernen theoretischen Auseinandersetzung mit der religiösen Wirklichkeit. Er ist ein scharfer Kritiker des Glaubens an übernatürliche Wesenheiten oder Ereignisse wie Wunder sowie der religiösen Institutionen. Auf der anderen Seite vertritt er aber ein vormodernes Konzept von Religion als einer Tugend, einer bestimmten Einstellung der Menschen zu sich selbst und zu Gott, die durch Frömmigkeit, Hingabe und Liebe gekennzeichnet ist. Für ihn besteht die wahre Religion nicht in theoretischen Erkenntnissen oder propositionalen Glaubenssätzen, sondern in Gerechtigkeit, liebevoller Freundlichkeit gegenüber Mitmenschen und Barmherzigkeit. Für Spinoza gehört „zur Religion alles, wonach wir begehren, und was wir tun, wovon wir die Ursache sind, sofern wir eine Idee von Gott haben, oder sofern wir Gott erkennen.“[55] Spinoza geht davon aus, dass es nichts außerhalb Gottes geben könne, dass also alles, was ist, notwendigerweise in Gott sei. Daher sei auch die Religion eine Art und Weise in Gott zu sein, in der Erkenntnis Gottes zu leben, zu begehren, zu fühlen und zu handeln. Gott ist dabei für Spinoza kein besonderes Objekt innerhalb oder außerhalb der Welt und auch kein Subjekt, sondern die einzig wirkliche Substanz und die Natur selbst. Gott sei demnach kein Ding oder Wesen, aber auch nicht nichts, da alles in ihm sei. Er sei also keine äußere Ursache der Welt, sondern die inhärente Ursache aller endlichen Wesenheiten. Das Begehren spielt für Spinozas Verständnis von Religion eine zentrale Rolle, da das Begehren einerseits das Wesen des menschlichen Daseins, das grundlegende Gefühl unseres Lebendig-Seins als Seins-in-Gott und andererseits auch die Ursache all unseren Handelns sei. Das Ziel und das Ergebnis dieses Begehrens sei es, Ruhe in der Erkenntnis Gottes, Teilhabe an der göttlichen Natur, Segen, Glück und Freiheit zu finden. Nur durch unser Begehren, Handeln und Fühlen könnten wir Anteil an Gottes Vollkommenheit erlangen und wahres Glück empfinden. Dieses Glück sei nicht eine Belohnung für unsere Tugend, sondern die Erfahrung der Tugend selbst. Religion als Tugend bestehe darin, Gott zu erkennen und zu lieben. Religion umfasse die innere Erfahrung und ihren äußeren Ausdruck Sie beinhalte die Anerkennung der Heiligkeit als höchsten Wert und sei eine Einstellung, die all unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen zu einer Form der ehrfürchtigen Verehrung mache.[56] Im Gegensatz zu diesem Konzept von *religio* kommt es in der Aufklärung neben und nach Spinoza

[55] Baruch de Spinoza: Ethica, ordine geometrico demonstrata, 1677; Zitat aus Band 4, Lehrsatz 37, zitiert nach der Gutenberg-Ausgabe: https://www.projekt-gutenberg.org/spinoza/ethik/chap011.html.
[56] Baruch de Spinoza: Tractatus theologico-politicus. 1670; Baruch de Spinoza: Ethica, ordine geometrico demonstrata, 1677; Clare Carlisle: Spinoza’s Religion. A New Reading of the Ethics, 2021.

zu einer Objektivierung der Religion als eines Systems von propositionalen Glaubenssätzen einerseits und einer empirischen sozialen Größe andererseits.

Ein früher Vertreter einer aufklärerischen Religionstheorie ist Jean-Jacques Rousseau. Es geht ihm in seinen Überlegungen zur Religion nicht um im eigentlichen Sinne religiöse oder theologische Fragen, sondern darum, was die Religion für die Gesellschaft leisten könne. Rousseau ist ein scharfer Kritiker der traditionellen Religion, die er als „Religion des Priesters" (*religion du prêtre*) bezeichnet und für ein Herrschaftsgebilde hält, das auf unbeweisbaren und vernunftwidrigen Dogmen beruhe, durch seine Wahrheits- und Absolutheitsansprüche immer wieder zu Intoleranz und Fanatismus führe und dadurch die moralische Einheit der Volksgemeinschaft und des Staates untergrabe. Von dieser Priesterreligion unterscheidet er allerdings zwei andere Arten von Religion, die allgemeine „Religion des Menschen" (*religion de l'homme*) und die „Religion des Bürgers" (*religion du citoyen*) oder Zivilreligion (*religion civile*). Die „Religion des Menschen" sei die universale innere Religion, die zwar die moralischen Pflichten stützen könne, aber durch ihre Innerlichkeit und ihre Ausrichtung auf das Überirdische den Menschen tendenziell von der Gesellschaft und dem Staat distanziere. Die „Religion des Bürgers" fördere dagegen die Ausbildung eines gemeinschaftlichen Willens und schaffe eine moralische Einheit von Volksgemeinschaft, Staat und Gesellschaft, indem sie das Vaterland und seine Gesetze als Schutzgott verehre. Eine solche Zivilreligion sei für das Gemeinwohl notwendig, da der Atheismus zu einer egoistischen Ausrichtung auf das eigene Wohl führe.[57]

David Humes Religionstheorie basiert auf der Vorstellung von einer „natürlichen Religion", die der Vernunft entspreche und im Gegensatz zu den geschichtlichen Religionen stehe, die sich auf eine Offenbarung beriefen. Hume war der Auffassung, dass die Vernunft aus der Ordnung der Welt auf einen allmächtigen und intelligenten Schöpfer schließen könne. Dagegen seien die existierenden, historischen Glaubensformen aus menschlichen Gefühlen wie Sorge, Furcht und Hoffnung entsprungen und versuchten, vermeintlich hinter den Naturerscheinungen wirkende Götter zu beeinflussen. Es gelte solche „falschen Religionen", ihre Glaubensvorstellungen und ihren Aberglauben durch Vernunft zu überwinden und die Wahrheit der „natürlichen Religion" nicht mit einer angeblichen Offenbarung, sondern durch die Vernunft zu begründen.[58]

Wie Hume unterscheidet auch Immanuel Kant zwischen „natürlicher" und „offenbarter" Religion, wie für Hume basiert auch für Kant die natürliche Religion auf Vernunft. Im Gegensatz zu Hume ist er aber nicht der Meinung, dass aus der Ordnung der Welt auf einen intelligenten Schöpfer geschlossen werden könne, die Existenz eines solchen Gottes sei mit den Mitteln der Vernunft unbeweisbar. Bei Kant dient die Idee eines höchsten Wesens auch nicht zur theoretischen Erklärung der Welt, sie sei vielmehr ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, um dem moralischen Gesetz in uns Nachdruck zu verleihen. Religion ist für ihn daher im Wesentlichen „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Der vernunftgemäße Gottesdienst bestehe daher in der Erfüllung des moralischen Gesetzes in uns. Die Vernunftreligion wird damit praktisch gänzlich auf das Moralische beschränkt, andere

[57] Jean-Jacques Rousseau: Du contrat social ou principes du droit politique, 1762.
[58] David Hume: Dialogues Concerning Natural Religion, 1779.

Aspekte der religiösen Praxis und Erfahrung gelten als historisch zufällige und verzichtbare Elemente.[59]

Georg Friedrich Wilhelm Hegel versucht, die Idee des Absoluten als den vernünftigen Kern der Religion darzustellen. Seiner Auffassung nach beziehen sich die Religion und die Philosophie beide auf das absolute Wesen, das in der Religion auch als „Gott“ bezeichnet werde. Der Unterschied zwischen den beiden Zugängen zum Absoluten bestehe darin, dass die Religion subjektive Anschauungen und Gefühle vermittle, während die Philosophie objektive, vernünftige Begriffe und Konzepte hervorbringe. Hegel gesteht den menschlichen Gefühlen also eine gewisse Bedeutung für die Religion zu. Anders als der Theologe Friedrich Schleiermacher (s. 3.14) möchte er die Religion aber nicht auf Gefühle reduzieren. Der Kern der Religion bestehe vielmehr in einem auch durch die Vernunft erkennbaren Absoluten. Im Gegensatz zu anderen Philosophen der Aufklärung spielen in Hegels Religionstheorie auch die historisch gewachsenen Religionen mit ihren Mythen, Kultbildern und Riten durchaus eine positive Rolle. Sie beruhen auf den geschichtlichen Offenbarungen des Absoluten in relativen, begrenzten Formen. Die Religionsgeschichte kann als eine dialektische Höherentwicklung dieser religiösen Formen zum Absoluten hin betrachtet werden. Hegels Religionstheorie zielt darauf, eine „Religionswissenschaft” zu begründen, die den vernünftigen Kern der geschichtlichen Religionen erweisen solle.[60]

Insgesamt ist in den religionstheoretischen Ansätzen der Aufklärung und des Deutschen Idealismus eine deutliche Einengung der religiösen Wirklichkeit auf Vernunft und Moral zu erkennen. Die Deutung der Religion hat deutlich rationalisierende Tendenzen, rituelle, emotionale Aspekte werden dagegen nur wenig beachtetet.

3.2 Theorien über Religionen mit Bezug auf andere Wirklichkeitsbereiche: Überblick

Die in den folgenden Abschnitten dargestellten 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 die Behauptung aufgestellt wird, sie sei „nichts als“ ebendieses andere Phänomen.

Zu den bekanntesten Beispielen dafür gehören Feuerbachs anthropologische Erklärung, Religion sei (nichts als) eine Spiegelung des menschlichen Wesens, Freuds psychologische Erklärung, sie sei (nichts als) eine kollektive Zwangsneurose, eine Illusion oder Wunscherfüllung, sowie die soziologische Theorie von Marx, Religion sei (nichts als) das Opium des Volkes. Neuere Ansätze versuchen die Religion zum Beispiel aus evolutionären Anpassungen an eine sich verändernde Lebenswelt, aus neuronalen Vorgängen im Gehirn, unseren kognitiven oder affektiven Fähigkeiten und Dispositionen oder aus dem Verfahren der rationalen Entscheidungsfindung abzuleiten. Im Folgenden wird zunächst Feuerbachs anthropologische Deutung der Religion erläutert, danach werden verschiedene Ansätze aus der

[59] Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793.
[60] Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion (gehalten 1821-1831), 1832; Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (gehalten 1822-1831), 1837.

Religionssoziologie, der Religionspsychologie, der Neurowissenschaft, Kognitions- und Affektwissenschaft der Religion, der Evolutionstheorie, der Religionsökologie und der Genetik dargestellt.

3.3 Ludwig Feuerbachs philosophisch-anthropologische Religionstheorie

Feuerbachs philosophisch-anthropologische Theorie der Religion kann als Abschluss und zugleich als Überwindung der philosophisch-rationalistischen Religionstheorien der Aufklärung und des Deutschen Idealismus betrachtet werden. Seine anthropologische Deutung und Kritik der Religion bildet zugleich die Grundlage für die soziologischen und psychologischen Religionstheorien sowie die Kritik der Religion von Marx und Freud. Wie Marx, Freud und andere Religionskritiker der Moderne setzt er voraus, dass es so etwas wie einen Gott objektiv nicht gebe, und versucht mit seiner Religionstheorie zu erklären, wie es bei Menschen zu der subjektiven Vorstellung von einem Gott gekommen sei.

Ludwig Feuerbach studierte zunächst Theologie und dann bei Hegel Philosophie. Er wandte sich allerdings früh vom christlichen Glauben an Gott und Unsterblichkeit und später auch von Hegels idealistischer Vorstellung des Absoluten ab. Vernunft, Philosophie und Wissenschaft standen für ihn in scharfem Gegensatz zur Religion. Nach einer Phase der reinen Ablehnung der Religion entwickelte er schließlich eine kritische Theorie der Religion, in der er diese als menschliches Phänomen ernst nimmt und als bildhaften Ausdruck des menschlichen Wesens deutet. Feuerbach erklärt die religiösen Vorstellungen, insbesondere die Gottesvorstellungen, zu Produkten des unbegrenzten menschlichen Bewusstseins. Er leitet Gott und die Religion also vom Menschen, die Theologie von der Anthropologie ab. Er versteht die Religion als das indirekte Selbstbewusstsein des Menschen. Der Mensch könne sich seines eigenen potenziellen Wesens als wahrer und guter Mensch bewusstwerden, erkenne dann aber auch, dass er selbst als Individuum diesem Ideal nicht entspreche. Also denke er sich das ideale menschliche Wesen, all das, was er für wahr, richtig und gut halte, als ein Wesen außerhalb seiner selbst. Gott sei eine Reflexion oder Spiegelung des idealen menschlichen Wesens. Die Religion spiegele oder reflektiere also das ideale menschliche Wesen auf ein imaginäres anderes, höheres Wesen, das sie „Gott“ nenne.

Nach Feuerbach entzweit sich der Mensch dadurch mit seinem eigenen Wesen, da er sich sein eigenes ideales Wesen als ein fremdes Wesen (Gott) gegenüberstelle. Ziel des Menschen solle es sein, diese Entzweiung zu überwinden und die Spiegelung oder Projektion menschlicher Ideale auf Gott rückgängig zu machen. Dann könne sich der Mensch an seinem eigenen, idealen Wesen orientieren und versuchen, dieses Wesen zu verwirklichen. Dadurch werde die Theologie, die für Feuerbach ja ohnehin nur eine an den Himmel projizierte Anthropologie ist, wieder zur Anthropologie. Die Aussagen der Religion über Gott sind für Feuerbach also nicht nur einfach Unsinn oder Aberglaube, sondern sie sind Aussagen über den Menschen, die nach außen auf ein anderes Wesen gespiegelt worden sind. Der eigentliche Sinn dieser Aussagen könne daher durch eine anthropologische Deutung aufgedeckt werden. Der tatsächliche Inhalt des Gottesglaubens sei das Wesen des Menschen, sein Herz oder Gemüt, seine Empfindungen und Gefühle. Obwohl Feuerbach den Gottesglauben als den Glauben an ein anderes Wesen

ablehnt, kann seine Deutung der Religion auch als der Versuch betrachtet werden, eine menschliche Religion zu schaffen, in der die Menschen an ihr eigenes Wesen glauben sollten.[61]

3.4 Religionssoziologische Theorien

Karl Marx entwirft seine Religionstheorie und Religionskritik auf der Grundlage von Feuerbachs Gedanken, dass Gott eine Spiegelung oder Projektion des Menschen sei. Er wendet diese Grundidee allerdings ins Ökonomische und Gesellschaftliche und erklärt die Entstehung des Gottesglaubens aus wirtschaftlichen und sozialen Missständen. Für Marx entsteht die Religion als notwendige Folge eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, in dem der Mensch entfremdet sei. Der Mensch bedürfe im Zustand der Entfremdung eines illusorischen Glücks, das ihm die Religion biete. Die Religion sei damit gleichermaßen ein Ausdruck menschlichen Elends und ein Protest gegen dieses Elend. Sie 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 Missstände durch eine Revolution, so dass die Religion als illusionäres Glück nicht mehr nötig sei.[62]

Émile Durkheims Religionstheorie ist weniger ideologisch geprägt als die von Karl Marx. Durkheim kann als Begründer einer wissenschaftlichen Religionssoziologie gelten. Ausgehend von einer Studie über den Totemismus als angeblich elementarster Form des religiösen Lebens versteht 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 sie die Interessen der Gesellschaft zu „heiligen Dingen" (*choses sacrées*) verdichte. Die Vorstellung von der Heiligkeit ist für ihn in allen Religionen vorhanden, wohingegen die Ideen der Übernatürlichkeit und der Göttlichkeit nur in einigen Religionen anzutreffen seien. Für Durkheim ist die Religion im Gegensatz zur Magie untrennbar mit der Idee einer religiösen Gemeinschaft verbunden, die er „Kirche" (*église*) nennt: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene, Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören." In gemeinschaftlichen Ritualen würden Menschen kollektive Erfahrungen der Ekstase machen, eine kollektive Aufwallung (*effervescence*) erleben. Durch dieses Erlebnis, dem kein objektiv realer Gegenstand entsprechen müsse, brächten die Menschen das Heilige als religiöses Symbol hervor. Dieses Heilige sei nichts anderes als ein symbolischer Ausdruck der Gesellschaft, ihrer Ordnung und ihrer Normen, sodass die Gesellschaft in der Religion letztendlich sich selbst sakralisiere. Durkheim bestimmt Religion also vor allem über ihre Funktion für die Gemeinschaft. Die Religion diene in erster Linie zur Integration und

[61] Ludwig Feuerbach [anonym veröffentlicht]: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers: nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, 1830; Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums 1841; Ludwig Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851.
[62] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1843; Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1844.

Stabilisierung der Gemeinschaft. Zugleich stabilisiere sie aber das individuelle Selbst als Teil dieser Gemeinschaft, da es ihm einen bedeutungsvollen Lebensrahmen gebe.[63]

Ebenfalls aus religionssoziologischer Perspektive betrachtet Max Weber die Religion als ein dauerhaftes, gesellschaftliches System, das über hauptberufliche Amtsträger, eine strukturierte Organisation und geregelte Lehren verfüge. Die Religion entwickele ethische Fundamente für das Zusammenleben und versuche damit, Einfluss auf die Gesamtgesellschaft zu nehmen. Für Weber sind Religionen als ein gemeinschaftliches Handeln beschreibbar, das subjektiv durchaus rational sein könne. Sie seien grundsätzlich diesseitig ausgerichtet und wie jedes gemeinschaftliche Handeln vor allem durch drei Triebkräfte bestimmt, nämlich ökonomische Interessen, soziale Macht- und Prestigeinteressen sowie sexuelle Bedürfnisse. Das besondere Unterscheidungsmerkmal der Religion gegenüber anderen Formen des sozialen Handelns ist für Weber der Bezug auf „außeralltägliche Kräfte", die einem Ding oder einer Person entweder von Natur aus zukämen oder durch bestimmte Techniken wie Askese hervorgebracht werden könnten. Weber verwendet für diese außeralltäglichen Kräfte den Begriff „Charisma". Religion und Kultus versuchten, Götter durch Verehrung zu beeinflussen, während Zauberei und Magie einen magischen Zwang auf Dämonen ausübten.[64]

Die Religionssoziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann verstehen Religion als einen Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit. Die Menschen erschaffen nach Berger und Luckmann als kulturelle Wesen durch gemeinschaftliches Handeln in der Kommunikation ihre Welt, den Kosmos, in dem sie leben. Dieser Kosmos müsse immer wieder durch intersubjektive Kommunikation subjektiv plausibel gemacht, aufrechterhalten und somit gegen das Chaos verteidigt werden. Die Religion erschaffe einen Ehrfurcht gebietenden Heiligen Kosmos, der den Menschen einschließe und ihn zugleich transzendiere. Dieser Heilige Kosmos gebe der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit Plausibilität und Beständigkeit und schütze sie so vor dem Chaos.[65] Obwohl Berger und Luckmann gemeinsam ein Werk zur Wissenssoziologie geschrieben haben, die für beide den Hintergrund und die Basis ihrer Religionstheorien bildet, sodass sie beide von sehr ähnlichen religionssoziologischen Ansätzen ausgehen, und obwohl beide im Laufe der Zeit zu scharfen Kritikern der Säkularisierungstheorie wurden, unterscheiden sich ihre Religionstheorien dennoch deutlich.

Peter L. Berger arbeitet mit einem Religionsbegriff, den er als substanzial bezeichnet, da er einen Bezug zum Übernatürlichen, Heiligen oder Transzendenten als wesentlich für die Bestimmung der Religion ansieht. Berger betrachtet dabei Religion als eine menschliche, gesellschaftliche Tätigkeit, die dazu diene, einen Heiligen Kosmos zu errichten. Dadurch würden Menschen ihrem Leben eine umfassende, kosmische Ordnung geben und ihm auf diese Weise Sinn verleihen. Dazu sei der Bezug auf das Heilige, das die Erfahrungen des Alltagslebens durchbreche, nötig. Religion sei daher die aktive Bezugnahme auf dieses substanzial bestimmte Heilige. Berger untersuchte unter anderem die Veränderungen, die sich für die Situation der Religionen in pluralistischen Gesellschaften ergeben. Da unter den Bedingungen des Pluralismus keine Religion mehr als selbstverständlich gelten könne, sei der Mensch in pluralistischen Gesellschaften geradezu zur Häresie, zur bewussten Entscheidung

[63] Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912
[64] Max Weber: Die Entstehung der Religionen, 1922; Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1922.
[65] Peter L. Berger, Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, 1966; Peter L. Berger: The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, 1967; Thomas Luckmann: Invisible Religion, 1967.

für die eine oder andere oder gar keine Religion gezwungen. Während Berger zunächst die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft als notwendige Folge der Pluralisierung selbstverständlich voraussetzte, beobachtete er später eine gegenläufige Bewegung der Desäkularisierung, der Rückkehr religiöser Phänomene und Vorstellungen, wenn auch teils in neuen Gestalten. Die Moderne führe damit nicht notwendigerweise zu einer Säkularisierung, sondern vor allem zu einer Pluralität von verschiedenen religiösen Traditionen innerhalb einer Gesellschaft sowie zum Nebeneinander von religiösen und säkularen Optionen.[66]

Thomas Luckmann verfolgt wie Berger einen wissenssoziologischen Ansatz, nach dem Religionen ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit sind. Im Gegensatz zu Berger verwendet er aber einen dezidiert formalen, nicht-substanzialen Religionsbegriff. Er sieht nicht nur explizite Bezüge auf das Heilige in kirchlichen Institutionen als Religion an, sondern betrachtet all die vielfältigen kulturellen Erscheinungen, in denen Menschen ihre unmittelbare, biologische Natur überschreiten (transzendieren) und dadurch zu in der gesellschaftlichen Ordnung handelnden Subjekten werden, als Ausformungen von Religion. Er nennt dieses Transzendieren der biologischen Natur in kirchlich nicht organisierten, privaten Formen „unsichtbare Religion“. Ein solches Transzendieren finde schon im Alltag statt, wenn wir in Erinnerung und zukunftsgerichtetem Handeln unsere unmittelbaren Wahrnehmungen überschreiten (kleine Transzendenz) oder wenn wir in der Kommunikation die Intentionen anderer Menschen erschließen (mittlere Transzendenz). Im Gegensatz zu diesen alltäglichen Formen des Transzendierens sei Religion auf eine bestimmte, häufig von Angst oder Ekstase begleitete, Form der Erfahrung eines außeralltäglichen Überschreitens (große Transzendenz) bezogen, die sich im Traum und in anderen Situationen, die unser Alltagsleben durchbrechen, ereigne. Dieses Transzendieren der biologischen Natur führe zur Konstruktion einer objektiven Weltansicht, in der die Inhalte dieser Erfahrungen sowie ihre subjektive oder intersubjektive Deutung objektiviert würden. Eine solche Weltansicht bilde ein symbolisches Universum, ein Sinnsystem, das zwar auf subjektive Handlungen zurückgehe, in seiner objektivierten Form aber nicht nur den jeweiligen Produzenten selbst, sondern auch anderen Menschen zur sinnhaften Deutung ihrer Erfahrungen und damit zur Konstruktion von Bedeutung in ihren individuellen Relevanzsystemen zur Verfügung stehe. Die rein subjektiven Erfahrungen eines biologischen Organismus seien für sich betrachtet frei von jedem Sinn. Erst durch die Deutung in einem objektiven Sinnsystem und die Einordnung in ein symbolisches Universum, in eine bestimmte Weltansicht würden sie für das Subjekt Bedeutung, Sinn und Relevanz erhalten. Die Deutungsschemata einer bestimmten Weltansicht oder eines symbolischen Universums könnten ihrerseits als sedimentierte Erfahrungen von Subjekten verstanden werden. Die subjektiven Erfahrungen, die objektiven Deutungsschemata und der in der Deutung von Erfahrungen produzierte Sinn stünden daher in einem dynamischen Wechselspiel. Die anthropologische Grundlage für diesen Prozess sei die Ablösung des menschlichen Bewusstseins vom unmittelbaren, durch das Zusammenspiel von Umwelt, Instinkten und Lernen determinierten Erleben eines Organismus. Durch diese Ablösung gewinne das Subjekt die für die Konstruktion von Sinn nötige Distanz zum direkten Erleben. Die Distanzierung vom

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

Strom der eigenen Erfahrungen geschehe in den Transzendierungen, insbesondere in der Anteilnahme an den Erfahrungen von Mitmenschen in Face-to-Face-Situationen. Dabei würden die subjektiven Prozesse beider Partner synchronisiert, sodass es zu gemeinsamen Erfahrungen kommen könne, die dann in der intersubjektiven Kommunikation objektiviert und gedeutet würden. Während grundsätzlich die gesamte Weltansicht als sinnhaftes Relevanzsystem eine religiöse Funktion habe, könne innerhalb dieser Weltansicht wiederum ein besonderer Bereich als Heiliger Kosmos hervorgehoben sein. Dieser Heilige Kosmos könne dann symbolisch die Hierarchie von Bedeutungen innerhalb einer solchen Weltansicht repräsentieren und die gesamte Weltansicht begründen, sodass er eine besondere religiöse Bedeutung erlange. Im religiösen Bewusstsein des einzelnen Menschen stelle dieser Heilige Kosmos die letzten Relevanzen und die alles überragenden Motive für das individuelle Handeln dar. In der Regel würden Weltansicht und heiliger Kosmos vom Individuum nicht völlig neu geschaffen, sondern weitgehend aus dem gesellschaftlich-kulturellen Umfeld des Individuums übernommen und während der Sozialisation von ihm verinnerlicht. Während in einer phänomenologischen Betrachtung der allgemeinen, anthropologischen Grundlagen die Erfahrungen und das Handeln der Subjekte Priorität hätten und die Weltansicht deren sekundäre Objektivierung darstelle, sei in der konkreten, historischen Realität diese objektivierte Weltansicht den Subjekten immer schon vorgegeben und sei daher das primär Gegebene, das sekundär in das individuelle Relevanzsystem eigegliedert werde. Zu den kommunikativen Handlungen, in denen objektive Weltansichten, Sinnsysteme und Relevanzstrukturen geschaffen werden, gehöre der Gebrauch von Symbolen, mythischen Erzählungen und Ritualen. Im Gegensatz zu reinen Anzeichen, die auf einen Sachverhalt hinweisen wie Rauch auf Feuer, und Zeichen, die auf das Bewusstsein eines anderen Menschen verweisen, bezögen sich religiöse Symbole auf eine außeralltägliche Wirklichkeit, die grundsätzlich nicht unmittelbar erfahren werden könne. Religiöse Rituale seien als symbolische Handlungen gewissermaßen der Handlungsmodus der Symbole, sie richteten sich an diese außeralltägliche Wirklichkeit und stützten die Weltsicht durch repräsentative Vergegenwärtigung. Religiöse Mythen bildeten die sprachliche Artikulation und Begründung der jeweiligen Weltansicht. Religiöse Symbole, Rituale und Mythen würden sich von den Zeichen, Handlungen und Erzählungen des Alltags dadurch unterscheiden, dass sie direkt auf den Heiligen Kosmos bezogen seien. Ohne diesen Bezug auf den Heiligen Kosmos würden sie dagegen sinnlos erscheinen. Innerhalb einer Gesellschaft könne die religiöse Weltansicht allen Menschen gleichermaßen zugänglich sein, dies sei insbesondere bei kleineren, traditionellen Gesellschaften häufig der Fall. Ähnlich wie aus der Gesamtheit der Weltansicht ein besonderer Heiliger Kosmos herausgehoben werden könne, könne aber auch aus der Gesellschaft ein spezifisch religiöser Bereich ausgegliedert werden, sodass es zu einer Institutionalisierung des Religiösen in der Gesellschaft und damit zu einer Trennung von religiösen Spezialisten und Laien komme. Genauso wie Berger versucht auch Thomas Luckmann mit seiner Theorie der Religion eine Alternative zu der in den 1960er Jahren in der Soziologie weit verbreiteten Säkularisierungsthese zu geben. Er kritisiert, dass die Anhänger der Säkularisierungstheorie die Religion nur in ihren kirchlich organisierten, sichtbaren Formen erkennen und daher aus dem Rückgang der Kirchenmitgliedschaft auf ein Verschwinden der Religion schließen. Die soziale Grundform der Religion sei die in einem Heiligen Kosmos begründete Weltansicht,

diese sei jedoch eine anthropologische Konstante und daher von den Veränderungen der institutionalisierten Religion nicht betroffen.[67]

Hubert Knoblauch führt in gewisser Hinsicht den Ansatz Luckmanns fort, allerdings steht bei ihm nicht die Theorie einer privaten, unsichtbaren Religion im Zentrum, sondern die Popularisierung der Religion in alten und neuen Formen, die durchaus auch sichtbar und öffentlich sein können. Da durch Massenmedien, das Internet und soziale Netzwerke die Grenze zwischen privat und öffentlich weitgehend aufgelöst werde, werde die von Luckmann untersuchte private, unsichtbare Religion am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts wieder vermehrt öffentlich und sichtbar. Knoblauch nennt dieses Phänomen „populäre Religion“. Den Kern seiner Religionstheorie bildet dabei ein an Luckmann angelehnter anthropologisch-phänomenologischer Transzendenz-Begriff. Er betont, dass es sich beim Transzendieren um einen Vorgang der intersubjektiven Kommunikation handele und nicht um einen abgegrenzten sakralen Bereich oder eine spezifisch religiöse Sinnprovinz. Transzendenz sei nämlich 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 Transzendenzerfahrungen, die sich in der populären Kultur zeigen würden. Das Spektrum der von ihm analysierten Erscheinungen geht vom Fundamentalismus über Esoterik und Okkultismus bis hin zur Präsenz religiöser Personen und Themen in den Medien. Auffällig sei, dass Religion nicht mehr einen klar abgegrenzten Bereich der Kultur bilde, sondern religiöse Themen in allen Kulturbereichen vorkämen. Der Umgang mit religiösen Themen sei durch eine doppelte Subjektivierung gekennzeichnet. Zum einen würden neue Formen der Kommunikation wie die Massenmedien, das Internet und soziale Medien verstärkt das einzelne Subjekt weitgehend unabhängig von sozialen Bindungen ansprechen. Zum anderen würde die Vielzahl der religiösen Angebote, aus denen sich die einzelnen Subjekte bestimmte Produkte auswählen könnten, zu einem religiösen Marktmodell führen, in dem die Menschen zu vereinzelten Konsumenten dieser Angebote würden. Sowohl der religiöse Markt als auch die neuen Formen der Kommunikation seien ganz auf die religiösen Subjekte als Individuen ausgerichtet. Zugleich komme es in den modernen Medien zu einem Durchbrechen der Grenze zwischen Privatem und Öffentlichen, sodass die Privatsphäre weitgehend aufgelöst werde. Der ehemals private Bereich werde zunehmend öffentlich, damit könnten religiöse Aspekte, die zuvor der Privatsphäre angehört hätten, Teil der populären Religion werden. Die Subjektivierung der Religion sei mit einer verstärkten Betonung der religiösen Erfahrung verbunden. Eine besondere Bedeutung für die modernen Subjekte hätten die Authentizität und die Subjektivität der religiösen oder spirituellen Erfahrungen. Es komme auf diese Weise zu einer Spiritualisierung des religiösen Bereichs. Dabei würden von vielen Menschen insbesondere ekstatische Erfahrungen gesucht, die etwa in der sportlichen Betätigung, beim Tanzen, durch Meditation oder in der Sexualität gemacht werden könnten, sodass sich geradezu eine Kultur der Ekstase entwickelt habe. Für Knoblauch sind all diese Erscheinungen moderner

[67] 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.[68]

Niklas Luhmann betrachtet die Religion als ein gesellschaftliches System, das den Menschen hilft, sich in seiner höchst komplexen Umwelt zu orientieren. Da es in der Umwelt der menschlichen Gesellschaft viele Ereignisse gebe, die kontingent, also weder notwendig noch unmöglich seien, sei es eine der größten Herausforderungen für den Menschen, sich in dieser Komplexität seiner Umgebung zu orientieren. Die Religion reduziere die Komplexität der Umwelt und der Handlungsmöglichkeiten des Menschen in der Welt und biete so einen deutlichen Selektionsvorteil. Die Religion sei zwar für den einzelnen Menschen durchaus entbehrlich, nicht aber für die Gesellschaft als kommunikatives System. Der besondere kommunikative Code der Religion, der sie von anderen gesellschaftlichen Systemen unterscheide, sei die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Dabei könne das Transzendente zwar prinzipiell nur in der Immanenz erfahren werden, die Religion betrachte aber das Immanente immer aus der Perspektive der Transzendenz. Aus dieser Perspektive werde allen Erfahrungen in der Immanenz, sowohl den positiven als auch den negativen, ein positiver Sinn zugeordnet. Damit werde die Kontingenz der immanenten Wirklichkeit überwunden, indem sie auf die Transzendenz zurückgeführt werde. Was in der immanenten Wirklichkeit grundlos, zufällig und unerklärbar erscheine, werde mit Bezug auf die Transzendenz begründet, als notwendig interpretiert und erklärt. Die immanente Kontingenz verliere somit ihre bedrohliche Sinnlosigkeit und erhalte einen transzendenten Sinn.[69]

Wie Niklas Luhmann erklärt auch Hermann Lübbe die Religion als eine Form des Umgangs mit Kontingenz. Kontingenz ist für Lübbe aber vor allem die existenzielle Kontingenz, das heißt die Tatsache unserer nicht selbst-bestimmten Geburt oder die Begegnung mit Geschehnissen wie Tod oder Unglück, die nicht notwendig, aber möglich und daher vom Menschen nicht vollständig kontrollierbar sind. Diese Kontingenzen unseres Daseins seien nicht in einen Handlungssinn integrierbar, da wir keine Macht über sie haben. Religion könne diese Kontingenzen nicht wirklich aufheben oder überwinden, sei aber eine Form mit ihnen 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.[70]

Ulrich Oevermann entwickelte ein Modell religiöser Strukturen als zeichenhaft repräsentierende Lebenspraxis. Die religiösen Strukturen dienen nach Oevermann der Bewährung des Menschen angesichts des Bewusstseins der eigenen Endlichkeit. Der Mensch müsse aufgrund dieses Bewusstseins in seiner Lebenspraxis einerseits beständig Entscheidungen treffen, andererseits fühle er sich verpflichtet, diese Entscheidungen vernünftig zu begründen, um die eigene Lebenspraxis als sinnhaft zu erfahren. In dieser Kombination von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung müsse sich das endliche Individuum in seiner Lebenspraxis beständig bewähren. Besonders deutlich werde diese Bewährungsdynamik in Krisensituationen und vor allem angesichts des Todes, grundsätzlich stelle sich das Bewährungsproblem aber in jedem Moment des endlichen Lebens. Religiosität sei die Form der Lebenspraxis, durch die sich das Individuum im Bewusstsein

[68] Hubert Knoblauch: Religionssoziologie, 1999; Hubert Knoblauch: Populäre Religion, 2009.
[69] Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 2000.
[70] Hermann Lübbe: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, 1998, in: Gerhart von Gravenitz, Odo Marquard (Hrsg.): Kontingenz, S. 35–47.

seiner Endlichkeit in dieser Lebenskrise bewähren könne. Dazu bedürfe es eines Bewährungsmythos, der die Sinnfragen für die konkrete Lebenspraxis verbindlich beantworte und für das Individuum über eine suggestive Evidenz verfüge. Da die Aufgabe der Bewährung in der Lebenspraxis allen Menschen gestellt sei, seien auch die religiösen Strukturen, die diese Aufgabe bewältigen sollen, universell. Die jeweilige inhaltliche Füllung dieser Strukturen, durch die eine solche Bewährung geleistet werde, sei dagegen kulturell bestimmt und variabel. Neben religiösen Bewährungsfragen könnten prinzipiell auch säkulare Mythen diese Funktion erfüllen.[71]

Für Franz-Xaver Kaufmann erfüllt Religion für Menschen und Gesellschaften nicht nur eine einzige, sondern mehrere Funktionen. Er nennt sechs grundlegende Problembereiche, in denen Religion für die Problembewältigung bedeutsam sei. Religion könne durch Affektbindung und Angstbewältigung zur Identitätsstiftung des Individuums beitragen. In außeralltäglichen Situationen könne sie durch Rituale, Magie oder Moral das Handeln der Menschen führen und strukturieren, sodass sie ihnen Orientierung biete. Sie könne sowohl Individuen als auch Gemeinschaften bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen helfen, indem sie Deutungsmuster anbiete. Sie könne die Bildung von Gemeinschaften und die Vergesellschaftung legitimieren. Sie könne die Sinnlosigkeit der Welt überwinden, indem sie einen einheitlichen Deutungshorizont biete, der das Chaos in einen sinnhaften Kosmos überführe. Schließlich könne sie zur Weltdistanzierung beitragen und somit Kritik am gegenwärtigen Gesellschaftszustand ermöglichen. Da Religion nicht immer alle diese Funktionen erfülle und auch andere gesellschaftliche Instanzen diese Funktionen erfüllen könnten, sei eine klare Abgrenzung der Religion von anderen Institutionen nicht mehr möglich und der Zuständigkeitsbereich der Religion zunehmend diffus.[72]

Im Rahmen ihres Versuchs, das Verhältnis von Religion und Globalisierung zu bestimmen, definieren Paul James und Peter Mandaville Religion als „ein relativ abgegrenztes System von Glaubensüberzeugungen, Symbolen and Praktiken, das sich mit der Beschaffenheit der Existenz auseinandersetzt und in dem die Gemeinschaft mit Anderen und das Anderssein gelebt werden, indem es die sozial begründeten Ontologien von Zeit, Raum, Körperlichkeit und Wissen sowohl einschließt als auch transzendiert." Sie beziehen sich dabei einerseits auf systemtheoretische Ansätze wie den von Luhmann sowie andererseits auf Clifford Geertz' religionsethnologische Definition der Religion (s. 3.5). Dabei versuchen sie, eine allzu scharfe Abgrenzung der Religion von nicht-religiösen Praktiken sowie einen westlich-modernistischen Dualismus, der Immanenz und Transzendenz, Spiritualität und Materialismus sowie Heiligkeit und Säkularität als dichotome Gegensätze verstehe, zu vermeiden, um die Definition auch für traditionelle und nicht-westliche Religionen anwendbar zu machen.[73]

---

[71] 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; Ulrich Oevermann: Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte. Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis, 2001, in: Schweidler, W. (Hrsg.). Wiedergeburt und kulturelles Erbe, S. 289–338; Ulrich Oevermann: 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.

[72] Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, 1989.

[73] Paul James und Peter Mandaville: Introduction. Globalizing Religions, in: Paul James und Peter Mandaville (Hgg.): Globalization and Culture, Volume II: Globalizing Religions, 2010, S. ix-xxxi, Zitat S. xii-xiii.

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 unterscheide, 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.[74]

Die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger geht davon aus, dass menschliche Aktivität immer eine bestimmte Form von Glauben benötige. Jede menschliche Aktivität bringe die jeweils für ihre Durchführung notwendige Form von Glauben sowie die entsprechenden Formen von Erinnerung und Imagination selbst hervor. Zur Erklärung der Religion müsse daher die besondere Form des Glaubens bestimmt werden, auf die diese sich stütze. Hervieu-Léger grenzt sich sowohl von weiten, funktionalen Definitionen von „Religion“ als auch von engen, substanzialen Bestimmungen der Religion ab. Sie hält beide Extrempositionen für überzogen. Sehr weite, funktionale Definitionen wie die Thomas Luckmanns, nach der alle Bedeutungssysteme, durch die menschliche Organismen ihre biologische Natur transzendieren, als Religionen betrachtet werden könnten, böten keine ausreichende Abgrenzung von nichtreligiösen Phänomenen. Sehr enge, substanziale Definitionen wie die Bryan Wilsons, nach der nur solche Bedeutungssysteme Religionen seien, die sich auf Übernatürliches beriefen und eine soziale Utopie verträten, könnten dagegen nur traditionelle Formen von Religion erfassen und seien daher für viele moderne religiöse Bewegungen ungeeignet. Eine angemessene Definition von Religion müsse sich auf eine klar bestimmte soziale Funktion beziehen und zugleich die gesamte Sphäre sämtlicher religiöser Phänomene erfassen. Diese Sphäre würde sich zwischen den beiden Polen der traditionellen Religionen, in denen transzendentaler und konfessioneller Bezug zusammenfallen würden, und neuer Religionen, in denen der transzendentale Bezug völlig vom konfessionellen Bezug getrennt sei, erstrecken. Hervieu-Léger ist der Auffassung, dass weder der Begriff des Heiligen noch die Berufung auf eine heilige Ordnung oder auf eine emotionale Erfahrung des Heiligen dies leisten könnten, da Erfahrungen des Heiligen auch im Sport und anderen Bereichen menschlichen Handelns vorkämen, die sie nicht als Religionen ansieht. Sie bestimmt Religion als eine bestimmte Form des Glaubens, in der die Verpflichtung auf eine normative Tradition die Grundlage für die Verbundenheit der Mitglieder einer Gruppe und für ihre Überzeugungen bilde. Sie bezeichnet eine solche Tradition als „Kette der gläubigen Erinnerung“ (*chaîne de la mémoire croyante*) oder „autorisierten Erinnerung“ (*mémoire autorisée*). Damit bekommt die Überlieferung oder Tradition eine konstitutive Bedeutung für das Konzept der Religion. Während das Konzept des

[74] 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.

„Heiligen“ oder auch des „Religiösen“ allein aus einer emotionalen Erfahrung abgeleitet werden könne, sei „Religion“ erst durch den verpflichtenden und erinnernden Bezug auf eine religiöse Tradition, auf eine Kette des Glaubens gegeben. In modernen, nicht-traditionellen Gesellschaften verliere Religion in diesem Sinne an Bedeutung, wenn die Erinnerung, das Gedächtnis, der Bezug auf eine verbindliche Tradition fehlten und die Erfahrungen des Heiligen vor allem durch Fluidität und Mobilität geprägt seien. Nur wenn eine Kette der Glaubensüberlieferung bewahrt oder neu geschaffen und durch eine Institution verbindlich gemacht werde, könne es Religion im eigentlichen Sinne auch in der Moderne geben.[75]

Rodney Stark und andere Vertreter von gesellschaftswissenschaftlich und betriebswirtschaftlich orientierten Theorien der rationalen Entscheidung (*Rational Choice Theory*) über Religion 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 übernatürliche Wesen und umfasst alle Formen des materiellen und immateriellen Austauschs zwischen Menschen und diesen übernatürlichen Wesen. Die Religion biete ihren Anhängern offensichtlich einen Nutzen als Kompensation für Kosten, die von ihr verursacht werden. Da die Kosten für religiöse Rituale und die von der Religion geforderten Einschränkungen im Leben insgesamt hoch seien, müsste auch die Kompensation entsprechend hoch sein. Wie genau sich Kosten und Nutzen religiösen Verhaltens berechnen lassen, bleibt dabei allerdings umstritten.[76]

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 haben. Ammerman deutet dieses Phänomen mit dem Konzept der Heiligkeit. Heiligkeit und Profanität seien dabei zwei verschiedene Sichtweise auf den Alltag und die Welt insgesamt. Allerdings seien heilige und profane Dinge keinesfalls scharf voneinander getrennt, sondern bildeten ein Kontinuum von graduellen Abstufungen zwischen Heiligkeit und Profanität. Gleichzeitig seien die Dinge und Handlungen des Alltags in der Regel nicht einfach nur entweder heilig oder profan, sondern häufig sowohl heilig als auch profan, hätten für die Menschen zugleich eine säkulare und eine religiöse Bedeutung. Die Tatsache, dass die alltäglichen Erscheinungen für Menschen zugleich eine religiöse Bedeutung haben, die über ihren rein alltäglich-weltlichen Charakter hinausgeht, bezeichnet Ammerman als Transzendenz. Damit ist für sie aber keine Außerweltlichkeit oder Übernatürlichkeit verbunden, sondern die Erfahrung einer mehr-als-alltäglichen Dimension in der Alltagswelt. Auch wenn diese Erfahrung zunächst einmal sehr individuell und subjektiv erscheine, seien religiöse Gemeinschaften für die transzendente Interpretation des Alltags durchaus bedeutend. Die Menschen würden die heiligen Geschichten (*sacred stories*) über ihren Alltag im Kontext spiritueller Gemeinschaften oder Stämme (*spiritual tribes*) erzählen. Wer wenig oder keinen

[75] Danièle Hervieu-Léger: La Religion pour Mémoire, 1993.
[76] 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.

Kontakt zu solchen religiösen oder spirituellen Gemeinschaften habe, sei deutlich weniger geübt darin, in seinen Erzählungen über den Alltag eine spirituelle Dimension zu erkennen und darzustellen, sein Alltagsleben im Lichte eines heiligen Bewusstseins (*sacred consciousness*) zu deuten. Spiritualität, Heiligkeit und Transzendenz im Alltag entstünden in der Begegnung und in der Konversation in religiösen und spirituellen Gemeinschaften. Die Identität und insbesondere 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 manchmal eine mehr religiöse und manchmal eine mehr profane Bedeutung. Ob ein Phänomen religiös sei oder nicht, lasse sich nicht ein für alle Mal objektiv bestimmen, sondern es lasse sich nur feststellen, ob es in einer Situation von den teilnehmenden und oder den beobachtenden Menschen als religiös angesehen werde oder nicht. Die Einschätzungen der teilnehmenden und der beobachtenden Personen müssen dabei nicht immer übereinstimmen. Ammermann geht aber davon aus, dass es dennoch zwischen all den Dingen, die von verschiedenen Menschen als religiös angesehen werden, gewisse Gemeinsamkeiten gebe, so etwa den Bezug auf etwas, das von ihnen als heilig, transzendent oder ungewöhnlich angesehen werde.[77]

Detlef Pollack und Gergely Rosta haben für ihre Studie zur Religion in der Moderne eine religionssoziologische Theorie vorgelegt, die auf einer Definition beruht, die funktionale und nicht-funktionale, von Pollack und Rosta als „substanzial" bezeichnete Elemente verknüpft. Sie betrachten dabei den „substanzialen" Aspekt als für eine klare Abgrenzung der Religion gegenüber anderen Phänomenen unerlässlich, wohingegen der funktionale Aspekt von ihnen als möglich, aber nicht unbedingt notwendig bezeichnet wird. Als Hauptfunktion der Religion sehen Pollack und Costa ähnlich wie Luhmann und Lübbe die Bewältigung der Kontingenzerfahrung, die kognitive, affektive und handlungstheoretische Aspekte umfassen kann, an. Allerdings ist die Kontingenzerfahrung selbst für Pollack und Rosta nicht spezifisch religiös, sondern allgemein menschlich. Daher würde eine rein funktionale Definition von Religion auch nicht-religiöse Phänomene umfassen und wäre daher zu weit. Das entscheidende Kennzeichen der Religion, das diese von anderen Formen des Umgangs mit Kontingenz unterscheide, ist für sie, dass Religion einerseits eine Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz vornehme, andererseits aber auch die Transzendenz durch religiöse Formen wie Rituale, Lehren und Erfahrungen in der Immanenz zugänglich, erfahrbar und kommunizierbar mache. Innerhalb der Vielfalt religiöser Formen unterscheiden sie drei Hauptdimensionen: Religion sei erstens ein Faktor bei der Definition von Identität und Zugehörigkeit zu einer Gruppe, umfasse zweitens spezifisch religiös motivierte Handlungen und drittens Vorstellungen und Erfahrungen.[78] 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 „substanzial". Allerdings wird dieses Transzendente inhaltlich in keiner Weise gefüllt, es bleibt daher letztlich also doch ein rein formaler Begriff, der keine materiale oder

[77] 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.

[78] Detlev Pollack, Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, 2015.

substanziale 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 substanzial ist.

Martin Riesebrodt entwickelt von einem religionssoziologischen Hintergrund aus eine Religionstheorie. Seine Theorie kann auch als religionswissenschaftlich „im engeren Sinne" betrachtet werden, da sie die Religion selbst ins Zentrum der Theorie rückt und nicht von einer bestimmten Funktion ausgeht, welche die Religion für die Gesellschaft oder die einzelnen Menschen ausübe. Er geht dabei bewusst von den Innenperspektiven der Religionen aus und versucht diese zu systematisieren und dann in eine wissenschaftliche Außenperspektive zu transformieren. Das Ergebnis ist eine sinnorientierte Handlungstheorie, die religiöse Praktiken als sinnhafte soziale Handlungen deutet. Riesebrodt definiert Religion über die religiöse Praxis und die dieser Praxis zugrundeliegenden Vorstellungen, da für ihn Religion vor allem im praktischen Umgang mit übermenschlichen, entweder persönlichen oder unpersönlichen Mächten besteht. Religion setze daher die Annahmen voraus, dass diese Mächte erstens existierten, dass sie zweitens Dimensionen des menschlich-sozialen Lebens kontrollierten und dass drittens die Menschen diese Mächte durch religiöse Praktiken beeinflussen und manipulieren könnten. Den Kern der Religion bilden nach Riesebrodts Theorie also die religiösen Handlungen, das heißt Kulte oder Rituale, sowie ein von ihnen vermitteltes Heilsversprechen, das je nach Religion unterschiedliche Formen annehmen kann. Die verschiedenen religiösen Vorstellungen und Praktiken seien spezifische Lösungen für den allgemein menschlichen Deutungs- und Sinngebungszwang sowie für die Notwendigkeit, mit Krisen und Kontingenzerfahrungen umzugehen. Als solche seien Religionen zwar universal in dem Sinne, dass sie in allen Kulturen und Gesellschaften verbreitet seien, aber in jeder Gesellschaft würde nur ein Teil der Menschen ihnen anhängen, während andere Menschen dem Deutungs- und Sinngebungszwang auf andere, nicht-religiöse Weise begegnen würden. Riesebrodt definiert Religionen also als Systeme von Praktiken, die sich auf übermenschliche Mächte beziehen und diese zu beeinflussen suchen. Er versteht diese Handlungen als subjektiv sinnhaftes, soziales Handeln. Und er erklärt Religionen als Formen des Handelns mit Bezug zu übermenschlichen Mächten, das darauf zielt, Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heil zu erlangen.[79]

Hans Joas ist ähnlich wie Riesebrodt ein Religionssoziologe, der religiöse Phänomene nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich zurückführt, sondern als eigene Form sinnhaften menschlichen Handelns versteht. Daher ist seine Religionstheorie nicht nur als rein religionssoziologisch einzuordnen, sondern weist auch Züge einer im engeren Sinne religionswissenschaftlichen oder eher noch religionsphilosophischen Theorie auf. Für Joas ist Religion das Ergebnis der Selbsttranszendenz des Menschen und der Deutung dieser Selbsttranszendenz durch das religiöse Subjekt. Seine Theorie basiert auf einer Konzeption des menschlichen Handelns: Der Mensch interagiere als Organismus mit seiner Umwelt und Mitwelt, also mit Objekten und anderen Subjekten. Diese Interaktion sei aber nicht kausaldeterministisch festgelegt, sondern durch eine Kreativität des Handelns gekennzeichnet. Der Mensch müsse mit den Problemen, die seine Umwelt biete, kreativ umgehen. Die

[79] Martin Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen", 2000; Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, 2007.

Kreativität des menschlichen Handelns bezeichnet er auch als situierte Kreativität, da die jeweilige Situation dem Menschen verschiedene Handlungsmöglichkeiten biete. Die Intentionen des Handelns seien nicht einfach ein im Vorneherein existierender Teil der subjektiven Innenwelt, sondern entstünden erst beim Handeln des Subjekts in der Umwelt. Handeln folge keinem reinen Zweck-Mittel-Schema und die Umwelt sei kein rein äußerliches Gegenüber, sondern ein Raum, der konkrete Handlungsmöglichkeiten biete. Das Durchbrechen eines reinen Zweck-Mittel-Schemas zeige sich am deutlichsten im Spiel und im Ritual. Im kreativen Handeln, in der sozialen Interaktion bilde sich das Selbst oder die Ich-Identität des Individuums 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 unpersönlichen Dingen in der 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 und seine 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 können. Die Passivität des Ergriffenseins führe notwendigerweise zur Begegnung mit als extern erfahrenen Kräften, durch die man ergriffen werde, das heißt zur affektiven Erfahrung eines Gegenübers. Die Stärke und Intensität dieser außeralltäglichen Erfahrung bringe die eigene Kategorie der Heiligkeit in ihrem positiven, begeisternden (*fascinans*) wie in ihrem negativen, erschreckenden (*tremendum*) Aspekt hervor. Sie führe außerdem zur Bildung von Idealen, an denen sich Menschen orientierten und denen die Menschen eine gewisse Heiligkeit zusprächen. Die allgemein-menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz, auf denen die Idealbildung und die Zuschreibung von Heiligkeit basierten, führten allerdings nicht direkt und notwendigerweise zu religiösen Formen, sondern könnten sowohl religiös als auch nicht-religiös gedeutet werden. Religiöse Vorstellungen seien das Ergebnis einer bestimmten, nämlich der 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 den Werte- und Deutungssystemen in der kulturellen Umwelt. Erfahrungen könnten einerseits stark durch diese Deutungssysteme geprägt sein, andererseits könnten sie diese Systeme aber auch durchbrechen und verändern. Joas hält die Erfahrungen von Selbsttranszendenz für ein allgemein-menschliches Phänomen, das auch durch gesellschaftliche Veränderungen in der Moderne niemals verschwinden könne. Die religiöse Deutung dieser Erfahrungen sei aber gesellschaftlich und kulturell geprägt und demnach nur eine Deutungsmöglichkeit neben anderen nicht-religiösen Deutungen. Die Moderne ist für Joas zum einen ähnlich wie für Berger vor allem durch eine Pluralität der religiösen und säkularen Weltdeutungen gekennzeichnet, sodass der religiöse Glaube eine Option unter anderen sei. Andererseits sei der Diskurs der Moderne vom Ideal der Freiheit und der Vorstellung von der Heiligkeit der Person geprägt, in deren Bannkreis sich auch die Religion und das Denken über Religion in der Moderne bewegten.[80]

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

Die religionssoziologischen Theorien betrachten Religionen in erster Linie als gesellschaftliches Phänomen. Sie betonen vor allem die Bedeutung der religiösen Wirklichkeit für menschliche Gemeinschaften und für den Menschen als soziales Wesen. Dabei wird die Rolle hervorgehoben, die Religionen für Menschen bei der Bewältigung von Kontingenz und Krisensituationen, bei der Deutung des Daseins, der Orientierung in der Welt, der Sinnstiftung und dem Transzendieren des Alltags spielen.

3.5 Religionsethnologische Theorien

Die Ethnologie begann als wissenschaftliche Erforschung und Beschreibung der Kulturen und Gesellschaften fremder Völker, die von Europäern und Nordamerikanern oft als ursprünglich oder „primitiv" angesehen wurden. Dabei spielten die Beschreibung der religiösen Wirklichkeit dieser Völker und Theorien über die Entstehung der Religion oft eine zentrale Rolle. Heute wird in der Ethnologie, Kultur- oder Sozialanthropologie keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der „eigenen" Kultur der Forschenden und der „fremden" Kultur der Erforschten vorausgesetzt. Damit lassen sich diese Wissenschaften sachlich auch nicht mehr klar von allgemeinen Sozial- und Kulturwissenschaften abgrenzen.

Edward Burnett Tyler verstand Religion als den Glauben an geistige Wesen (*belief in spiritual beings*) und sah darin den Versuch der Menschen, natürliche Phänomene zu erklären. Er vertrat eine evolutionistische Religionstheorie im Sinne einer kulturellen Höherentwicklung und hielt den Glauben an solche geistigen Wesen (Animismus) für die älteste Form der Religion. Aus den Anfängen im Animismus habe sich die Religion dann über Fetischismus, Idol-Verehrung und Polytheismus zum Monotheismus entwickelt.[81]

James George Frazer bestimmte Religion als den Glauben an persönliche Gottheiten, an die sich der Mensch wenden könne. Er grenzte sie damit von der Magie ab, die nach scheinbar unabhängig von Gottheiten gültigen Gesetzen ablaufe.[82] Im Zentrum der Theorien von Tyler und Frazer steht mit den geistigen Wesen, Gott oder verschiedenen Gottheiten der materiale Gegenstand der Religion.

Bronislaw K. Malinowski fragt als Religionsethnologe einerseits nach der gesellschaftlichen Funktion der Religion. Er geht dabei aber andererseits vor allem vom Individuum und seiner religiösen Erfahrung aus. Für ihn geschehen die bedeutendsten religiösen Erfahrungen wie Initiationen oder die 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 dabei die Vorstellung von einem unsterblichen Geist oder einer Seele hervor. Die Trauerriten seien die äußere Form des Glaubensaktes, der Glaube an Unsterblichkeit sei der Prototyp des religiösen Glaubens. Durch die religiösen Riten und Vorstellungen werde für den Einzelnen das Weiterleben, für die Gesellschaft die Tradition, das

[81] Edward Burnett Tyler: Primitive Culture, 1871.
[82] James George Frazer: The Golden Bough. A Study in Comparative Religion, 1890.

Fortbestehen der Zivilisation möglich: „Die Religion sichert hier den Sieg der Kultur und der Tradition über die negative Reaktion des frustrierten Instinkts."[83]

Einige Religionsethnologen wandten sich in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts von evolutionären Theorien im Sinne einer Höherentwicklung und funktionalen Erklärungen der Religion ab und bemühten sich stattdessen darum, Religionen als symbolische Systeme mit einer eigenen Logik zu verstehen. So deutete Edward Evan Evans-Pritchard, ausgehend von seinen Untersuchungen zum Schadenszauber bei den Azande, die religiösen Vorstellungen und Praktiken fremder Völker als symbolisches Handeln menschlicher Akteure im Kontext ihrer sozialen Strukturen.[84] Mary Douglas betrachtete kulturelle Kategorien als eine religiös begründete, symbolische Ordnung der Welt.[85] Nach Victor Witter Turner geben religiöse Symbole und Rituale gerade in unsicheren Zeiten Sicherheit, bestätigen die soziale Ordnung und stützen die Identität ihrer Mitglieder.[86]

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

[83] Bronislaw K. Malinowski: Magic, Science and Religion and Other Essays, 1948.
[84] Edward Evan Evans-Pritchard: Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1937; Edward Evan Evans-Pritchard: Theories of Primitive Religion, 1965.
[85] Mary Douglas: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, 1966.
[86] Victor Witter Turner: Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage, in: Melford E. Spiro (Hg.): Symposium on New Approaches to the Study of Religion, 1964; Victor Witter Turner: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual., 1967; Victor Witter Turner: The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu, 1968; Victor Witter Turner: The Ritual Process. Structure and Antistructure, 1969; Victor Witter Turner: Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, 1974.

und in den konkreten Vollzügen des Lebens diesen Sinn zu erkennen. Religion sei dadurch von anderen kulturellen Symbolsystemen unterschieden, dass sie in den Menschen besonders intensive „Stimmungen und Motivationen“ erzeuge, das Konzept einer „allgemeinen Seinsordnung“ enthalte und diese mit einer „Aura von Faktizität“ ausstatte. Dementsprechend definiert Geertz 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.“[87] Diese Definition der Religion von Geertz ist in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Diskussion über Religion in vielen Disziplinen äußerst einflussreich gewesen.

Talal Asad kritisiert die westlichen Religionstheorien und insbesondere die westlichen Theorien über außereuropäische Religionen als eine theoretisch-wissenschaftliche Form des Kolonialismus. Westliche Religionswissenschaftler und Ethnologen hätten einen Begriff von Religion konstruiert, der am europäischen und nordamerikanischen Protestantismus mit seiner Betonung eines intellektuell geprägten, individuellen Glaubens orientiert sei. Dieses Konzept sei unter den Machtstrukturen des Kolonialismus auf die fremden Religionen der kolonialisierten Völker angewendet worden. Damit würden einerseits die tatsächlichen Machtstrukturen der Ungleichheit verschleiert und zugleich verfestigt. Andererseits würden andere nicht-westliche Formen der Religion, die eher durch eine verkörperte Weise des Lebens geprägt seien als durch abstrakte Glaubenssätze, nicht angemessen berücksichtigt. Seine Kritik richtet sich damit vor allem gegen Theorien wie die von Geertz, die Religionen vor allem als Symbolsysteme verstehen.[88]

Die Anthropologin Tanya Marie Luhrmann hat Feldstudien unter anderem bei Menschen in London, die Hexerei praktizieren, bei evangelikalen Christen in den USA sowie in Ghana und Indien durchgeführt. Auf der Basis dieser Feldstudien hat sie die Theorie aufgestellt, dass für religiöse Menschen ihre Götter oder Geister durch die gemeinschaftlichen Praktiken, die im allgemeinen als Religion bezeichnet werden, real werden. Sie geht davon aus, dass es durchaus nicht einfach für Menschen sei, an Götter oder Geister zu glauben, da diese im Alltag nicht sinnlich wahrnehmbar seien. Damit Menschen an solche, normalerweise nicht wahrnehmbare Wesen glauben könnten, müssten bestimmte Voraussetzungen geschaffen werden. So würden gut erzählte Geschichten über solche Wesen, also Mythen, dabei helfen, an sie zu glauben. Ferner würden ein gewisses religiöses Talent, ein bestimmtes Training und ein entsprechendes Selbst- und Weltbild diesen Glauben unterstützen. Es gebe außerdem bestimmte Praktiken der Aufmerksamkeit, welche die Wahrnehmung von Göttern oder Geistern fördern könnten. Dazu gehöre insbesondere das Gebet. Wenn auf diesem Wege die Götter oder Geister für die religiösen Menschen real geworden seien, könnten diese Menschen in ihrem religiösen Leben eine Beziehung zu ihnen eingehen. Die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen unsichtbare Wesen sprechen hören oder ihre Präsenz spüren, hänge zum einen von dem individuell-psychologischen Faktor, wie sehr sie gegenüber emotionalen oder geistigen Veränderungen offen seien, also zur psychischen Absorption neigen, ab, zum anderen von der kulturellen

[87] Clifford Geertz: Religion as a Cultural System, in: Anthropological Approaches to the Study of Religion, S. 1–46, 1966, reprinted in: Clifford Geertz: The Interpretation of Cultures, 1973, S. 87-125; deutsch: Religion als kulturelles System, in: Dichte Beschreibung, 1973.
[88] Talal Asad: Genealogies of Religion, 1993.

Tendenz in ihrer Gesellschaft, Menschen als offen oder porös für Einflüsse von anderen Wesen zu betrachten. Luhrmann gibt damit eine ethnologisch-psychologische Erklärung dafür, dass Götter oder Geister für Menschen durch die religiöse Praxis zu einer Realität in ihrem Leben werden.[89]

Die ethnologischen, sozial- und kulturanthropologischen Theorien über Religion können insbesondere kulturelle Einflüsse und Unterschiede in der religiösen Wirklichkeit deutlich machen. Sie tragen damit zum Verständnis der Religion als menschliches und kulturelles Phänomen bei.

3.6 Religionspsychologische Theorien

Seit den Anfängen der Psychologie haben Fragen nach möglichen psychologischen Voraussetzungen und Motiven der menschlichen Religiosität sowie nach dem Einfluss von Religionen auf das menschliche Erleben und Verhalten eine zentrale Rolle gespielt. Diese psychischen Aspekte von Religionen und Religiosität bilden den Gegenstand der Religionspsychologie.

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 (*ineffability*), durch die Vermittlung tiefer Einsichten (*noesis*), durch ihren vorübergehenden oder augenblickshaften Charakter (*transience*) sowie durch ein mit ihnen verbundenes Gefühl der Passivität oder Ergriffenheit (*passivity*) gekennzeichnet. James kam zu dem Schluss, dass der religiöse Glaube kein Für-wahr-Halten sei, sondern eine besondere Einstellung zur Wirklichkeit unter dem Eindruck dieser Erfahrungen, die sich am ehesten mit der Grundhaltung des Liebenden vergleichen ließe. Religion umfasse „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen." Bei dem Göttlichen muss es sich für James nicht nur um persönliche 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". Durch die religiöse Erfahrung habe der Mensch ein unmittelbares Wissen von etwas, was über das, was in der Welt vorfindlich ist, hinausgeht, eine Gewissheit von der Existenz eines solchen, transzendenten Wesens. Diese religiöse Erfahrung sei eher mit sinnlicher Wahrnehmung vergleichbar als mit rationalem, begrifflichem, deduktivem Denken. Daher sei der Gegenstand

[89] Tanya Marie Luhrmann: Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic and Witchcraft in Contemporary England, 1989; Tanya Marie Luhrmann: When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God, 2012; Tanya Marie Luhrmann: How God Becomes Real. Kindling the Presence of Invisible Others, 2020.

der religiösen Erfahrung auch nicht durch rationale Argumentation beweisbar oder begründbar. Der Glaube sei vielmehr eine lebendige Option, für oder gegen die sich der Mensch in einem Akt der Wahl aus Gründen der praktischen Lebensführung entscheiden könne und müsse. Der Glaube basiere nicht auf rational begründbaren Gedanken, sondern auf dem „Willen zu glauben“ (*Will to believe*), einem rational nicht begründbaren Entschluss, den Glauben zu wagen.[90]

Ein weiterer früher Religionspsychologe war Granville Stanley Hall. Hall hatte zunächst in New York Theologie studiert und war auch in der Großstadt-Mission tätig gewesen. Später studierte er Psychologie. Er beschäftigte sich insbesondere mit der Entwicklungs- und Erziehungspsychologie und legte dabei seinen Schwerpunkt auf die psychische Entwicklung in der Adoleszenz. Er war begeistert von der neueren Evolutionstheorie und war überzeugt davon, dass die Prinzipien der Evolution zur Erklärung psychischer Phänomene herangezogen werden sollten. Daher bemühte er sich auch darum, Religion als psychologisches und evolutionäres Phänomen zu deuten und zu erklären. Dieses Projekt setzte er in sehr spekulativer Weise in seinem Buch „Jesus, the Christ, in the Light of Psychology” um. Hall setzt Gesundheit (*health*) mit Heiligkeit (*holiness*) gleich und definiert Religion dabei als Heilung durch Rückbindung (*religio*), Zurückbringung oder Wiedervereinigung. Religion verbinde den Menschen im physischen Bereich wieder mit der Natur, in der Ethik sein Verhalten wieder mit seinem Gewissen, in der Theorie den Geist wieder mit der Wahrheit, im Gefühl die höchste Liebe mit ihrem erhabensten Gegenstand. Seine Lehre von der Religion war auf deren psychische, unbewusste und immanente Aspekte ausgerichtet.[91]

James L. Leuba war ein Schüler von G. Stanley Hall. Er untersuchte verschiedene religiöse Phänomene in Hinsicht auf ihre psychologischen Aspekte. Dabei vertrat er einen ausgesprochen naturalistischen Standpunkt und wollte Religion als rein psychisches Phänomen erklären. Für Leuba ist die Religion ein spezifisches menschliches Verhalten, das den Umgang mit anderen Menschen, mit Tieren sowie mit übermenschlichen Geistern und Göttern umfasse. Er nennt diese Art des Verhaltens „anthropopathisch“ (*anthropopathic*) und unterscheidet sie vom mechanischen (*mechanical*) Verhalten in Wissenschaft und Technik sowie vom erzwingenden (*coercitive*) Verhalten in der Magie. Religion umfasse die psychischen Bereiche des Willens, des Denkens und des Fühlens. Sie sei daher wie diese Bereiche mit psychologischen Mitteln erforschbar. Der Ursprung des religiösen Glaubens, seine Gegenstände wie Geister und Götter sowie seine Funktion im menschlichen Leben könnten als psychologische Phänomene erklärt werden. Leuba stand seinem Forschungsgegenstand dabei durchaus kritisch gegenüber.[92]

Edwin Diller Starbuck hatte sowohl bei G. Stanley Hall als auch bei William James studiert. Sein Werk übte später aber auch einen großen Einfluss auf seinen ehemaligen Lehrer William

[90] William James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, 1902; William James: The Will to Believe, and other essays in the popular philosophy, 1956.
[91] Granville Stanley Hall: The Jesus of history and of the passion versus the Jesus of the resurrection, in: American Journal of Religious Psychology and Education. 1, 30-65, 1904; Granville Stanley Hall: Jesus, the Christ, in the light of psychology, 1917; Hendrika Vande Kemp: G. Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology, in: American Psychologist 47 (2), S. 290-298, 1992.
[92] 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. A psychological, anthropological, and statistical study, 1916; James H. Leuba: The Psychology of Religious Mysticism, 1925.

James aus. So übernahm James in seinem berühmten Werk *Varieties of Religious Experience* nicht nur viele Beispiele, sondern auch den Titel selbst aus Starbucks Arbeiten. Starbuck untersuchte die Religion mit empirischen Methoden als psychologisches Phänomen. Dabei beschäftigte er sich vor allem mit Konversionserlebnissen und ihrem Einfluss auf den Verlauf der Entwicklung von Jugendlichen und Erwachsenen. Starbuck untersucht religiöse Phänomene mit streng wissenschaftlichen Methoden, da er voraussetzt, dass der Bereich des Geistigen und der Religion genauso wie alle anderen Bereiche der Wirklichkeit strengen Naturgesetzen unterliege. Die wissenschaftliche Religionspsychologie könne die Religion verbessern, wie die wissenschaftliche Medizin die Gesundheit verbessere. Dabei gesteht er allerdings zu, dass Religion als subjektive Wertschätzung spiritueller Gegenstände und als ein auf Werte bezogenes Verhalten niemals endgültig von der Wissenschaft erfasst werden könne. Die wissenschaftliche Religionspsychologie könne der Religion allerdings eine gewisse Kohärenz und Konstanz verleihen und sie somit von unvernünftigem Aberglauben befreien.[93]

Der österreichische Neurophysiologe, Tiefenpsychologe und Religionskritiker Sigmund Freud stimmt mit Ludwig Feuerbach in dem Grundgedanken, dass die Gottesvorstellung eine menschliche Projektion sei, überein. Freud verbindet diesen Gedanken mit seinem psychodynamischen Ansatz, nach dem unser Verhalten in großem Maße von unbewussten Trieben bestimmt sei. Er hält den Glauben an einen Gott für den Kern der Religion und bezeichnet diesen Glauben als Illusion. Illusion heißt für Freud, dass es sich bei der Vorstellung um die Erfüllung eines Wunsches handelt und nicht um eine auf Erfahrungen beruhende Erkenntnis. Auch wenn Freud zugesteht, dass eine Illusion oder Wunscherfüllung nicht schon deshalb falsch sein müsse, weil es eine Illusion ist, geht er davon aus, dass es sich bei der Religion um eine falsche Vorstellung handle. Die religiöse Illusion gleiche in vielen Aspekten einer Kindheitsneurose. Sie lasse sich daher als ein infantiles Abwehrverhalten erklären. Die Menschen wollen angesichts ihrer Schwäche und Unterlegenheit gegenüber den Kräften der Natur bei einem Gott als Vaterersatz Zuflucht suchen, wie sie als Kinder zu ihrem Vater fliehen konnten. Die Ausübung religiöser Rituale ähnele zudem den Handlungen von Zwangsneurotikern. Religion sei also letztlich eine Art kollektiver Zwangsneurose, die auf frühkindlichen Erfahrungen beruhe, die nicht angemessen verarbeitet worden seien. Da Zwangsneurosen für Freud durch Triebverzicht hervorgerufen werden, nimmt er dies auch für die Religion an. In der von Furcht und Liebe geprägten Beziehung zum übermächtigen Gott setze sich das ambivalente Verhältnis zum eigenen Vater fort, das nach Freud durch den Ödipuskomplex gekennzeichnet ist. Kulturhistorisch entwirft Freud auf der Grundlage dieses Komplexes die Theorie, dass der Totemismus als frühe Stufe der Religion und die mit ihm verbundenen Tabus darauf beruhen, dass der Stammvater einer menschlichen Urhorde von den anderen Männchen getötet und verspeist worden sei. Ihr Schuldbewusstsein habe sie dann dazu gebracht, sich selbst Vorschriften und Tabus aufzuerlegen. In ähnlicher Weise beruhe auch die israelitische Religion letztlich auf einem Vatermord an Moses, der den Monotheismus Echnatons aus Ägypten mitgebracht habe. Freud war der Ansicht, dass jede Religion sich dadurch erklären lasse, dass unbewusste Triebe, durch den Triebverzicht, den die Kultur von den Menschen verlange, ins Unbewusste verdrängt würden. Diese unbewussten Triebe würden dann die Religion als eine kollektive Zwangsneurose hervorbringen. Dadurch dass diese verdrängten Triebe in der Psychoanalyse bewusst gemacht würden, könne diese Neurose geheilt werden. Der Triebverzicht, den die Regeln der Moral erfordern, solle dann mit

[93] The Psychology of Religion. An empirical Study of the Growth of Religious Consciousness, 3. Aufl. 1911.

Vernunftprinzipien begründet werden und die Wissenschaft könne auf diese Weise die Religion ersetzen.[94]

Alfred Adler, der Begründer der Individualpsychologie, erklärt die meisten menschlichen Verhaltensweisen als Bestrebungen, ein Minderwertigkeitsgefühl, das wir angesichts unserer Schwächen und Mängel empfinden, zu kompensieren. Nach diesem Konzept versteht er auch die religiöse Gottesvorstellung als ein Ideal, das dem menschlichen Wunsch nach Perfektion Ausdruck verleihe. In vielen religiösen Traditionen werde Gott als vollkommen und allmächtig konzipiert, da die religiösen Menschen sich selbst als unvollkommen und ohnmächtig empfänden und dieses Gefühl der Minderwertigkeit ausgleichen wollten. Das Ziel religiösen Verhaltens sei es dann, die eigenen Unvollkommenheiten zu überwinden und mit Gott eins zu werden. Die Gottesvorstellung der Menschen sei also ihr ideal verwirklichtes Streben nach Vollkommenheit. In der Moderne verstehe sich der Mensch jedoch nicht mehr als Geschöpf Gottes, sondern als ein Ergebnis der natürlichen Evolution. Dies führe dazu, dass Gott nicht mehr als ein real existierendes Wesen verstanden werden könne, sondern nur noch als eine Repräsentation natürlicher Kräfte. Vom theoretischen Ansatz her ähnelt die Religionstheorie Adlers also durchaus Feuerbachs Vorstellung, dass Gott eine Spiegelung des idealen Menschen in ein anderes Wesen sei, sowie Freuds Deutung der Religion als Illusion oder Wunscherfüllung. Allerdings betont Adler, dass die Religion mit ihrer Vorstellung eines vollkommenen Gottes durchaus sehr gut dazu in der Lage sei, in den Menschen ein Gemeinschaftsgefühl zu wecken, sie einen Sinn in ihrem Leben erkennen zu lassen und sie zu zielgerichtetem Handeln zu motivieren. Sie könne dies sogar sehr viel effizienter und erfolgreicher als die Wissenschaft, da sie mit einem besonderen Eifer verbunden sei. Nur wenn Wissenschaft ein Gefühl hervorrufe, das dem religiösen Eifer entspreche, könne sie die Funktion der Religion, den Menschen zu motivieren, erfolgreich erfüllen. Adlers Beurteilung der Religion fällt somit insgesamt deutlich positiver aus als die Freuds.[95]

Auch der Begründer der Analytischen Psychologie Carl Gustav Jung beurteilt die Religion sehr viel positiver als Freud. Viele seiner Gedanken weisen eine deutlich erkennbare Nähe zu religiösen Traditionen auf. An einigen Stellen äußert Jung 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 umfasse, auch ein allen Menschen gemeinsames, kollektives Unbewusstes gebe. In diesem kollektiven Unbewussten befänden sich von ihm Archetypen genannte Urbilder unserer Erfahrung, die auch die Grundlage religiöser Symbole bildeten. Die Religion wird somit als ein Ausdruck des unbewussten Teils unserer Psyche gedeutet. Für die religiösen Erfahrungen, die auf diesen natürlichen Symbolen (Archetypen) im Unbewussten beruhen, gebe es keine objektiven Kriterien zur Beantwortung der Wahrheitsfrage. Man habe die religiösen Erfahrungen oder man habe sie nicht. Religion ist für Jung vor allem die

[94] Sigmund Freud: Zwangshandlungen und Religionsausübungen, 1907; Sigmund Freud: Totem und Tabu, 1913; Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion, 1927; Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1939.
[95] Alfred Adler: Religion und Individualpsychologie, 1933.

gewissenhafte Beobachtung als eine besondere Einstellung des Menschen zu dynamischen Faktoren oder Mächten wie Göttern, Geistern, Gesetzen, Ideen oder Idealen.[96]

Erich Fromm erklärt die Entstehung der Religion durch die Spannung, die der vernunftbegabte Mensch zwischen seiner Rationalität einerseits und seiner animalisch-triebhaften Natur andererseits empfinde. Der Wunsch, eine Einheit zu formen, und danach, ein Gleichgewicht zwischen sich und der Natur herzustellen, führe zur Hingabe an ein Ziel oder eine Macht, die den Menschen transzendiere. Fromm erklärt die beinahe universelle Verbreitung der Religion dadurch, dass die Struktur und Lehre religiöser Institutionen vielen Menschen Sicherheit gebe. Religion könne den menschlichen Gefühlen der Einsamkeit und Machtlosigkeit begegnen, indem sie den Menschen das Gefühl vermittele, dass sie zu einer Gruppe gehören und die Kontrolle über ihr Leben haben könnten. Die Religion vieler Menschen sei also nicht in einem tiefen Glauben und Vertrauen begründet, sondern vielmehr ein Ausdruck ihrer Unsicherheit. 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.[97]

Ähnlich wie Erich Fromm unterscheidet auch der amerikanische Psychologe Gordon Willard Allport zwischen zwei Formen von individueller Religion oder Religiosität, die er ebenfalls sehr unterschiedlich bewertet. Für ihn besteht eine reife Religiosität (*mature religion*) darin, einen dynamischen und offenen Zugang zu religiösen Themen zu haben. Dagegen sei unreife Religiosität (*immature religion*) nur auf sich selbst bezogen und erfülle die gängigen negativen Klischees über Religion. Später hat er gemeinsam mit J.M. Ross eine Skala zur Klassifizierung von religiösen Orientierungen (*religious orientation scale*) entwickelt und dabei zwischen extrinsischer Religiosität (*extrinsic religion*), die vor allem nach sozialer Anerkennung strebe, und intrinsischer Religiosität (*intrinsic religion*), die der Ausdruck eines echten innere Glaubens sei, unterschieden.[98]

Der Psychoanalytiker und Entwicklungspsychologe Erik Erikson betont, dass es einen engen Zusammenhang zwischen religiösen Traditionen und dem Vertrauen oder Misstrauen, das ein Mensch im Laufe seines Lebens entwickelt, gebe. Nach Erikson ist das individuelle und soziale Leben der Menschen durch Rituale geprägt, bei denen zwei oder mehr Menschen regelmäßig in einer bestimmten, festgelegten Form miteinander interagieren. Diese Rituale beinhalten festgelegte Verhaltensweisen, die für die Teilnehmenden eine besondere symbolische Bedeutung haben, mit höchster Aufmerksamkeit nach strengen Regeln durchgeführt werden und mit dem Gefühl einer absoluten Notwendigkeit verbunden sind. Auf jeder Stufe in Eriksons Modell der psychosozialen Entwicklung kommt es zu einer Ritualisierung des Verhaltens mit Ritualen, die dieser Stufe entsprechen. Erikson hat seine Theorien zur religiösen Entwicklung in Studien über Martin Luther und Mahatma Gandhi konkret ausgeführt.[99]

---

[96] Carl Gustav Jung: Psychologie und Religion, 1939; Carl Gustav Jung: Symbole der Wandlung, 1952; Carl Gustav Jung: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, 1959.
[97] Erich Fromm: Psychoanalyse und Religion, 1949.
[98] Gordon Willard Allport: The individual and his religion, 1950; Gordon Willard Allport, J. M. Ross: Personal Religious Orientation and Prejudice, in: Journal of Personality and Social Psychology. 5 (4): 432–443, 1967.
[99] Erik Homburger Erikson: Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, 1958; Erik Homburger Erikson: Ontogeny of Ritualization in Man, in: Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B. 251 (772): 337–349, 1966; Erik Homburger Erikson: Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence, 1969; Erik Homburger Erikson: Identity and the Life Cycle, 1980.

Der kognitive Entwicklungspsychologe Jean Piaget hat sich in seinen psychologischen Schriften kaum zu Religion und Spiritualität geäußert. Dementsprechend hat er auch keine explizite psychologische Religionstheorie entwickelt. Allerdings hat er in einigen frühen Schriften, die er nach einer spirituellen Krise in seiner Jugend verfasste, die Vorstellung entwickelt, dass Gott kein jenseits der Welt existierendes anthropomorphes Wesen sei, sondern in der Welt immanent sei und sich im Prozess der Evolution entwickle. Dieser immanente Gott könne durch wissenschaftliche Erkenntnis erfahren werden. Piaget betrachtete daher seine psychologische Forschung als eine spirituelle Selbstverwirklichung und seine göttliche Lebensmission. Dass er in späteren psychologischen Werken nicht mehr explizit auf diesen spirituellen Aspekt seiner Arbeit einging, ist vermutlich auf die religionskritische Ausrichtung der damaligen, vom Behaviorismus dominierten akademischen Psychologie zurückzuführen. Einige Andeutungen in späteren wissenschaftlichen Werken sowie Äußerungen in autobiographischen Texten machen jedoch deutlich, dass sich seine Vorstellungen von einem immanenten, sich in der Evolution manifestierenden Gott und der Erforschung der Wirklichkeit als spiritueller Praxis nicht grundlegend geändert haben.[100]

Auch die Hauptvertreter der Humanistischen Psychologie haben keine expliziten Religionstheorien entwickelt. Doch enthalten ihre Lehren durchaus einige Elemente, die als religionsähnlich betrachtet werden können und eine Alternative zu traditioneller Religiosität darstellen. Carl Rogers studierte zunächst Theologie, bevor er an seinen religiösen Überzeugungen zu zweifeln begann, sich dann als Atheist bezeichnete und zur Psychologie wechselte. Seine personen-zentrierte Psychologie lehrt ein Konzept des guten Lebens, das eine Alternative zur Religion darstellt. Später verstand er sich eher als Agnostiker und zeigte sich offener gegenüber mystischen, spirituellen und transzendentalen Erlebnissen.[101]

Abraham Maslows Konzept einer positiven und transpersonalen Psychologie enthält Elemente einer Heilslehre mit Ideen wie der Selbst-Verwirklichung (*self-actualization*) als einer Art Heilszustand. Er beschreibt Gipfel- und Plateau-Erlebnissen (*peak experiences*, *plateau experiences*), die religiösen oder spirituellen Erfahrungen gleichen oder zumindest ähneln. Sie begründen nach Maslow Seins-Werte (*being-values*, *B-values*), die sich von den auf Defiziten beruhenden Werten (*deficiency-values*, *D-values*) unterscheiden würden.[102] In ähnlicher Weise beschreibt Mihaly Robert Csikszentmihalyi einen besonderen Zustand des Fließens (*flow*), in dem Menschen ihr Tun als besonders erfüllt und bedeutungsvoll erfahren und der eine deutliche Nähe zu Maslows Gipfel- oder Plateau-Erlebnissen, aber auch zu religiösen Erfahrungen aufweist.[103] Scott Barry Kaufman hat in Anlehnung an Maslow die Bedeutung des Transzendierens für die Selbst-Verwirklichung und Heilung von Menschen betont. Sein

[100] Jean Piaget: Recherche, 1918; Jean Piaget: Immanence et transcendance, in Jean Piaget, Jean De La Harpe: Deux types d'attitudes religieuses, pp. 7–40, 1928; Jean Piaget: Pour l'immanence, Revue de Théologie et de Philosophie, 17, pp. 146–152, 1929; Jean Piaget: Encore immanence et transcendance, Cahiers Protestants, 13, S. 325–330, 1929; Jean Piaget: Immamentisme et foi religieuse, 1930; Jean Piaget, Bärbel Inhelder: The gaps in empiricism, in Koestler, A. & Smythies, J. (Hgg.) Beyond Reductionism. New Perspectives in Life Sciences, 1969; Edward J. Dale: Spiritual Consciousness and the Age of Quantity. The Strange Case of Jean Piaget's Mysticism, Journal of Consciousness Studies, 21, No. 5–6, S. 97–119, 2014; Edward J. Dale: Completing Piaget's Project. Transpersonal Philosophy and the Future of Psychology, 2014.

[101] Carl Rogers: On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy, 1961; Carl Rogers: A Way of Being, 1980.

[102] Abraham Maslow: Toward a Psychology of Being, 1962; Abraham Maslow: Religions, Values, and Peak Experiences,1964.

[103] Mihaly Robert Csikszentmihalyi: Flow. The Psychology of Optimal Experience, 1990; Mihaly Robert Csikszentmihalyi: The Evolving Self, 1994.

Konzept und sein Arbeitsbuch mit praktischen Anleitungen basieren auf den Prinzipien der Humanistischen Psychologie, weisen aber auch deutliche Parallelen zu religiösen und spirituellen Wegen auf.[104]

Viktor Frankl, der Begründer der Logotherapie und Existenzanalyse, entwickelt eine Lehre vom menschlichen Bedürfnis nach Sinn, die Konzepte wie Selbst-Transzendenz und Selbst-Distanzierung umfasst und damit eine gewisse Nähe zu religiösen Themen aufweist. Seine Dissertation „Der unbewusste Gott" bezog sich sogar explizit auf das Verhältnis von Psychotherapie und Religion. Seine Logotherapie kann daher als ein religionsähnliches Heilsystem oder als ein Ersatz für traditionelle Religiosität betrachtet werden.[105]

Der humanistische und existentielle Psychologe Rollo Reece May studierte eine Zeit lang bei Alfred Adler in Wien. Daneben wurde er unter anderem von der existentialistischen Philosophie und von der Theologie Paul Tillichs beeinflusst. Seine existentielle Psychotherapie weist wie Frankls Logotherapie eine gewisse Nähe zur Religion auf. May betont neben dem menschlichen Bedürfnis nach Sinn auch die Notwendigkeit, diesen Sinn durch Mythen oder mythenähnliche Geschichten hervorzubringen und zu erfahren. Mythen seien die narrative Form, in der Menschen ihrem Leben einen Sinn geben könnten. Der Mangel an Mythen in der modernen Gesellschaft führe zur Erfahrung von Sinnlosigkeit und könne daher Depressionen und Selbsttötungen verursachen. Mythen seien wertvoll für unser Leben, da sie durch die narrative Sinnstiftung eine Grundlage für unser Selbstverständnis, für unser Zusammengehörigkeitsgefühl in einer Gemeinschaft, für unsere moralischen Werte sowie für die Geheimnisse der Schöpfung und unserer schöpferischen Kräfte bieten könnten.[106]

James W. Fowler III. entwickelte eine entwicklungspsychologische Theorie der verschiedenen Stufen des Glaubens, die ein Mensch in seiner Entwicklung durchlaufen könne, aber nicht unbedingt durchlaufen müsse. Er lehnt sich dabei an die Theorien Piagets zur kognitiven Entwicklung und Kohlbergs zur moralischen Entwicklung an. Nach Fowler kann der Mensch insgesamt sieben Stufen vom undifferenzierten Kleinkindglauben bis zu einem universalisierenden Glauben des reifen Erwachsenen durchlaufen. In den ersten zwei Lebensjahren befindet sich der Mensch nach Fowler noch in einer Vorstufe des Glaubens, einem undifferenzierten Glauben ohne formale Glaubensvorstellungen und Ideen über Gott. In der ersten Stufe des Glaubens, dem intuitiv-projektiven Glauben, der für das Lebensalter von zwei bis sechs Jahren typisch sei, übernehme das Kind Glaubensvorstellungen von den Eltern und der Gesellschaft und realisiere sie vor allem durch Fantasie, 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 Erzählungen und deren wörtliches Verständnis vorherrschen würden. Für Heranwachsende und junge Erwachsene sei die nächste Stufe, der synthetisch-konventionelle Glaube, charakteristisch, in dem die älteren Glaubensvorstellungen der vorangehenden Phase mit neuen Ideen aus dem sozialen Umfeld zu einem komplexeren Glaubenssystem verbunden

[104] Scott Barry Kaufman: Transcend. The New Science of Self-Actualization, 2021; Scott Barry Kaufman: Choose Growth. A Workbook for Transcending Trauma, Fear, and Self-Doubt, 2022.
[105] Viktor Emil Frankl: … trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge, 1946; Viktor Emil Frankl: Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, 1948; Viktor Emil Frankl: Der Mensch auf der Suche nach Sinn, 1972; Viktor Emil Frankl: Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie, 1972.
[106] Rollo Reece May: The Springs of Creative Living, 1940; Rollo Reece May: Man's Search for Himself, 1953; Rollo Reece May: Love and Will, 1969; Rollo Reece May: The Cry for Myth, 1991.

würden. Die vierte Stufe nennt Fowler individuativ-reflektiv. Hier hätten die Erwachsenen ein relativ stabiles System von Glaubensvorstellungen entwickelt, das in einem inneren Zusammenhang mit ihrem Selbstverständnis und ihrer entwickelten Individualität stehe. In der Lebensmitte könne es dann zur fünften Stufe des konjunktiven Glaubens kommen, bei dem Menschen neben ihrem bisherigen Glaubenssystem auch andere Vorstellungen erwägen, nach einem höheren Sinn und einer Bedeutung im Leben suchen und dadurch gegebenenfalls ihre Glaubensvorstellungen modifizieren. Die sechste und letzte Phase der Glaubensentwicklung sei der universalisierende Glaube, in dem sich der Mensch als Teil einer größeren, umfassenden Wirklichkeit begreife. Insbesondere die letzten beiden Phasen würden aber keineswegs von allen Menschen erreicht.[107]

Lee A. Kirkpatrick hat eine bedeutende neuere psychologische Religionstheorie auf der Grundlage der Bindungstheorie (attachment theory) von John Bowlby entwickelt. Nach Bowlby haben Menschen ein angeborenes Bedürfnis nach Bindung (attachment), nach von intensiven Gefühlen begleiteten Beziehungen zu anderen Menschen. Die erste und für die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit entscheidende Bindung sei die des Kleinkindes zu seiner Mutter. Kirkpatrick geht von der Beobachtung aus, dass die Beziehungen religiöser Menschen zu den von ihnen verehrten personalen Gottheiten in vielen Aspekten den Beziehungen von Kleinkindern zu ihren Müttern und anderen erwachsenen Bezugspersonen ähneln. Er schließt aus dieser Beobachtung, dass das angeborene, genetisch vorgeprägte Bindungsverhalten von Menschen in der Religion von der Bindung an menschliche Bezugspersonen auf die Bindung an übermenschliche Bezugspersonen übertragen werde. Wie Kleinkinder bei ihrer Mutter und anderen erwachsenen Bezugspersonen so würden gläubige Menschen bei ihrer Gottheit Sicherheit und Schutz erfahren. Die individuelle Beziehung zu Gott könne dabei entweder mit den eigenen Erfahrungen von Bindung aus der Kindheit korrespondieren, sodass das Bild der Gottheit nach dem Modell einer Bezugsperson aus der Kindheit geformt werde, oder aber eine Kompensation mangelnder oder gestörter Bindungserfahrungen darstellen, sodass die Bindung an die Gottheit die fehlende Bindungserfahrung aus der Kindheit ersetze. Kirkpatrick sieht die Bindungsstrukturen der Menschen als ein wichtiges evolutionär entwickeltes System an, das einige, aber nicht alle Aspekte menschliche Religiosität erklären könne. Es sei daher nur ein Element einer umfassenderen evolutionären Psychologie der Religion.[108]

An diesem Punkt setzt Pehr Granqvist an und erweitert den Ansatz von Kirkpatrick. Granqvist gründet seine religionspsychologische Theorie zur Bedeutung von Bindungstypen für Religion und Spiritualität auf eine breitere theoretische Basis. Er bezieht Ansätze der evolutionären Psychologie, der Ethologie, der Evo-Devo-Biologie, der Gen-Kultur-Koevolution und der kulturellen Evolution, der Verhaltensökologie und der neueren Soziobiologie in sein Konzept ein. Auf diese Weise erklärt er Bindungen von Menschen in religiösen, spirituellen, aber auch in säkularen kulturellen Systemen durch das Zusammenspiel natürlich-biologischer Voraussetzungen (*nature*) und kulturell-biographisch geprägter Einflüsse (*nurture*). Dabei berücksichtigt er stärker auch individuelle Unterschiede im Bindungsverhalten und ihre Entstehung im Rahmen der religiös-spirituellen Entwicklung des Individuums. Außerdem stellt er Verbindungen zwischen religiösen Bindungen und psychischer Gesundheit her und setzt

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

[108] Lee A. Kirkpatrick: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion, 2005; Pehr Granqvist und Lee A. Kirkpatrick: Attachment and religious representations and behavior, in J. Cassidy, P. R. Shaver (Hgg.): Handbook of attachment. Theory, research, and clinical applications (2. Aufl.) (pp. 906–933), 2008.

seinen Ansatz in Bezug zu weiteren psychologischen, psychoanalytischen, kognitions- und neurowissenschaftlichen Ansätzen.[109]

David Bryce Yaden und Andrew Newberg haben in Anlehnung an William James' berühmtes religionspsychologisches Werk *Varieties of Religious Experience* ein Konzept für die Erforschung spiritueller Erfahrungen entworfen, das auf dem Ansatz von James basiert, diesen aber mit Bezug auf neuere wissenschaftliche Untersuchungen erweitert und aktualisiert. Yaden und Newberg gehen davon aus, dass es sich bei spirituellen Erfahrungen um veränderte Bewusstseinszustände (*Altered States of Consciousness*) handle und grenzen diese deutlich von Glaubensüberzeugungen (*beliefs*) und von Gefühlen oder Emotionen ab. Sie entwerfen eine Typologie solcher Erfahrungen, indem sie zwischen numinosen Erfahrungen, in denen Menschen Gottheiten begegnen, Offenbarungserfahrungen, in denen ihnen auditive oder visuelle Erkenntnisse zuteilwerden, Erfahrungen der Synchronizität von innerem und äußerem Erleben, die sie einen Grund hinter allen Ereignissen sehen lassen, mystischen Erfahrungen des Einswerdens mit allem und der Auflösung des Ichs, ästhetischen Erfahrungen der Ehrfurcht gegenüber etwas Erhabenem sowie paranormalen Erfahrungen von Geistern oder ähnlichen Wesen unterscheiden. Schließlich untersuchen sie auch, wie Menschen diese Erfahrungen deuten, in ihr Leben integrieren und inwiefern solche Erfahrungen Einfluss auf ihre Glaubensüberzeugungen haben.[110]

Die religionspsychologischen Ansätze konzentrieren sich auf mögliche psychische Ursachen der Religiosität sowie die Auswirkungen religiöser Praktiken, Erfahrungen und Überzeugungen auf das Erleben und Verhalten von Menschen. Dabei sind insbesondere die Erkenntnisse über die Wechselwirkungen zwischen Religionen einerseits und Erlebnissen, Emotionen, Wünschen, Bindungsverhalten sowie psychischer Entwicklung von Menschen andererseits hilfreich für ein umfassendes Verständnis menschlicher Religiosität.

3.7 Neurowissenschaftliche Theorien über Religion

Die neurowissenschaftliche Erforschung der Religion (*neuroscience of religion*), die manchmal auch etwas ungenau „Neurotheologie" genannt wird, versucht Religion dadurch zu erklären und teilweise sogar zu begründen, dass sie die Prozesse untersucht, die bei religiösen und spirituellen Erfahrungen und Handlungen im Gehirn ablaufen. Sie stellt eine neuere Disziplin der Erforschung von Religion und Religiosität dar, die auf Methoden beruht, die durch technische Fortschritte in den Neurowissenschaften möglich geworden sind.

Die Entdeckung der neuronalen Prozesse, die religiöse Erscheinungen begleiten, kann entweder als biologisch-medizinische Bestätigung der Religion oder als deren Entlarvung durch Zurückführung auf Prozesse im Gehirn verstanden werden. Die neurologischen Untersuchungen können zeigen, welche Gehirnareale bei bestimmten religiösen Handlungen und Erfahrungen beteiligt sind. Dabei zeigt sich, dass es nicht ein einzelnes Religions- oder Gottesareal im Gehirn gibt, sondern bei dem Gebet zu einem persönlich vorgestellten Gott andere Bereiche des Gehirns aktiv sind als bei einer unpersönlich-spirituellen Erfahrung, bei der Erzählung von Mythen wiederum andere als bei der Durchführung eines Rituals. In

[109] Pehr Granqvist: Attachment in Religion and Spirituality. A Wider View, 2020.
[110] David B. Yaden, Andrew B. Newberg: The Varieties of Spiritual Experience. 21st Century Research and Perspectives, 2022.

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.[111] 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 beim 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 umfassen, dass sie in das Glaubenssystem eines jeden Menschen integriert werden könne.[112] Als Metatheologie müsste sie allerdings auf jede konkrete theologische Aussage verzichten und wäre daher doch besser als vergleichende Neurowissenschaft der Religionen zu bezeichnen. Als Megatheologie dagegen würde sie den Gegenstandsbereich und die Methoden der Neurowissenschaft überschreiten und wäre selbst eine religiöse Theologie, die aber vermutlich die meisten religiösen Menschen nicht befriedigen dürfte.

Patrick McNamara analysiert die Ergebnisse mehrerer neurologischer und neurochemischer Untersuchungen über Prozesse, die bei Menschen im Gehirn ablaufen, während sie religiöse Praktiken ausführen. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass bei verschiedenen religiösen Erfahrungen und Praktiken immer wieder ähnliche Bereiche im Gehirn 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 Religiosität ein fester Bestandteil der menschlichen Natur sei. Er vergleicht dies mit den Hirnarealen, die bei Erfahrungen des Selbst und beim Selbstbewusstsein aktiviert werden und

[111] Michael A. Persinger: Neuropsychological Bases of God Beliefs, 1987; Laurence O. McKinney: 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.

[112] Andrew Newberg, Eugene d'Aquili, Vince Ruse: Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief, 2002; Andrew Newberg: Neorotheology. How Science Can Enlighten Us about Spirituality, 2018.

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. Laut 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. Bei all diesen Phänomenen gehe es um emotional besonders bedeutsame Informationen, die dem Selbst etwas subjektiv besonders Wichtiges oder Überraschendes mitteilten und daher eine große transformative Kraft hätten. Dieses Dezentrieren würde deshalb 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.[113]

Lionel Tiger und Michael McGuire erklären Religion als eine Schöpfung des menschlichen Gehirns, um Stress zu bewältigen und sich selbst zu beruhigen (*brainsoothe*). Religion führe zur Ausschüttung bestimmter neurochemischer Stoffe, mit denen das Gehirn Stress abmildere. So würden die sozialen Aspekte der Religion dem Menschen Freude bereiten und zur verstärkten Ausschüttung von Serotonin, Dopamin und Noradrenalin führen. Religiöse Rituale würden den Körper entspannen und religiöse Glaubensvorstellungen die Komplexität der menschlichen Existenz und des sozialen Lebens vereinfachen. Damit sei Religion für das Gehirn eine heilsame Tätigkeit.[114]

Daniel Cohen kommt basierend auf einem Vergleich der neurophysiologischen Mechanismen bei Transzendenzerfahrungen und beim menschlichen Orgasmus zu dem Ergebnis, dass Spiritualität und Sexualität beim Menschen sich in einem Prozess der Koevolution entwickelt hätten. Sowohl beim Orgasmus als auch bei spirituellen Erfahrungen werde die Selbstwahrnehmung zeitlich begrenzt inhibiert und somit das eigene Selbst transzendiert. Durch die Erfahrung der Selbsttranszendenz in der physischen und spirituellen Vereinigung mit einem anderen Menschen eröffne der sexuelle Orgasmus dem Menschen ein Erfahrungspotenzial, das auch spirituelle Erfahrungen möglich mache. Die mystische Erfahrung entspreche in ihrem veränderten Selbstbewusstsein und der Selbsttranszendenz weitgehend der Ekstase beim Orgasmus. In der natürlichen Evolution des Menschen habe der Orgasmus im Rahmen der Entstehung von beständigen Familienstrukturen einen Selektionsvorteil dargestellt und bilde damit eine primäre Adaptation. Während der Orgasmus bei der Selbstbefriedigung leicht zu einer Erfahrung der spirituellen Leere führen könne, würde der Orgasmus beim partnerschaftlichen Sex zu einer Ekstase mit mystischem Charakter führen.

[113] 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.
[114] Lionel Tiger, Michael McGuire: God's Brain, 2017.

Dieses Erfahrungspotenzial der menschlichen Sexualität habe dann dazu geführt, dass Menschen auch spirituelle Erfahrungen machen können, 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.[115]

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.[116]

Insgesamt zeigen die neurowissenschaftlichen Untersuchungen, Erkenntnisse und Theorien über Religiosität und Spiritualität, dass religiöse Phänomene mit beobachtbaren Veränderungen in unserem Gehirn einhergehen. Sie weisen darauf hin, dass es sich bei religiösem Verhalten und Erleben um natürliche, körperliche und natürliche Prozesse handelt. Die neurowissenschaftlichen Forschungen über Religiosität lassen sich insbesondere mit religionspsychologischen sowie mit kognitions- und affektwissenschaftlichen Ansätzen verbinden, um die natürlichen Grundlagen menschlicher Religiosität zu erklären.

3.8 Kognitionswissenschaftliche Religionstheorien

Die meisten kognitionswissenschaftlichen und affektwissenschaftlichen Theorien über Religion verbinden psychologische und neurologische Forschung mit einem evolutionären Ansatz. Die Kognitionswissenschaft der Religion (*cognitive science of religion*) erforscht die kognitiven Fähigkeiten, die zur Entwicklung von Religion nötig sind. Vertreter dieser Forschungsrichtung wie Stewart E. Guthrie, Pascal Boyer, Justin L. Barrett, Ilkka Pyysiäinen, Harvey Whitehouse und andere gehen von der Grundannahme aus, dass Religionen, religiöse Erfahrungen, Vorstellungen und Praktiken im Wesentlichen ein Produkt des menschlichen Geistes sind und sich in ihnen daher die kognitiven Strukturen und Denkweisen des Geistes widerspiegeln. Dabei setzen die Kognitionswissenschaftler voraus, dass Religiosität im Verlaufe der menschlichen Evolution entstanden sei und sich in der Geschichte der Menschheit erfolgreich durchgesetzt und verbreitet habe, weil sie der Arbeitsweise unseres Erkenntnisapparates entspreche. 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 (t*heory 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*

[115] Daniel Cohen: Sex and the Evolution of Spirituality, in: Jay R. Feierman, Lluis Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach, 2020, S. 54-69.
[116] William Ulwelling: Neoteny and Homo Religiosus. Brain Evolution and Emergence of the Capacity for Spirituality, in: Jay R. Feierman, Lluis Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach, 2020, S. 205-220.

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 sowie die Erzählstrukturen religiöser Mythen seien sehr genau an diese Tendenzen unseres geistigen Erkenntnisapparates angepasst und daher evolutionär 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.[117]

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.[118]

Hans-Ferdinand Angel und Rüdiger J. Seitz untersuchen den Prozess des Glaubens (*believing* oder *credition*) als eine neurokognitive Tätigkeit, die sich im Laufe der Evolution entwickelt habe. Diese Tätigkeit des Glaubens stelle einen zentralen Bestandteil der menschlichen Fähigkeit zur Religiosität dar. Sie sehen ihn als einen natürlichen, neurophysiologischen Vorgang, der sowohl in der Religiosität als auch in säkularen Kontexten vorkomme. Der Prozess beruhe auf der Verknüpfung der Wahrnehmung von Objekten, Ereignissen und Erzählungen mit der Bewertung (*valuation*) durch Emotionen, die bei der Durchführung von Ritualen ausgelöst werden, 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 sich durch die soziale Interaktion mit anderen Subjekten zu äußeren, objektiven Glaubenssystemen entwickeln, wie sie in Religionen als kulturellen Systemen zu finden seien.[119]

---

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

[118] Jesse Bering: The God Instinct. The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life, 2011.

[119] Hans-Ferdinand Angel: A History of the Evolution of Religion. From Religion to Religiosity to the Process of Believing, in: Jay R. Feierman, Lluis 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

Neil Van Leeuwen unterscheidet in seiner Theorie über die kognitiven Grundlagen der Religion deutlich zwischen religiösem Glauben (*religious belief*, *credence*) und dem alltäglichen Glauben an Tatsachen (*factual belief*). Es handele sich um grundsätzlich verschiedene Einstellungen (*attitude*) zum Gegenstand des Glaubens. Der religiöse Glauben ähnele eher der Vorstellung einer Wirklichkeit (*make-believe*) in Rollenspielen von Kindern. Die Wirklichkeit des religiösen Glaubens sei ebenso wie die Wirklichkeit solcher Spiele deutlich von der Alltagswirklichkeit abgegrenzt. Diese religiöse Wirklichkeit beruhe auf der Vorstellungskraft (*imagination*) einer Gruppe und beinhalte keine Gedanken oder Theorien über die äußere Wirklichkeit, sondern bestimme die Gruppenidentität und drücke die Werte dieser Gruppe aus. Die faktische Vorstellung von einer weltlichen Wirklichkeit und die imaginierte religiöse Wirklichkeit würden zwei verschiedene Orientierungssysteme für die Gruppe bilden. Die imaginierte Wirklichkeit bekomme in der Religion für die Gruppe eine heilige Bedeutung.[120]

Die kognitionswissenschaftlichen Theorien über Religion verstehen Religion insgesamt vor allem als eine kognitive Tätigkeit von Menschen. Sie finden daher eine notwendige Ergänzung in affektwissenschaftlichen Religionstheorien, die erklären, in welchem Zusammenhang die menschliche Religiosität zu Affekten, Gefühlen und Emotionen steht.

3.9 Affektwissenschaftliche Religionstheorien

Die affektwissenschaftliche Erforschung von Religionen basiert im Prinzip auf ähnlichen Grundannahmen wie die Kognitionswissenschaft der Religion. Allerdings betonen ihre Vertreter, dass der menschliche Geist zunächst und im Kern mit Affekten und Gefühlen arbeite, während bewusste Erkenntnis (Kognition) ein evolutionsgeschichtlich späteres, 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 sprachlich ausdrückbare Erkenntnisse eine sekundäre Erweiterung dieser Affekte darstellten. 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 die Wissenschaften. Die emotionalen Funktionen der Religion bestünden vor allem darin, Ängste und Furcht zu verringern, Emotionen zu erzeugen, die Kooperationsbereitschaft fördern, sowie soziale Werte und Normen zu stützen. Die Verbindung dieser Affekte mit sprachlichem Bewusstsein und kognitiven Fähigkeiten zur Hervorbringung von religiösen Lehren und Glaubenssätzen sei sowohl in der

Religion's Evolution. A Cognitive Neuroscience Hypothesis, in: Jay R. Feierman, Lluis Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach, 2020, S. 104-119.

[120] Neil Van Leeuwen: Religion as Make-Believe. A Theory of Belief, Imagination, and Group Identity, 2023.

Entwicklungsgeschichte des Menschen als auch für die Erklärung der Religion dagegen eine sekundäre Erweiterung.[121]

Donovan O. Schaefer betrachtet Religion als ein Phänomen, das in erster Linie nicht von Kognitionen oder Vorstellungen, sondern von Affekten bestimmt werde. Die Sprache der Religion sei die Sprache der Affekte und nicht die Sprache der Informationsübermittlung. Wie die Sprache der Liebe würde sie die Menschen nicht informieren, sondern transformieren, also verändern. Affekte würden bestimmen, wohin sich menschliche und andere tierische Körper bewegten, und diese zu bestimmten Verhaltensweisen antreiben und von anderen abhalten. Affekte bildeten die Grundlage und Substanz für Kognitionen, Verhalten und Bedeutung, sie brächten daher auch Moral und Religion hervor. Da die menschlichen Körper genauso wie die Körper anderer Tiere von Affekten bewegt würden, sei Religion auch kein spezifisch menschliches Phänomen, sondern eine allgemein animalische Erscheinung, die auch bei anderen Tieren zu finden sei. Schaefer widerspricht Theorien, dass Affekte als Adaptationen immer der Homöostase und damit dem Überleben dienen würden, und sieht sie vielmehr als zwar nicht völlig beliebige, aber doch auch von Zufall geprägte Einflüsse auf tierische Körper an. Religion sei eine Form von Macht, die Körper bewege, indem sie affektive Bindungen zwischen Körpern und ihren Welten schaffe. Religion sei ein Tanz oder ein Spiel, das auf diesen affektiven Bindungen basiere. Religion könne dabei einerseits Neues schaffen, habe es aber immer auch mit Körpern und Welten zu tun, die bereits durch ihre Geschichte strukturiert seien und daher semi-stabile Formationen bildeten. Da verschiedene Tiere unterschiedliche Körper hätten, gebe es in ihnen auch eine Vielzahl verschiedener affektiver Tänze oder Religionen. Die Affekte tierischer Körper seien das Material, aus dem Religionen geformt seien. Religiöse Glaubensinhalte seien keine kognitiven Aussagen, die wahr oder falsch sein könnten, sondern mehr oder weniger gelungene Gewebe aus Leidenschaft, Identität, Begierde, Angst, Hoffnung, Macht, Arroganz, Glück und Bedeutung. Religion sei schließlich ein Nebenprodukt unserer affektiven Körper. Für Schaefer lassen sich aber auch unsere kognitiven Leistungen grundsätzlich nicht von den sie motivierenden und antreibenden Affekten trennen, daher seien auch säkulare Lehren und Wissenschaft ähnlich wie Religion erheblich von unseren Affekten geprägt.[122]

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.[123]

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

[121] 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.

[122] Donovan O. Schaefer: Religious Affects. Animality, Evolution, and Power, 2015; Donovan O. Schaefer: The Evolution of Affect Theory, 2019; Donovan O. Schaefer: Wild Experiment. Feeling, Science and Secularism After Darwin, 2022.

[123] Christian Early: Emotions and the Evolution of the Belief in God, in: Jay R. Feierman, Lluis Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach, 2020, S. 221-235.

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.[124]

Die affektwissenschaftlichen Theorien suchen nach tieferen Ursachen und Motiven für Religionen und Religiosität im Gefühlsleben und den Emotionen der Menschen. Dieser Ansatz ist äußerst bedeutsam für das Verständnis der religiösen Wirklichkeit. Er dient auch als Grundlage für einige neuere theologische Ansätze. So verwenden zum Beispiel Thandeka und Michelle Voss Roberts emotionstheoretische Konzepte als Basis für die Entwicklung theologischer Kategorien.[125]

3.10 Evolutionäre Religionstheorien

Im Gegensatz zu älteren evolutionären Theorien zur Entstehung der Religionen, die Evolution als einen Prozess der gerichteten Höherentwicklung missverstanden, fragen neuere Ansätze zur Evolution der religiösen Wirklichkeit nach den evolutionären Voraussetzungen ihrer Entstehung, ihrer Entwicklung und den Selektionsvorteilen, die sie aufweisen kann. Das Konzept einer Evolution von Religion bildet dabei einen Rahmen, in den auch soziologische, psychologische, neuro-, kognitions- und affektwissenschaftliche oder ökologische Aspekte von Religionen und Religiosität integriert werden können.

Diese evolutionstheoretischen Ansätze zur Erforschung Religionen untersuchen, von welchem Zeitpunkt und durch welche evolutionären Veränderungen der Mensch die Fähigkeit zur Religiosität entwickelt habe, inwiefern die Religion als eine Anpassung an einen sich verändernden Lebensraum oder sich verändernde Lebensbedingungen verstanden werden könne und welche Vorteile sie dem religiösen Menschen im Selektionsprozess biete oder früher einmal geboten habe. So werden beispielsweise die Fähigkeiten, hinter Ereignissen ein handelndes Subjekt zu vermuten (*agency detection*), Theorien über geistige Prozesse in anderen Wesen anzustellen (*theory of mind*), frei Vorstellungen zu entwickeln (*imagination*), Zeichen zu verwenden sowie symbolisch zu denken und zu kommunizieren, sich synchronisiert zu bewegen, ekstatische Bewusstseinszustände zu erleben und narrative Sequenzen zu erinnern, als evolutionäre Voraussetzungen für die Entstehung menschlicher Religiosität 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, die Förderung prosozialen Verhaltens, der Umgang mit individuellen

[124] Elliott D. Ihm, Raymond F. Paloutzian, Michiel van Elk, Jonathan W. Schooler: Awe as a Meaning-Making Emotion. On the Evolution of Awe and the Origin of Religions, in: Jay R. Feierman, Lluis Oviedo (Hgg.): The Evolution of Religion, Religiosity and Theology. A Multilevel and Multidisciplinary Approach, 2020, S. 138-153.

[125] Michelle Voss Roberts: Tastes of the Divine. Hindu and Christian Theologies of Emotion, 2014; Thandeka: Love Beyond Belief. Finding the Access Point to Spiritual Awareness, 2018.

Belastungen (religiös-mentales Immunsystem) und die Steigerung der Fortpflanzungsrate genannt. Eine andere evolutionäre 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 biologisch-kulturellen Koevolution des Menschen.[126]

David Sloan Wilson hat eine Theorie der Religion als komplexe symbolische Adaptation entworfen, die menschlichen Gemeinschaften einen Überlebensvorteil in einem kulturellen Ökosystem verschaffe. Dabei nimmt er neben der individuellen Selektion auch eine Gruppenselektion (*multilevel selection*) 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. Religionen seien Bedeutungssysteme (*meaning systems*), die unabhängig von einem möglichen Wahrheitsgehalt ihrer Glaubensinhalte das Überleben des Individuums und der Gruppe fördern könnten. Wenn religiöse Gruppen in ihrem natürlichen und kulturellen Ökosystem überlebt hätten, seien sie offenbar deswegen erfolgreich, weil ihr religiöses Bedeutungssystem eine gute Adaptation an die dort vorherrschenden Umweltbedingungen darstelle.[127]

Die Ansätze zur Evolution der Religion von Ara Norenzayan und Dominic Johnson gehen ebenfalls davon aus, dass Religion prosoziales Verhalten fördere und somit eine moralisierende Wirkung habe. Insbesondere der Glaube an mächtige, allwissende Götter, die uns überwachen, habe größeren Gesellschaften einen adaptiven Vorteil verschafft, da er zu einer Moralisierung der Menschen geführt habe und sie zu prosozialem Verhalten veranlasst habe.[128]

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 fördern, zu einer besseren psychischen und körperlichen Gesundheit beitragen und Seelenruhe verschaffen könne.[129]

Michael Winkelman und John R. Baker untersuchen die evolutionäre Entstehung der Religionen als ein natürliches Phänomen aus einer biokulturellen Perspektive. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass die frühen Menschen die Fähigkeit zur Religion im Zusammenhang mit gemeinschaftlichen Ritualen entwickelt hätten. Diese Rituale könnten als

---

[126] 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.

[127] 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.

[128] Ara Norenzayan: Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict, 2013; Dominic Johnson: God is Watching You. How the Fear of Makes Us Human, 2016.

[129] Robert A. Hinde: Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion, 2. Aufl. 2010.

Weiterentwicklungen von ritualisiertem Verhalten bei Tieren verstanden werden, die es den Menschen ermöglichten, effektiver als Gruppen zu kooperieren. Dabei würden Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die vorher in anderen Kontexten dem Überleben dienlich waren, für die rituelle Kommunikation verwendet (Exaptation). Die rituelle Kommunikation führe dann zur Verstärkung zwischenmenschlicher Bindungen und damit zur Integration größerer nicht-verwandtschaftlicher Gruppen. Durch die Kombination dieser integrativen Funktion, die sich aus dem natürlichen Bindungsverhalten von Säugetieren entwickelt habe, mit den erweiterten rituellen Fähigkeiten der Menschen hätten sich ausgedehntere und komplexere religiöse Rituale entwickelt. Grundlegende Elemente früher menschlicher Rituale seien Vokalisierung (Gesang), Trommeln und Tanz, die zu verstärkter Ausschüttung und Rezeption von körpereigenen (endogenen) Opioiden und damit zu veränderten Bewusstseinszuständen (*Altered States of Consciousness*, ASC) führen könnten. Menschen hätten gelernt, solche veränderten Bewusstseinszustände gezielt herbeizuführen. Diese veränderten Bewusstseinszustände seien ein Charakteristikum des Schamanismus als frühester Form menschlicher Religion und würden Erfahrungen wie die des Seelenfluges, Visionen, mystische Erlebnisse sowie die Vorstellung von geistigen Wesen hervorbringen. Diese Erfahrungen könnten zu einer veränderten Einstellung zu sich selbst, den anderen Menschen und dem Universum führen. Außerdem würden sie in schamanischen Heilritualen eine Placebo-Wirkung haben, indem sie endogene, physiologische Heilungsmechanismen in Gang setzten. Darüber hinaus förderten die veränderten Bewusstseinszustände die Fähigkeit zu visuellen Symbolisierungen und zu metaphorischem Denken. Dies habe dann die menschlichen Gesellschaften dazu befähigt, heilige Symbole und Vorstellungen von Gottheiten hervorzubringen und mit ihnen zu kommunizieren. Die symbolische Kommunikation mit anderen Menschen über diese Gottheiten und mit diesen Gottheiten selbst, habe wiederum eine sozialintegrative Wirkung. Die Vorstellungen von Gottheiten dienten außerdem der Förderung prosozialen Verhaltens durch die Etablierung und Durchsetzung moralischer Standards. Winkelman und Baker betrachten Religion als ein Ergebnis evolutionärer Anpassung (Adaptation), da sie erstens Lösungen für emotionale Probleme biete und damit einen Betrag zur psychischen und psychosomatischen Gesundheit, zum allgemeinen Wohlergehen und auch zur Erhöhung der Reproduktionschancen leiste. Zweitens bildeten Vorstellungen von übernatürlichen Wesen und mythische Welterklärungen ein geordnetes Weltbild, das eine kognitive Adaptation darstelle. Drittens hätten Religionen durch Rituale der Sozialisation und die Schaffung, Begründung und Durchsetzung moralischer Werte und Normen eine gesellschaftlich-integrative Wirkung.[130]

Eine ähnliche Theorie zur Evolution der Religion als Adaptation an eine sich rasch verändernde Umwelt unter einem sehr hohen Selektionsdruck durch ekstatische Rituale und die von ihnen verursachten veränderten Bewusstseinszustände und Emotionen hat Brian Hayden entwickelt. Die frühen Vertreter der Gattung Homo hätten auf der Grundlage einer bei vielen Säugetieren vorhandenen rudimentären neurologischen Basis zur Erfahrung veränderter Bewusstseinszustände durch rituelle Praktiken mit Rhythmus und Tanz intensive Erfahrungen von ekstatischen Zuständen und starken Emotionen herbeigeführt, die zu engen Bindungen zu anderen Menschen, einem verstärkten Gemeinschaftsgefühl und einer verbesserten Kooperation geführt hätten. Diese Veränderungen hätten ihre Überlebens- und

[130] 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.

Fortpflanzungschancen deutlich erhöht, sodass sich diese Merkmale in einem evolutionär relativ kurzen Zeitraum durchgesetzt hätten. Durch die Erfahrung solcher ekstatischen Bewusstseinszustände hätten sie Vorstellungen von einer Seele, einem Leben nach dem Tod und einer mythischen Welt entwickelt sowie damit begonnen, religiöse Praktiken wie Bestattungsrituale und die Verehrung von Ahnen durchzuführen. Auf dieser Grundlage seien die religiöse Symbolik und Sprache der Menschen sowie komplexere Rituale und Kultstrukturen entstanden. Als eine der frühesten Formen von Religion sieht auch Hayden den Schamanismus an.[131]

Barbara J. King erklärt die Evolution menschlicher Religiosität als Ergebnis unseres Bedürfnisses nach Zugehörigkeit (*belongingness*) zu anderen Wesen. Sie geht davon aus, dass Religion im Kern nicht auf bestimmten Glaubenssätzen basiere, sondern auf einer transformierenden Praxis, die aus in Emotionen begründeten Handlungen bestehe. Religion und Spiritualität hätten ihre Wurzeln in sozialen und emotionalen Bedürfnissen der Menschen, in ihrer Vorstellungskraft und ihren sie selbst transformierenden Tätigkeiten. Elemente, die als Vorläufer der menschlichen Religiosität betrachtet werden könnten, gebe es auch bei anderen Primaten. Dazu gehören erstens Empathie mit Artgenossen und emotionale Ansteckung, zweitens die gemeinschaftliche Hervorbringung von Sinn (*meaning-making*) durch geteilte Aufmerksamkeit (*shared attention*), Kommunikation und performatives Handeln, drittens ritualisiertes Handeln und das Befolgen von Regeln (*rule-following*) sowie viertens die Fantasie (*imagination*). All diese bei Menschen und anderen Primaten beobachtbaren Verhaltensweisen setzten Bewusstsein, also einen subjektiven Zustand des Fühlens voraus. Im Laufe der menschlichen Evolution von frühen Hominiden über Australopithecinen und frühe Arten der Gattung Homo zum Homo sapiens hätten diese Elemente dann die typisch menschlichen Formen der interpersonalen Beziehungen, ein immer reicheres emotionales Leben und schließlich religiöse Vorstellungen hervorgebracht. In Verbindung mit einer entstehenden symbolischen Kultur und Sprache habe dies dann das Transzendieren des Hier und Jetzt und damit Vorstellungen von einer anderen Welt, von Gottheiten und weiteren spirituellen Wesen ermöglicht. Neben der Entwicklung eines komplexen symbolischen Denkens sowie der sprachlichen Kommunikation sei auch die Kontrolle des Feuers ein bedeutender Schritt auf dem Weg zur Schaffung menschlicher Kultur mit religiösen Praktiken, Gefühlen und Vorstellungen gewesen, da sie eine Verlängerung des Tages durch abendliche Zusammenkünfte rund ums Feuer mit Gesprächen, Erzählungen, Gesang, Tanz und Ritualen ermöglicht habe. Diese sozialen Interaktionen und die damit verbundene emotionale Verbundenheit mit anderen Menschen sei durch religiöse Fantasie auch auf eine Dimension, die nicht dem alltäglichen Leben angehöre, und auf andere Wesen, die als heilig angesehen werden, ausgedehnt worden. Die transformierende Wirkung religiöser Rituale sei dabei nicht von der objektiven Existenz dieser heiligen Wesen abhängig, sondern von ihrer praktischen Ausführung, durch die eine emotionale Verbundenheit mit dem, was in der jeweiligen Gruppe als heilig angesehen werde, geschaffen werde. In Anlehnung an Martin Bubers Lehre von der Ich-Du-Beziehung des Menschen zu Mitmenschen und zu Gott, betont King, dass der Mensch erst durch die emotionale Begegnung mit einem Du eigentlich zum Ich werde. In der praktischen Durchführung emotional bedeutsamer, Sinn und Verbundenheit schaffender,

[131] Brian Hayden: Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion. 2003.

religiöser Rituale würden Menschen einem heiligen Du begegnen und somit Religion entwickeln.[132]

Yuval Laor hat ein Modell zur Erklärung der Evolution von Religiosität und Religion entwickelt, das auf der Theorie komplexer Systeme und dem Konzept einer vierdimensionalen Evolution von Eva Jablonka und Marion J. Lamb mit der Vererbung von Merkmalen durch Gene, epigenetische Faktoren, Verhalten und kulturelle Symbole basiert. Laor betrachtet dabei den religiösen Eifer (*fervor*) als charakteristisches Merkmal religiöser Systeme. Er definiert Eifer als einen dem Verliebtsein ähnlichen Zustand, der sich auf religiöse Lehren, Institutionen und Gottheiten beziehe und Gefühle wie Hingabe, Staunen, Verehrung und Ehrfurcht umfasse. Der religiöse Eifer sei eine besondere Form der Liebe, die sich von anderen Formen wie der romantischen Liebe oder der Bindung (*attachment*) an Eltern dadurch unterscheide, dass sie sich auch auf unpersönliche Dinge wie religiöse Lehren beziehen könne. Durch diesen religiösen Eifer werde eine Feedback-Schlaufe von religiösen Lehren und Vorstellungen, Ritualen, mit ihnen verbundenen Gegenständen und Erfahrungen entweder aufrechterhalten und stabilisiert oder radikal transformiert. Im ersten Falle werde der religiöse Glaube durch eine emotionale Neuverpflichtung gestärkt, im zweiten Falle komme es zu einer Konversion. Der religiöse Eifer gebe dem religiösen System eine sehr weitreichende oder sogar allumfassende Relevanz (*omnirelevance*) für die gläubigen Menschen, sodass es ihr ganzes Leben und ihre Identität bestimmen und, im Falle der Konversion, radikal transformieren könne. Auf diese Weise könne der religiöse Eifer sowohl zur Stabilität als auch zur Flexibilität und Variabilität komplexer kultureller Systeme beitragen. Indem die religiöse Feedback-Schlaufe die Stabilität und die Variabilität sozialer und kultureller Systeme fördere, erhöhe Religion auch ihre Möglichkeiten zur Evolution (*evolvability*).[133]

Ein weiterer Entwurf einer evolutionären Religionstheorie stammt von Robert N. Bellah. Bellah versteht Religion in Anlehnung an Clifford Geertz als Symbolsystem. Für ihn stehen beim religiösen Symbolsystem nicht so sehr bestimmte Vorstellungen und Glaubensinhalte im Zentrum, sondern die Erzeugung von Bedeutung oder Sinn durch symbolische Repräsentation, insbesondere durch symbolisches Handeln. Er ordnet die Religion gemeinsam mit Spiel, Kunst, Wissenschaft und Philosophie in den Bereich der kulturellen Tätigkeiten, die nicht direkt dem Überlebenskampf dienen und einer auf das pure Überleben ausgerichteten Zweckrationalität unterliegen, aber dennoch keinesfalls nutzlos sein müssten. Bellah unterscheidet vier Stufen der symbolischen Repräsentation und ordnet ihre Entwicklung in die menschliche Evolution ein. Mit den einzelnen Stufen werden neue Fähigkeiten erworben, ohne dass die früheren Stufen dadurch gänzlich verdrängt oder aufgehoben würden. Die erste Stufe sei die unitive Repräsentation, die nicht nur bei Menschen, sondern auch bei anderen höheren Säugetieren, die zu Empathie, Kooperation und Spiel fähig seien, gegeben sei. Sie sei nur mit einem episodischen Gedächtnis ohne übergreifende, (auto)biographische Zusammenhänge verbunden und bringe eine entsprechende episodische Kultur aus vereinzelten, 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

[132] Barbara J. King: Evolving God. A Provocative View on the Origins of Religion (2007), Expanded Edition, 2017.
[133] Yuval Laor: The Religious Ape. Love, Fervor, and the Evolution of Religion, 2013; Eva Jablonka, Marion J. Lamb: Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life, revised edition 2014.

allem durch Gesten, aber auch mit ersten Anfängen der Sprache, der Musik und des Tanzes geführt. Auf dieser Stufe seien auch die Anfänge von symbolischem Handeln in Ritualen, die den Kern der Religion bildeten, anzusiedeln. Die dritte Stufe der symbolischen Repräsentation sei durch die Fähigkeit zur Kommunikation durch eine voll entwickelte, grammatische Sprache charakterisiert. Durch die Sprache, komplexere Emotionen und ein biographisches Gedächtnis sei nun die Verknüpfung von Episoden zu längeren Narrativen möglich geworden. Damit sei eine mythische Kultur hervorgebracht worden, die den Mythos sowie komplexere ikonische, musikalische, poetische und narrative Symbolisierungen umfasse. Indem der Mythos das ältere Ritual ergänzt habe, sei Religion im eigentlichen Sinne entstanden. Die Entwicklung der Religionen bis zur Achsenzeit habe sich in diesem Rahmen von Ritual und Mythos bewegt. Dabei sei die Religion mit der Entwicklung von tribalen Gesellschaften bis zu archaischen Staatswesen mit ausgeprägter Hierarchie ebenfalls immer komplexer geworden, sodass sich aufwändigere Rituale und strukturierte Panthea herausgebildet hätten. Schließlich sei mit der konzeptuellen Repräsentation die vierte und letzte Stufe erreicht worden. Mit ihr sei in der Achsenzeit im ersten Jahrtausend v.Chr. die theoretische Kultur entstanden, in der die traditionellen Elemente der Religion, Ritual und Mythos, häufig in Frage gestellt worden seien, ohne ganz verdrängt werden zu können. Letztlich bildeten Ritual, Mythos und Theologie oder religiöse Lehre bis heute die drei Grundelemente der Religion.[134]

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 die Dominanz des visuellen Sinnes und als Folge davon eine verbesserte Auge-Hand-Koordination, ein erhöhtes Raumbewusstsein sowie die Fähigkeit, Dinge und Vorstellungen im Geiste räumlich zu ordnen, die Fähigkeit, symbolisch zu denken und mit Symbolen zu kommunizieren, ein Ich-Bewusstsein in Abgrenzung von der Umwelt, die Fähigkeiten zur Gemeinschaftsbildung und zur Kooperation, zur Durchführung von Ritualen und zum Spiel. Bei den frühen Hominini (Australopithekus, Homo habilis, Homo erectus) habe mit dem Erschließen neuer Lebensräume durch den aufrechten Gang der Selektionsdruck zur Erhöhung von Solidarität und Kooperation in der Gemeinschaft und zur Bildung größerer Gruppen zugenommen. Daher sei es auf der Grundlage der bereits vorhandenen Fähigkeiten durch rein biologische Selektion zu einem Wachstum der Hirnregionen, die für emotionale und kognitive Fähigkeiten zuständig sind, zur Differenzierung und Intensivierung von Emotionen, insbesondere zur Entstehung der typisch-menschlichen Gefühle Scham und Schuld sowie zur Verstärkung sozialer Bindungen gekommen. Die Hominini hätten im Verlauf ihrer Entwicklung zum Homo sapiens schließlich die Fähigkeiten entwickelt, Gesichtsausdrücke zu lesen und zu imitieren, sich selbst als Objekt zu betrachten, anderen Wesen ein Bewusstsein 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

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

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 unterscheide. Damit sei das Konzept eines sakralen oder übernatürlichen Bereichs geschaffen worden, also Religion entstanden. Die Entstehung der Religion sei ein Aspekt der Entwicklung des Menschen zu einem kulturellen Wesen, durch die neben die biologische Evolution die kulturelle Evolution trete. Außerdem habe der Mensch etwa gleichzeitig die Fähigkeit entwickelt, zielgerichtet zu handeln. Daher gelten bei der weiteren Entwicklung der Religion nicht mehr allein die Gesetze der biologischen Evolution durch die Selektion von Variationen, die durch zufällige, ziellose Mutationen entstanden sind, sondern die Mechanismen der soziokulturellen Evolution, in der Menschen zielgerichtet und geplant handeln können, um auf neue Selektionsdrücke in der natürlichen und in der soziokulturellen Umwelt zu reagieren. Zur natürlichen und soziokulturellen Selektion gehöre die Notwendigkeit, für die Produktion von Gütern, die Reproduktion der Mitglieder, die Verteilung von Menschen und Gütern sowie für die Kontrolle durch Machtanwendung, Schaffung fester Strukturen und kultureller Systeme, zu denen auch die Religion gehöre, zu sorgen. Dabei müssen sowohl die Bedürfnisse der Gemeinschaft wie auch die der Individuen berücksichtigt werden. Religionen könnten bei der Regulierung von Gemeinschaften, der Legitimation ihrer Expansion und in Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Gruppen in der Gemeinschaft eine bedeutende Rolle spielen. Dabei ständen sie in Konkurrenz zu anderen Religionen und weiteren soziokulturellen Systemen und müssten sich selbst ständig an ihre sich wandelnde soziokulturelle Umwelt anpassen, um zu überleben.[135]

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 (Neandertaler) durch die Fähigkeit zur Empathie (*Theory of Mind*) sowie der frühe Homo sapiens durch die Fähigkeit zur Introspektion und zum Gebrauch der Sprache aus. Der moderne Homo sapiens schließlich verfüge über ein Bewusstsein der Zeitlichkeit mit einem autobiographischen Gedächtnis, einer Vorstellung von der Zukunft und vom Tod. Das Vorhandensein all dieser Fähigkeiten im Homo sapiens zeige sich in frühen Beispielen von Grabbeigaben, Ahnenverehrung und Kunst. Der entscheidende Auslöser für die Entstehung von Religion sei die Entwicklung eines autobiographischen Gedächtnisses und das damit verbundene Bewusstsein des Todes gewesen. Die Religion begegne diesem Bewusstsein durch die Schaffung der Vorstellung eines Lebens nach dem Tod und sowie durch die 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

[135] Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen, Armin W. Geertz: The Emergence and Evolution of Religion. By Means of Natural Selection, 2017.

theistischen Göttervorstellungen in den Herrschaftsstrukturen früher Hochkulturen bis zum Aufkommen der großen Religionen in der Achsenzeit dar. Im Laufe dieser Entwicklung habe die Religion neben der Bewältigung des Todesbewusstseins auch andere Funktionen wie die Förderung prosozialen Verhaltens, die Stützung der Gruppe und die bessere Bewältigung kognitiver und psychisch-emotionaler Probleme erfüllt. Dies seien allerdings nur sekundäre Funktionen der Religion.[136]

Richard Sosis betont, dass kulturell-evolutionäre Religionstheorien Religionen nur dann befriedigend erklären können, wenn sie sich nicht nur auf einzelne kognitive, affektive oder soziale Aspekte der Religionen beziehen, sondern Religionen als komplexe Systeme verstehen. Gemeinsam mit verschiedenen Kollegen hat er ein holistisches Modell entwickelt, nach dem Religion ein adaptiver Komplex von Merkmalen sei, der kognitive, neurologische, affektive, Verhaltens-, und Entwicklungselemente umfasse. Dieser Merkmalskomplex habe sich aus älteren Ritualsystemen entwickelt, die sich in frühen homininen Populationen durch natürliche Auslese durchgesetzt hätten, da sie durch die Förderung von Kooperation und sozialer Koordination zur besseren Bewältigung von Herausforderungen in der Umwelt beigetragen hätten. Nach diesem Modell stellt Religion eine komplexe Adaptation dar. Das religiöse System bestehe aus den acht Kernelementen Autorität, Bedeutung, moralische Verpflichtung, Mythos, Ritual, dem Konzept des Heiligen, übernatürlichen Handlungsträgern und Tabus. Daneben können weitere sekundäre Merkmale wie Besessenheit oder der Glaube an ein Leben nach dem Tod auftreten, die aber nicht notwendig für ein religiöses System seien. Im Zentrum des Systems stehe das Ritual, alle anderen Kernelemente seien direkt mit dem Ritual verknüpft. Das System entstehe durch das Zusammenwirken sozial verbundener Individuen, die durch äußere Umweltfaktoren beeinflusst werden und durch ihre religiöse Praxis ihrerseits diese Faktoren in der Umwelt beeinflussen. Verschiedene proximate Motivationen könnten zur Entstehung und zur Beibehaltung des rituellen Verhaltens führen. Das rituelle Verhalten der Menschen führe dem religiösen System die kalorische Energie und soziale Information zu, die es wie jedes System zu seinem Erhalt benötige. Es forme diese Energie in kooperatives und koordiniertes Verhalten der Menschen um, indem es zunächst auf der individuellen Ebene physiologische, emotionale, kognitive und neurologische Wirkungen auf die Menschen ausübe und die technologische Produktion von Ritualobjekten veranlasse. Auf diese Weise bringe es dann sekundär kulturelle Elemente wie ein Ethos, kognitive Schemata, symbolische Bedeutungen, materielle Kultur, historische Erinnerung und Identität hervor, die den am Ritual beteiligten Menschen gemeinsam sind. Wenn diese kulturellen Elemente soziale Normen erzeugen, die ein kooperatives und koordiniertes Verhalten bewirken und damit zum Überleben beitragen, werde das religiöse System durch positives Feedback gestützt und verstärkt, wenn nicht, verändere es sich oder gehe unter. Von einem religiösen System hervorgebrachte soziale Normen, die das Überleben fördern, bilden evolutionär betrachtet die ultimaten Ursachen dieses Systems.[137]

---

[136] E. Fuller Torrey: Evolving Brains, Emerging Gods. Early Humans and the Origins of Religion, 2017.

[137] Candace Alcorta und Richard Sosis: Ritual, Emotion, and Sacred Symbols, in: Human Nature 16, 2005, 323–359; Benjamin Purzycki und Richard Sosis: The extended religious phenotype and the adaptive coupling of ritual and belief, in: Israel Journal of Ecology and Evolution 59, 2013, S. 99–108; Richard Sosis und Jordan Kiper: Religion is more than belief. What evolutionary theories of religion tell us about religious commitment, in: Michael Bergman and Patrick Kain (Hgg.): Challenges to Religion and Morality, 2014, S. 256–276; Richard Sosis: Why Cultural Evolutionary Models of Religion Need a Systemic Approach, in; Anders Klostergaard

Ina Wunn und Davina Grojnowski haben eine Theorie zur Entstehung und Evolution von Religionen als kulturellen Spezies vorgelegt. Sie thematisieren dabei nicht die Evolution des Menschen und seiner Religiosität, sondern betrachten die Religionen selbst als evolvierende Einheiten. Die Evolution der Menschen zu einer Spezies, die kulturelle Systeme wie Religionen hervorbringen kann, wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Eine Spezies von Religion werde von den religiösen Inhalten gebildet, die durch kommunikative Isolation von den religiösen Inhalten anderer Religions-Spezies getrennt seien, nicht durch die religiösen Menschen, die ihr anhängen. Im Gegensatz zu biologischen Spezies gebe es dabei aber keine absoluten Reproduktions- oder Rekombinationsbarrieren. Eine Religions-Spezies sei ein System gemeinsamer religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen, das durch kommunikative Interaktion produziert, erhalten und rekombiniert werde. Alle Vorstellungen und Verhaltensweisen, die in regelmäßigem kommunikativem Austausch miteinander stünden, bildeten eine Population dieser Spezies. Verschiedene religiöse Inhalte bildeten Varianten innerhalb dieser Population, die miteinander und mit den Inhalten von Populationen anderer Religionsspezies in einem Kampf ums Dasein stünden. Die verschiedenen Religions-Spezies seien durch Variation und Selektion der am besten an die jeweilige Umwelt angepassten Varianten wandelbar. Die Variation komme nicht nur durch zufällige Mutation und Rekombination zustande, sondern auch durch gezielte Veränderung, durch Übernahme von Inhalten aus anderen Religions-Spezies sowie durch die religiöse Kreativität der Anhänger dieser Religions-Spezies. Der Informationstransfer bei der Reproduktion religiöser Varianten geschehe durch intersubjektive, soziale Kommunikation und sei daher im Gegensatz zu biologischer Vererbung sehr viel flexibler und auch gezielt gestaltbar. Die natürliche, soziale und kulturelle Umwelt übe dabei auf alle Religions-Spezies in ihrem Lebensraum einen Selektionsdruck aus, der die am besten angepassten Varianten auswähle. Dies führe zur besseren Anpassung der Religions-Spezies an ihre Umwelt durch Evolution. Wenn sich dabei verschiedene Populationen einer Mutter-Spezies bis zu einem Punkt auseinanderentwickelt hätten, dass keine oder kaum noch Kommunikation zwischen ihnen stattfinde, komme es zur Artbildung oder Speziation, also zur Aufspaltung in zwei Tochter-Spezies.[138]

Die verschiedenen Ansätze evolutionärer Theorien zur Entstehung und Entwicklung von Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften zeigen, dass die religiöse Wirklichkeit ein Teil der natürlichen Wirklichkeit ist und mit Konzepten der Evolutionstheorie beschrieben und erklärt werden kann. Auch wenn viele Einzelheiten der genannten Theorien sehr spekulativ sind und noch keinesfalls als hinreichend bewährt gelten können, zeigen sie doch wie fruchtbar es sein kann, einen evolutionären Ansatz in der Religionstheorie zu verwenden.

3.11 Religionsökologische Theorien

Religionsökologische Forschungen untersuchen den Einfluss der natürlichen und der kulturellen Umwelt auf die Entwicklung von religiösen Traditionen, ihren Vorstellungen und Praktiken. In der Regel tauchen religionsökologische Gedankengänge im Kontext evolutionärer Religionstheorien auf. So berücksichtigt Brian Hayden in seiner Rekonstruktion der Vorgeschichte der Religionen neben ererbten emotionalen Strukturen vor allem

Petersen et al.: Evolution, Cognition, and the History of Religion. A New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz, 2019, 45-61.

[138] Ina Wunn und Davina Grojnowski: Religious Speciation. How Religions Evolve, 2019.

ökologische Faktoren, die einen Selektionsdruck ausgeübt und dadurch zur evolutiven Anpassung der Gattung Homo an ihre Umwelt durch die Entwicklung von Religiosität und Religionen geführt hätten.[139] Eine andere Studie von Carlos A. Botero und Kollegen untersucht, welche ökologischen Faktoren die Vorstellung von moralisierenden Hochgöttern fördern können.[140]

David Sloan Wilson und Kollegen haben einen ökologisch-evolutionären Ansatz entwickelt, um die religiöse Vielfalt in einem kulturellen Umfeld zu untersuchen. Sie bezeichnen dieses Umfeld als ein kulturelles Ökosystem, in dem sich religiöse Gruppierungen bewähren müssten, um überleben zu können. Die religiösen Verhaltensweisen und Vorstellungen dieser Gruppen könnten dann als Adaptationen an diese Umwelt verstanden werden. Wie gut eine religiöse Gruppe an ihre kulturelle Umwelt angepasst sei, bestimme darüber, ob sie in diesem Ökosystem überleben und sich ausbreiten könne. Die natürliche und kulturelle Selektion finde dabei auf mehreren Ebenen statt (*multilevel selection*). Die überlebenden religiösen Gruppen hätten eine kulturell-ökologische Nische für sich gefunden oder konstruiert.[141]

3.12 Genetische Theorien zu Religionen

Eng verbunden mit Theorien über die neuronalen und evolutionären Grundlagen der Religion ist die Erforschung einer möglichen genetischen Veranlagung des Menschen zur Religiosität und zur Religion. Da offensichtlich eine größere Zahl von Gehirnarealen und evolutionären Faktoren an der Entstehung von Religion beteiligt ist, dürften auch mehrere Gene für eine mögliche genetische Erklärung verschiedener Aspekte der Religion und der Religiosität relevant sein. Daher sind solche Versuche wie der des Genetikers Dean Hamer, ein einzelnes Gottesgen (in seinem Fall vermeintlich das Gen VMAT2) zu finden, wohl grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sein.[142]

3.13 Religionstheorien, bei denen die religiöse Wirklichkeit selbst im Zentrum steht: Überblick

Während die bisher dargestellten Theorien die religiöse Wirklichkeit mit Rückgriff auf einen anderen Wirklichkeitsbereich erklären wollen, werden im Folgenden einige Religionstheorien vorgestellt, die Religionen nicht auf einen anderen Wirklichkeitsbereich zurückführen, sondern sie selbst ins Zentrum stellen. Diese Theorien können dabei entweder auf einer materialen oder substanzialen, vom Gegenstand der Religion ausgehenden Definition basieren oder auf einer eher formalen oder strukturalen Definition der Religion als einer bestimmten menschlichen Tätigkeit. Einige Ansätze umfassen auch beide Aspekte. Hinsichtlich des Standpunktes lassen sich Theorien, die eine eigene religiöse, religionsfreundliche oder religionskritische Position beziehen, von solchen, die Religion eher neutral betrachten, unterscheiden. Theologische,

[139] Brian Hayden: Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion. 2003, siehe 3.9.
[140] Carlos A. Botero, Beth Gardner, Kathryn R. Kirby, Joseph Bulbulia, Michael C. Gavin, Russell D. Gray: The Ecology of Religious Beliefs, 2014.
[141] David Sloan Wilson, Yasha Hartberg, Ian MacDonald, Jonathan Lanman, Harvey Whitehouse: The Nature of Religious diversity. A Cultural Ecosystem Approach, in: Religion, Brain & Behavior, 2016.
[142] Dean Hamer: The God Gene. How Faith Is Hardwired Into Our Genes, 2005; Rüdiger Vaas, Michael Blume: Gott, Gene und Gehirn, 2009.

religionskritische und religionsphilosophische Theorien enthalten häufig ein positives oder negatives Urteil über den Wert oder die Wahrheit der Religionen, während rein religionswissenschaftlich ausgerichtete Theorien auf ein solches Urteil verzichten. Einige Religionswissenschaftler waren oder sind allerdings auch Theologen oder zeigen zumindest ein gewisses theologisches Interesse, sodass die Grenzziehung zwischen beiden Gruppen nicht scharf ist. Dies gilt insbesondere für die sogenannte „Religionsphänomenologie". Dieser Begriff bezeichnet eine vergleichende Beschäftigung mit Religionen, die zwar im Gegensatz zur konfessionellen Theologie nicht auf einem spezifischen religiösen Standpunkt basiert, aber dennoch die religiösen Phänomene nicht nur objektiv und wissenschaftlich untersucht, sondern ihnen selbst eine theologische oder religiöse Bedeutung zuerkennt. In den folgenden Abschnitten werden daher zunächst theologische, religionskritische und religionsphilosophische (3.14), danach religionsphänomenologische (3.15) und schließlich einige rein religionswissenschaftliche (3.16) Theorien über Religion dargestellt.

3.14 Theologische, religionskritische und philosophische Religionstheorien

Theologen aller Religionen haben im Rahmen ihres theologischen Denkens immer aus der Innenperspektive über die eigene Religion oder auch über Religionen im Allgemeinen nachgedacht. Daher finden sich bei ihnen häufig implizit oder explizit auch Theorien über Religion oder spezifische Konzepte und Definitionen von Religion. In ähnlicher Weise haben auch Kritiker der Religionen sowie Religionsphilosophen verschiedene Theorien über Religionen aufgestellt. Da sich die Vertreter religiöser und religionskritischer Positionen oft in einem kontroversen Austausch miteinander befinden und daher aufeinander Bezug nehmen, ist es sinnvoll, diese Gruppen in einem Abschnitt zu behandeln. An dieser Stelle können nur beispielhaft einige wenige Positionen berücksichtigt werden, die einen bedeutenden Einfluss auf die religionstheoretische Diskussion gehabt haben.

Friedrich Schleiermacher war ein protestantischer Theologe, der die christliche Religion vor allem „von innen" betrachtete und darstellte. In einer Zeit, in der unter den Gebildeten eine zunehmende Skepsis gegenüber der überkommenen Religion und ihren Traditionen herrschte, versuchte er die Religion gegen ihre Kritiker zu verteidigen. Dabei betonte er, dass der Kern und das Wesen der Religion nicht im theoretischen Bereich, also in Mythologien und metaphysischen Spekulationen, aber auch nicht im praktischen Bereich, also in ethischen Vorschriften, liege, sondern vor allem im ästhetischen Bereich des Gefühls. „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl." Dieses religiöse Gefühl sei weder auf ein äußeres Objekt noch als reflektives Selbstbewusstsein auf sich selbst bezogen, sondern ein unmittelbares Selbstbewusstsein, das jedes Denken und Wollen begleite und jeder anschauenden und schaffenden Tätigkeit letztlich als eine tiefere Einheit von Denken und Wollen zugrunde liege. Das besondere dieses religiösen Gefühls sieht Schleiermacher dabei in dem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit", das entstehe, wenn der Mensch ein vollkommenes „Ergriffensein" vom Universum erfahre. Neben diesem Gefühl der Abhängigkeit gebe es im Selbstbewusstsein zwar auch ein Gefühl der Freiheit, doch dieses Freiheitsgefühl bleibt dem Abhängigkeitsgefühl untergeordnet. Weiter bestimmt er Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche", als Beziehung des Menschen zum transzendenten Grund seiner selbst. Damit fallen für Schleiermacher Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein in der religiösen Erfahrung zusammen. Sein Ansatz zur Bestimmung des Religionsbegriffes

über die Erfahrung ist insgesamt eher formal als substanzial 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 benannt, aber mit Begriffen wie „das Universum“ und „das Unendliche“ doch sehr weit und vage gefasst. Seine Gedanken haben großen Einfluss auf die Theologie und die Religionsdeutungen der folgenden zwei Jahrhunderte gehabt.[143]

Der protestantische Theologe und Philosoph Søren Aabye Kierkegaard war ein scharfer Kritiker der Philosophie des Idealismus und überhaupt jeden Versuchs, eine außerhalb des Menschen liegende, objektive Wahrheit zu denken. Wahrheit könne nur als eine subjektive Bewegung des existierenden Menschen in der Zeit, im konkreten Augenblick gedacht werden. Für die konkrete Existenz des Menschen gebe es drei verschiedene Zustände oder Stadien, das ästhetische, das ethische und das religiöse Stadium. Das religiöse Stadium sei als höchste Form der Existenz dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch sich in seiner Existenz als von Gott gesetzt erfahre. Gott sei als der Absolute und Unbekannte rational nicht erkennbar. Das Stadium der religiösen Existenz sei daher nur durch den Sprung des Glaubens möglich, der die Aufgabe oder Kreuzigung des Verstandes voraussetze. Dieser Sprung des Glaubens sei aber nur deshalb möglich, weil Gott sich dem Menschen offenbart habe. Mit seinem Denken hatte Kierkegaard großen Einfluss auf Friedrich Nietzsche sowie auf die Existenzphilosophie und Existenztheologie des 20. Jahrhunderts.[144]

Friedrich Nietzsche kritisierte alle herkömmliche Philosophie, Metaphysik, Moral und Religion. Auch wenn die Vorstellungen von einer metaphysischen Welt nicht widerlegbar seien, so wäre sie für uns doch nicht erfahrbar, unbegreiflich und daher letztlich für den Menschen ohne jede Bedeutung. Metaphysische und religiöse Vorstellungen seien zwar psychologisch erklärbar. Sie hätten auch zur Legitimation traditioneller Moralvorstellungen dienen können. Sie hätten aber keinen Erkenntnisgehalt und, selbst wenn sie einen solchen hätten, wäre er für unser Leben bedeutungslos. In poetischer Sprache beschreibt er diese Erkenntnis, die Überwindung des Gottesglaubens als den Tod Gottes. Die Menschen hätten Gott getötet und müssten jetzt lernen, ohne ihn zu leben, das heißt, selbst zu Göttern oder Übermenschen werden. Während sie in der Zeit vor dem Tode Gottes ihre Moral und ihr Weltbild auf Gott zurückführen konnten, sei ihnen jetzt diese Möglichkeit genommen. Die Orientierung an religiösen Wertsetzungen sei nicht mehr möglich. Die Menschen müssten ihre Werte jetzt selbst erschaffen. In seinem Denken setzt er den Tod Gottes, das Ende von Religion und Moral im herkömmlichen Sinne voraus. Eine Rückkehr zur früheren Stufe der Religion sei nicht mehr möglich. Wenn aber viele moderne Menschen, die nicht mehr an Gott glaubten, meinten, sie könnten nach dem Tode Gottes einfach mit der überlieferten Moral weiterleben, dann hätten sie die Bedeutung des Todes Gottes noch nicht erkannt. Dieser berge nämlich die Gefahr des Nihilismus in sich. Der Nihilismus könne aber nur durch die Schaffung neuer Werte auf der Grundlage des Willens zur Macht überwunden werden. Nietzsche hat keine ausgearbeitete Theorie über Religion oder Religionsphilosophie verfasst, seine Gedanken sind

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

[144] Søren Aabye Kierkegaard: Entweder - Oder, 1843; Søren Aabye Kierkegaard: Furcht und Zittern, 1843; Søren Aabye Kierkegaard: Philosophische Brocken, 1844; Søren Aabye Kierkegaard: Stadien auf des Lebens Weg, 1845.

jedoch im 20. Jahrhundert sehr einflussreich geworden, vor allem in der sogenannte Gott-ist-tot-Theologie.[145]

Nach dem evangelischen Theologen Ernst Tröltsch gibt es in jeder Religion einen beständigen „Kern", der aus einem nicht weiter analysierbaren religiösen Erlebnis bestehe. Dieses Erleben könne durch äußere Einflüsse aus der Natur und der Geschichte oder durch innere Reize im Gewissen oder Herzen hervorgerufen werden. Trotz der vielfältigen Veränderungen der äußeren, institutionellen Gestalt der Religionen im Verlauf der Religionsgeschichte bleibe dieser Kern im Wesentlichen erhalten. Er finde sich aber nicht in einer abstrakten Idee von „Religion" im Allgemeinen, sondern nur in konkreten, ausgeprägten Formen menschlicher Religiosität. Der Kern der Religionen gehöre dem Bereich des Geistes an, der kategorial von der Natur getrennt sei, sodass es keine Widersprüche zwischen Religion und Naturwissenschaften geben könne.[146]

Der bengalische Philosoph und Dichter Rabindranath Tagore vertritt eine Vorstellung von Religion, die auf der Vermenschlichung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen basiert. Für Tagore besteht das Wesen der Religion in der Menschlichkeit Gottes. Gott sei dabei nicht nur in der gesamten Menschheit, sondern in jedem einzelnen Menschen gegenwärtig. Dieser menschliche Aspekt Gottes bilde die Grundlage jeder Religion. Daher seien Gott und Mensch keine getrennten Wesenheiten, sondern zwei Seiten oder Aspekte desselben Wesens. Wahre Religion bestehe in der Verwirklichung des göttlichen Potentials im Menschen. Sie solle dabei die Menschen nicht in verschiedenen Konfessionen spalten, sondern in ihrer gemeinsamen Menschlichkeit und Göttlichkeit vereinen. Die wahre Religion ist für ihn nicht in religiösen Institutionen oder organisierten Religionsgemeinschaften zu finden, sondern in der harmonischen und solidarischen Selbstverwirklichung aller Menschen. Diese Gedanken drückte er sowohl in theoretischen Schriften als auch in Gedichten, Kurzgeschichten und Romanen aus. Tagore war in seiner Spiritualität vor allem von mystischen Strömungen verschiedener Religionen beeinflusst. Dazu gehören die bengalischen Bauls, die mittelalterlichen indischen Bhakti-Mystiker wie Mirabai, Tulsidas, Chandidas oder Kabir. Für Tagore sind die äußerlichen Rituale in Gotteshäusern wenig bedeutend. Gott lasse sich vielmehr im Mitmenschen oder auch im Erleben der Natur finden. Das Ziel dieser Religion sei die Selbst-Verwirklichung und Selbst-Transformation des Menschen.[147]

In der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts gab es sehr unterschiedliche Einstellungen zu Religion und Religionen. Karl Barth lehnte jede menschliche Religion ab, da sie im Gegensatz zum Glauben an die Offenbarung Gottes stehe. Dabei galt ihm Religion als das menschliche Bemühen, von sich aus zu Gott zu gelangen, während der Glaube darin bestehe, die Offenbarung, die sich von Gott her zum Menschen aus reiner Gnade ereigne,

[145] Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 1882; Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-1885; Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886; Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887; Friedrich Nietzsche: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, 1895.
[146] Ernst Tröltsch: Christentum und Religionsgeschichte, 1913.
[147] Rabindranath Tagore: Gitanjali (Bengali), 1910; Rabindranath Tagore: Gitanjali. Song Offerings (Englisch), 1912; Rabindranath Tagore: Sadhana. The Realisation of Life, 1913; Rabindranath Tagore: The Religion of Man, 1931.

passiv als Geschenk anzunehmen. Er bezeichnete die Religion sogar explizit als „Unglaube“ und die Offenbarung als „Aufhebung der Religion“.[148]

Auch Dietrich Bonhoeffer beurteilte die menschliche Religion sehr kritisch und strebte ein „religionsloses Christentum“ an. Als Religion gilt ihm dabei der metaphysische Bezug zu einem jenseitigen Gott. Die Zeit einer solchen Metaphysik und der Vorstellung von einem Gott, der im Jenseits weile oder die Lücken unserer Erkenntnis füllen solle, sei endgültig vorbei. Den lebendigen Glauben gebe es dagegen nur im Diesseits. Daher müsse der Glaube weltlich und nicht religiös interpretiert werden. Er müsse den Menschen mitten im weltlichen Leben, in seinen stärksten Momenten bewegen und nicht am Rand und an den Grenzen des Lebens die Schwächen des Menschen ausnutzen. Gott sei mitten im Leben, im Diesseits jenseitig. Als solcher sei er allerdings kein existierendes Wesen, kein Seiendes: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“. Der Versuch, Gott als ein solches Seiendes zu verstehen, führe zu einer unangemessenen Vergegenständlichung des lebendigen Gottes.[149]

Für Rudolf Bultmann kann der Glaube wie für Karl Barth nur als eine Reaktion auf die aus Gnade geschehene Offenbarung Gottes geschehen. Diese Offenbarung begegne den Menschen im Kerygma, in der Verkündigung Jesu Christi. Der Inhalt dieser Offenbarung sei die liebevolle Zuwendung Gottes zum Menschen und die Rechtfertigung des Sünders, die dem Menschen die Haltung des Glaubens und Vertrauens ermögliche. Es handle sich beim Glauben also um eine veränderte Einstellung zum Dasein, nicht um die Anerkennung mythologischer Vorstellungen. Daher müsse die biblische Botschaft entmythologisiert und existential interpretiert werden, das heißt ihre Bedeutung für die menschliche Existenz müsse hervorgehoben und von der mythologischen Gestalt, in der sie überliefert worden sei, getrennt werden. Dann könne es auch keinen Widerspruch zwischen biblischer Botschaft und moderner Wissenschaft geben. Bultmann deutet den religiösen Glauben also als ein existenzielles Sich-Verstehen, nicht als eine Theorie über die erkennbare äußere Wirklichkeit.[150]

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

[148] Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I,2 §17 Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, 1937.
[149] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von Eberhard Bethge, 1951.
[150] Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, 1941; Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, Kerygma und Mythos II, 1952, 177–208.

unterscheidet sich damit grundlegend von allen theologischen Versuchen, Gott substanziell als ein höchstes Wesen oder etwas Ähnliches zu bestimmen. Diese formale Bestimmung der Religion ist dabei zugleich existenziell, da sie Gott, den Gegenstand der Religion, als das definiert, was über unsere Existenz bestimmt. Aus diesem formalen Religionsbegriff leitet Tillich auch das erste formale Kriterium der Theologie ab: „Der Gegenstand der Theologie ist das, was uns unbedingt angeht. Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht." Auch das zweite Kriterium „Das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet", bleibt rein formal. Alle materialen Füllungen dieser Religionsdefinition und des mit ihr verbundenen Gottesbegriffes können für Tillich nur Symbole für eine nicht definierbare Wirklichkeit sein. Tillich bezeichnet diese formale Bestimmung von Gott, Glaube und Religion als Tiefe und Substanz der Kultur auch als Religion im weiteren Sinne, die er von der material bestimmten Religion im engeren Sinne unterscheidet, die Mythen, Kultus, religiöse Symbole und die Kirche als einen konkreten, abgegrenzten Bereich der Kultur umfasse. Während die meisten Religionswissenschaftler, die Religion in ihrem Verhältnis zur Kultur bestimmen, nur diese Religion im engeren Sinne, also Religion als einen Teilbereich oder als einen Aspekt der Kultur betrachten, tritt für Tillich Religion im weiteren Sinne in allen Bereichen der Kultur als deren Tiefendimension auf.[151]

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber unterscheidet die Ich-Du-Beziehung der Menschen zu anderen Personen grundsätzlich von dem Ich-Es-Verhältnis zu unpersönlichen Gegenständen. Der Mensch existiere als Ich eigentlich nur in seinen Ich-Du-Beziehungen zu anderen Menschen, die letztlich in seiner Beziehung zum ewigen Du, zu Gott, begründet seien. Religion stellt im Denken Bubers daher das Grundmodell des Lebens und Handelns in einer Ich-Du-Beziehung dar. Auch wenn Buber keine ausführliche, explizite Religionstheorie formuliert hat, haben seine Gedanken zur Ich-Du-Beziehung zwischen den Menschen und Gott als dem ewigen Du großen Einfluss auf das Denken über Religion im zwanzigsten Jahrhundert gehabt.[152]

Emmanuel Levinas lehnt jedes Sprechen von Gott oder dem Unendlichen in ontologischen Begriffen und überhaupt jede Ontologie oder Metaphysik als Erste Philosophie ab. Sein Denken geht vielmehr von der Verpflichtung des Menschen durch die Begegnung mit dem Anderen aus. Die Begegnung mit dem anderen Menschen bildet für ihn die Grundlage der Ethik als Erster Philosophie. Auch für seine Gedanken über Gott und Religion ist das Konzept der Alterität, der radikalen Andersheit zentral. Diese Alterität setzt er mit der Transzendenz des Unendlichen gleich. Das Unendliche sei als radikal Anderes grundsätzlich von allem Seienden unterschieden, es übersteige alles Seiende, ist allem Seienden äußerlich und sei in allem Seienden abwesend. Es sei also grundsätzlich durch eine absolute Alterität, Transzendenz, Exteriorität und Absenz gekennzeichnet. Als radikal Anderes sei es damit aber auch vom Ursprung und Grund des Seienden, vom Einen und Ganzen, von der Totalität des Seins unterschieden. Es sei daher überhaupt kein Seiendes, keine Wesenheit und keine Substanz, kein Ursprung oder Prinzip des Seins, sondern absolut jenseits des Seins. Dieses radikal Andere erscheine in konkreten Situationen als Spur im Antlitz des anderen Menschen. Im Antlitz des anderen Menschen breche das Unendliche in die Immanenz ein. Es zeige sich

[151] Paul Tillich: Systematische Theologie I, 1951; Paul Tillich: Die verlorene Dimension, 1962; Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.
[152] Martin Buber: Ich und Du, 1923.

dabei gerade als Spur seiner Andersheit, seiner Transzendenz, Exteriorität und Abwesenheit. Das Erscheinen des Anderen als Spur könne nur passiv empfangen werden. Es bilde die Grundlage für den ethischen Anspruch, den der andere Mensch an das Subjekt stelle. Das radikal Andere, das Unendliche oder Gott zeige sich dem Menschen nur in dieser Begegnung mit dem anderen Menschen. In der Begegnung mit dem anderen Menschen zeigten sich Spuren des Göttlichen. Gott falle im Antlitz des Anderen in unser Denken ein. Levinas hat keine explizite Theorie über Religion entwickelt, vor dem Hintergrund seiner Gedanken über Alterität kann Religion aber als Begegnung mit Gott oder dem Unendlichen als dem radikal Anderen im Antlitz des anderen Menschen verstanden werden.[153]

Wie Levinas deutet auch Jacques Derrida in seinen religionsphilosophischen Überlegungen die Transzendenz als eine radikale Andersheit jenseits des Seienden und jenseits des Seins. Derrida bezeichnet diesen ortlosen Ort, über den sich im eigentlichen Sinne nichts sagen lasse, in Anlehnung an Platons Dialog Timaios als *Khôra*. Die *Khôra* sei als das Absolute keine ontologische Größe, kein Seiendes und kein Sein, auch nicht der Ursprung oder Grund des Seins. All diese Vorstellungen lehnt er als metaphysisch, ontologisch und essentialistisch ab. Das Absolute sei nicht sinnlich wahrnehmbar und auch nicht durch Vernunft erkennbar. Es sei nur als Spur in ihrer unendlichen Andersheit, Besonderheit und Abwesenheit erfahrbar. Als Bezeichnung für diese Andersheit des Absoluten gebraucht er den Neologismus *différance*. Aber auch diese Bezeichnung sei noch ein metaphysischer Name, nicht der wahre Name des Absoluten, da dieses Absolute namenlos sei. Religion ist für Derrida die Achtung der radikalen Andersheit, Besonderheit und Abwesenheit des namenlosen Absoluten, die durch Skrupel, Verhaltenheit und scheue Distanz gekennzeichnet sei.[154]

Der katholische Religionsphilosoph und Theologe Jean-Luc Marion deutet Gott in Anlehnung an die Gedanken von Levinas und Derrida in seiner Andersheit. In seiner radikalen Andersheit sei Gott nicht metaphysisch oder ontologisch als ein Seiendes oder als das Sein zu erfassen, sondern ereigne sich in der Liebe. Im Gegensatz zu Derrida, bei dem das Absolute in seiner Andersheit und Abwesenheit letztlich eine reine Leerstelle bleibt, zeigt es sich bei Marion aber im Geschenk des Seins, in der Liebe und in der Offenbarung.[155]

Alfred North Whitehead versucht, im Rahmen seines prozessphilosophischen Weltbildes auch die Religion als einen Prozess zu erklären. Für Whitehead besteht die Welt nicht aus Dingen, sondern aus Ereignissen (*occasions*) von Erfahrungen und aus Prozessen, die alle miteinander in Beziehung stehen. Die Vielfalt der Ereignisse und Prozesse sei letztlich in der Kreativität als ultimativer Wirklichkeit begründet. Da die Aktualität der Welt immer endlich, ihre Potentialität aber unendlich sei, entwickle sich die Welt durch diese Kreativität immer hin zur Neuheit (*novelty*). Aufgrund dieser Bewegung zur Neuheit könne die Welt nicht determiniert sein, sie bringe immer neue, nicht durch vorherige Geschehnisse determinierte Ereignisse hervor. Gott sei dabei das erste Geschöpf der Kreativität der Welt. Er sei also kein Schöpfer, sondern eher ein Filter, der die Entwicklung von der Potentialität zur Aktualität lenke und steuere. Dadurch

[153] Emmanuel Levinas: Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, 1961; Emmanuel Levinas: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974; Emmanuel Levinas: Le Temps et l'Autre, 1980; Emmanuel Lévinas: De Dieu qui vient à l'idée, 2. Auflage 1992. Dieu, la mort et le temps, 1993; Altérité et transcendance, 1995.
[154] Jacques Derrida: Khôra, 1993; Jacques Derrida: Sauf le Nom, 1993; Jacques Derrida, Gianni Vattimo: La religion. Séminaire de Capri, 1996.
[155] Jean-Luc Marion: Dieu sans l'être, 1982; Jean-Luc Marion: Prolégomènes à la charité, 1986; Jean-Luc Marion: Étant donné, 1997; Jean-Luc Marion: Le Phénomène érotique, 2003; Jean-Luc Marion: Le Visible et le révélé, 2005; Jean-Luc Marion: D'ailleurs, la révélation, 2020.

gebe er jedem Ereignis und jedem Geschöpf in der Welt sein ursprüngliches Ziel (*initial aim*) oder sein Begehren (*eros*). Dieses Ziel oder Begehren wiederum gebe den Ereignissen ihren Zweck und ihre Bedeutung sowie der Neuheit ihre Relevanz. Das ursprüngliche Ziel einer jeden Kreatur bestimme, was sie tun wolle, worin sie Sinn, Zweck und Relevanz in ihrem Leben erkenne. Die Kunst des Lebens bestehe für jede Kreatur zunächst darin, zu leben, dann darin, gut zu leben, und schließlich darin, besser zu leben. Die Religion aber sei eben diese Kunst des Lebens. In seinem religionstheoretischen Werk „Religion in the Making" geht Whitehead davon aus, dass die religiöse Erfahrung eine besondere Form der Erfahrung sei, deren Wirklichkeit nicht geleugnet werden könne. Religion sei eine „Kunst und Theorie des inneren Lebens" und als solche ein notwendiger Bestandteil menschlichen Lebens, in dem Werte eine besondere Rolle spielten und der den menschlichen Charakter forme. Der religiöse Erfahrungsbereich sei von der Sinneswahrnehmung unabhängig und enthalte Erfahrungen, die sich auf Werte bezögen, nämlich auf den Selbstwert des Individuums, auf den Wert der verschiedenen Individuen füreinander und auf den Wert der Welt für die Individuen. Diese Werte seien im Gottesbild begründet, das entweder wie in den asiatischen Religionen die Vorstellung von einer unpersönlichen Ordnung der Welt oder wie in den semitischen Religionen die Gestalt eines persönlichen, transzendenten Schöpfergottes oder auch die pantheistische Idee der Welt als partielle Ansicht Gottes annehmen könne. Whitehead selbst vertritt die panentheistische Idee einer transzendenten Immanenz, nach der Gott Teil des prozesshaften Kosmos sei und diesen zugleich übersteige. Die konkreten Religionen würden sich in einem evolutionären und historischen Prozess entwickeln. Am Anfang stünden dabei Rituale, in denen Menschen ihre überschüssige Energie auslebten und dadurch positive Gefühle hervorbrächten. Solche Rituale könnten auch den Zusammenhalt von Gemeinschaften stärken. In einer nächsten Stufe würden Mythen geschaffen, die den Zweck des Rituals und die mit dem Ritual erzeugten Gefühle erklärten. Auf dieser Stufe würde Religion einen Wahrheitsanspruch vertreten und den Glauben an die Mythen und die mit ihnen verbundenen kosmologischen Vorstellungen verlangen. In den modernen Religionen seien diese Vorstellungen rationalisiert zu einem Glaubenssystem, das den Menschen dabei helfe, sich in der modernen Welt zurechtzufinden, und universale Grundsätze enthalte, die für das Individuum gültig seien. Grundsätzlich seien durch die religiöse Erfahrung Gottes die Absichten der Menschen auf Ziele gerichtet.[156]

Im Anschluss an die Gedanken Whiteheads über Religion entwickelte sich die Strömung der Prozesstheologie, in der Gott als wirkende Kraft in dem Prozess der sich entwickelnden Welt betrachtet wird. Zu dieser Strömung gehören zum Beispiel christliche Theologen wie Charles Hartshorne, Schubert Miles Ogden und John Boswell Cobb Jr. oder jüdische Theologen wie Bradley Shavit Artson.

Charles Hartshore betont die dynamische Beziehung zwischen der Welt und Gott. Er betrachtet Gott als komplexes Wesen, das einen abstrakten, unveränderlichen Pol und einen konkreten Pol, der sich in der Beziehung mit der sich verändernden Welt selbst auch entwickele, umfasse. Gott sei vollkommen in seiner Beziehung zur Welt. Seine Vollkommenheit sei also dynamisch und umfasse auch die Möglichkeit, in den Beziehungen zu wachsen. Hartshore bezeichnet seine Position als panentheistisch.[157]

[156] Alfred North Whitehead: Religion in the Making, 1926; Alfred North Whitehead: Process and Reality, 1929.
[157] Charles Hartshorne: Omnipotence and other Theological Mistakes, New York 1984.

Schubert Miles Ogden entwickelt seine Theologie in Auseinandersetzung mit Hartshore und Rudolf Bultmann. Er unterscheidet zwischen der empirischen und der existentiellen Dimension menschlicher Erfahrung. Die existentielle Erfahrung beinhalte die dreifache Gewissheit, dass wir als Subjekte existieren, dass wir zusammen mit anderen Subjekten existieren und dass wir Teil eines umfassenden Ganzen seien. Religionen seien die kulturellen Formen und Symbole, in denen menschliche Gemeinschaften die existentielle Frage nach der Bedeutung der letzten Wirklichkeit stellen und beantworten.[158]

John Boswell Cobb kritisiert das statische Denken in Substanzen und den daraus resultierenden Dualismus von Geist und Materie. Er betont dagegen, dass die Wirklichkeit dynamisch und relational sei. Er kritisiert die traditionellen theistischen Vorstellungen von Gott, dass er allmächtig, unwandelbar und leidensunfähig sei. Gott sei vielmehr durch Liebe, Mitgefühl und Mitleiden gekennzeichnet, also durch Dinge, die sich grundsätzlich nicht mit Macht durchsetzen ließen. Er geht davon aus, dass alle Religionen auf dem Zusammenspiel dreier ultimativer Wirklichkeiten beruhen. Dies seien erstens Gott, zweitens Kreativität, Leerheit oder das Sein-Selbst und drittens der Kosmos. Verschiedene Religionen würden dieses Zusammenspiel anders darstellen und sich daher ergänzen. Cobb befürwortet daher den religiösen Pluralismus und den interreligiösen Dialog. Außerdem setzt er sich für einen versöhnlichen Dialog von Religion und Wissenschaft, eine ökologische Betrachtungsweise in den Naturwissenschaften und eine Umweltethik ein.[159]

Bradley Shavit Artson verknüpft auf der Basis des Prozessdenkens die Erkenntnisse gegenwärtiger Naturwissenschaften mit einem dynamischen Verständnis von Gott, der Tora und den göttlichen Geboten. Er betrachtet Gott als aktiv wirkend in den Prozessen der sich dynamisch entwickelnden Welt. Gott sei ein Gott des Werdens und der Beziehungen, die Schöpfung ein dynamischer Prozess, durch den Gott in der Welt wirke. Eine solche Theologie könne wissenschaftliche Erkenntnisse und religiösen Glauben integrieren.[160]

Auch die konstruktiven Theologinnen Sallie McFague und Catherine Keller betrachten Gott als prozesshaft und relational mit der Welt verstrickt. Sie verbinden dieses prozesstheologische Denken mit einer feministisch, ökologisch und politisch engagierten Form von Theologie. Sallie McFague betont den konstruktiven Charakter jeden theologischen Sprechens und bezeichnet Theologie als „Fiktion“. Jedes Reden von Gott sei notwendigerweise metaphorisch und die verwendeten Metaphern seien jeweils von der soziokulturellen Umwelt beeinflusst. Die traditionellen Metaphern der christlichen Theologie entstammten einer patriarchalischen und hierarchischen Gesellschaft. Wir müssten unsere religiöse Sprache daher heute mit Metaphern, die für uns und unsere Zeit relevant sind, bereichern. Sie macht dies zum Beispiel durch das Bild von Gott als Mutter, durch die Vorstellung von der Schöpfung als einer Verkörperung Gottes und durch die Betrachtung der Welt als Körper Gottes. Sie selbst bezeichnet ihre Position als panentheistisch.[161]

---

[158] Schubert Miles Ogden: The Reality of God and Other Essays, 1992.
[159] John Boswell Cobb Jr., David Ray Griffin: Process Theology. An Introductory Exposition, 1976; John Boswell Cobb Jr.: Process Theology as Political Theology, 1982.
[160] Bradley Shavit Artson: God of Becoming and Relationship. The Dynamic Nature of Process Theology, 2013; Bradley Shavit Artson: Renewing the Process of Creation. A Jewish Integration of Science and Spirit, 2015.
[161] Sallie McFague: Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language,1982; Sallie McFague: Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age, 1987; Sallie McFague: The Body of God. An Ecological Theology, 1993.

Catherine Keller verbindet eine konstruktive Prozesstheologie mit feministischen und ökologischen Interessen. Sie betrachtet sowohl das Konzept des Göttlichen als auch unsere Welt als prozesshaft und relational. Sie lehnt die Vorstellung von einem jenseitigen und körperlosen Gott sowie die Vorstellung einer Schöpfung der Welt *ex nihilo* ab. Stattdessen betrachtet sie Gott in seiner Verstrickung mit der Welt, mit Körpern und mit Materie. Diese Verstrickung zeige sich in der Schöpfung der Welt aus der Tiefe (*ex profundis*) und in diversen In(ter)karnationen.[162] Bei beiden Theologinnen wird ein Verständnis von Religion als diesseitigem, verkörpertem und engagiertem Handeln in Beziehungen erkennbar.

Ludwig Wittgenstein hat sich selbst nur selten explizit zum Thema Religion geäußert, seine sporadisch geäußerten Gedanken über Religion sind aber im religionsphilosophischen Denken der letzten Jahrzehnte äußerst einflussreich gewesen. In seinem ersten Hauptwerk, dem Tractatus Logico-Philosophicus bestimmt Wittgenstein Sprache als ein Mittel, um Gedanken auszudrücken. Gedanken aber seien logisch strukturierte Abbilder der Welt, die aus Fakten über die Beziehungen zwischen realen Dingen bestehe. Ein solches logisches Abbild von Fakten könne sich auf einen wirklichen oder nicht-wirklichen Zustand der Welt beziehen, durch den Vergleich mit der empirisch wahrnehmbaren Realität könne über die Wahrheit oder Falschheit solcher Behauptungen über die Wirklichkeit entschieden werden. Nur Sätze, die sich in dieser Weise auf die Realität bezögen und durch Vergleich mit ihr überprüfbar seien, würden einen angemessenen Gebrauch der Sprache darstellen. Alle anderen Sätze seien weder wahr noch falsch, sondern unsinnig. Wittgenstein behauptet: „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“ (Tractatus, Vorwort). Nach dieser Bestimmung seien alle religiösen und theologischen Sätze, aber auch überhaupt alle Sätze über Werte bedeutungslos und unsinnig, da sie sich nicht auf die empirische Realität bezögen. „Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt“ (Tractatus 6.432). Er spricht an einigen Stellen zwar selbst von Gott, dem Höheren oder dem Mystischen, doch seien dies keine Objekte in der Welt, daher seien alle Sätze darüber unsinnig. In seiner Vorlesung über Ethik von 1929/30 sagt er, dass religiöse Sätze häufig wie Vergleiche erschienen, doch da das, was mit diesen Vergleichen beschrieben werden solle, kein empirisch wahrnehmbares Objekt in der Welt sei, seien es eigentlich keine Vergleiche, sondern sinnlose Sätze. Religion und Ethik seien keine Wissenschaft, sie würden vielmehr einen menschlichen Wunsch ausdrücken, etwas über eine letzte Bedeutung des Lebens und über Werte auszusagen. Auch in seinen Bemerkungen über J.G. Frazers Werk *The Golden Bough* betont er, dass Religion keine Wissenschaft sei, da religiöse Sätze und Symbole keine Meinungen über die Realität enthielten. Daher seien sie aber auch nicht falsch, sie seien unsinnig und könnten daher weder wahr noch falsch sein. Die Unsinnigkeit sei gerade das Wesen der Religion. Religiöse Sätze seien vielmehr ein Teil der religiösen Praxis und somit ein Ausdruck menschlichen Lebens. In seinen späteren Werken überwindet Wittgenstein seine frühere These des Tractatus, dass Sprache ausschließlich ein Mittel sei, um Gedanken über Fakten in der empirisch überprüfbaren Wirklichkeit auszudrücken. In seinen Vorlesungen über den religiösen Glauben von 1938 betont er, dass Religion und Glaube andere Kriterien für Sinn und Bedeutung haben. Religiöser Glaube spreche nicht von Hypothesen über die Wirklichkeit, über Wahrscheinlichkeiten oder über Wissen, seine Bedeutung liege vielmehr darin, dass er das Leben einer Person lenke und

[162] Catherine Keller: Face of the Deep. A Theology of Becoming, 2003; Catherine Keller: On the Mystery. Discerning God in Process, 2008; Catherine Keller: Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement, 2015; Catherine Keller: Intercarnations. Exercises in Theological Possibility, 2017.

reguliere. Der glaubende Mensch sei bereit, für seinen Glauben vieles aufzugeben, unter Umständen sogar sein Leben, daher sei der Glaube für ihn bedeutsam. Die Vorstellung oder das Bild von Gott bezöge sich aber auf nichts in der empirisch wahrnehmbaren Welt, mit dem es vergleichbar sei, daher könne es für religiösen Glauben prinzipiell keine Evidenz geben. An Gott zu glauben, heiße vielmehr, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstanden zu haben, erkannt zu haben, dass die Tatsachen der empirisch wahrnehmbaren Welt nicht alles seien und dass das Leben einen Sinn habe. In den Philosophischen Untersuchungen, dem späteren zweiten Hauptwerk Wittgensteins, bestimmt er die Bedeutung der Sprache durch ihren Gebrauch in der Praxis. In verschiedenen Verwendungen der Sprache, die er als Sprachspiele bezeichnet, kann die Sprache sehr unterschiedliche Bedeutungen haben. Auch die religiöse Sprache sei ein solches Sprachspiel, ein Teil der Religion als einer bestimmten Lebensform. Die religiöse Sprache entspringe bestimmten Wünschen oder Bedürfnissen der Menschen, ihr Sinn bestehe darin, welchen Unterschied sie in der Lebensführung machten. Die Praxis gebe den Worten ihre Bedeutung. An allen Stellen, die sich auf Religion beziehen, vertritt Wittgenstein die Position, dass Religion unwissenschaftlich sei, dass religiöse Sprache sich nicht auf Fakten oder Objekte der empirischen Wirklichkeit beziehe und dass Gott sich nicht in der Welt zeige. Während er in seinem Frühwerk religiöse Sätze daher als bedeutungslos und unsinnig ansieht, sagt er in seinem Spätwerk, dass religiöse Sätze in ihrem Sprachspiel durchaus bedeutungsvoll sein können, wenn sie Einfluss auf die Lebensform der religiösen Menschen haben und somit durch die Praxis einen Sinn erhalten.[163]

Dewi Zephaniah Phillips entwickelt seine Religionsphilosophie auf der Grundlage von Ludwig Wittgensteins Konzept der Sprachspiele. Die religiösen Sprachspiele sind demnach in der religiösen Praxis beheimatet und müssten daher mit Rücksicht auf ihren Gebrauch in diesem Kontext interpretiert werden. Religiöse Sprachspiele würden sich grundsätzlich von anderen Sprachspielen unterscheiden, insbesondere seien sie keine kognitiven Sprachspiele, die sich auf Hypothesen über Fakten bezögen. Das Reden von Gott oder einem Leben nach dem Tod habe nur innerhalb dieser religiösen Sprachspiele seinen Sinn. Dieser Sinn werde missverstanden, wenn sie als kognitive Hypothesen darüber, ob es außerhalb dieses Sprachspiels einen Gott und ein Leben nach dem Tod gebe, aufgefasst würden. Die Religionsphilosophie von Phillips bezieht sich somit nicht auf eine metaphysische Realität oder Irrealität der religiösen Gegenstände, sondern nur auf ihre Bedeutung innerhalb der religiösen Sprachspiele.[164]

In Anlehnung an den Ausspruch Nietzsches vom Tod Gottes, aber auch beeinflusst von Gedanken Bonhoeffers über ein religionsloses Christentum oder seine Aussage, dass es einen Gott, den es gebe, nicht gebe, sowie von den Erfahrungen des Holocaust und von der Auseinandersetzung mit der säkularisierten Moderne entstand in den 1960er Jahren in den Vereinigten Staaten die Bewegung der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie (Death of God

[163] Ludwig Wittgenstein: Logisch-Philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus), 1921; Ludwig Wittgenstein: A Lecture on Ethics, 1929; Ludwig Wittgenstein: Remarks on Frazer's Golden Bough, 1967; Ludwig Wittgenstein: Lectures on Religious Belief, 1967; Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, 1953; Ludwig Wittgenstein: Bemerkungen über Farben, 1977; Genia Schönbaumsfeld: Wittgenstein: Lectures on Religious Belief, 2023.

[164] D.Z. Phillips: Faith after Foundationalism, 1988; D.Z. Phillips: Religion and the Hermeneutics of Contemplation, 2001; D.Z. Phillips: The Problem of Evil and the Problem of God, 2005; D.Z. Phillips: Faith and Philosophical Inquiry, 2013.

Theology). Gemeinsam ist den Vertretern dieser Bewegung die Ablehnung eines traditionellen theistischen Gottesglaubens an einen absoluten, unabhängig von der Welt existierenden Gott.

Gabriel Vahanian kam angesichts der Beobachtung, dass in der säkularisierten Welt der Sinn für das Heilige, die Bedeutung der Rituale und überhaupt jeder transzendente Sinn verloren sei, zu dem Schluss, dass Gott für den modernen Menschen tot sei.[165] Thomas J.J. Altizer lehnte den Glauben an einen transzendenten Gott ab. Gott sei in Jesus Fleisch geworden und bei seiner Kreuzigung gestorben. Er sei nur noch in Glaubensgemeinschaften immanent anwesend. Theologie könne dies in poetischer Form ausdrücken.[166] Richard Lowell Rubenstein vertrat die Auffassung, Gott sei in gewisser Hinsicht schon bei der Erschaffung der Welt gestorben, für das Judentum sei sein Tod mit dem Holocaust endgültig eingetreten.[167] Auch John Arthur Thomas Robinson war von der Gott-ist-tot-Theologie beeinflusst. Robinson verband diese Ablehnung des traditionellen Bildes eines jenseitig agierenden Gottes mit den Vorstellungen Bonhoeffers von einem religionslosen Christentum, Bultmanns Programm der Entmythologisierung biblischer Texte und den theologischen Gedanken Tillichs zu der Lehre, Gott sei in der Tiefe der Existenz als Grund des Seins anwesend und erfahrbar.[168]

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle verstand ihre „Theologie nach dem Tode Gottes" als kritisches Denken in dem Bewusstsein, nach Ausschwitz zu leben. Sie lehnte die Vorstellung eines jenseitigen Gottes, der für uns und an unserer Stelle handele, ab. In einem Sammelband nennt sie dies „Atheistisch an Gott glauben", um deutlich zu machen, dass sie zwar von einem religiösen Glauben an Gott spricht, jedoch nicht von einem theistischen Glauben an einen allmächtigen und jenseitigen Gott, der alles für uns richte. Ihre Theologie ist radikal diesseitig und politisch, sie geht davon aus, dass Gott nur durch die Hände der Menschen wirksam sein könne. Sölle bestimmt Religion als den Wunsch, ganz zu sein, als das Bedürfnis, ein „unzerstücktes" Leben zu führen. Dieses Ganz-Sein, Unzerstückt-Sein, Nicht-kaputt-Sein sei die eigentliche Bedeutung des religiösen Heilsbegriffes. Wenn dies gelinge, erwecke diese Erfahrung des Ganz-Seins ein intensives Glücksgefühl. Das Ziel der Religion sei ein Leben ohne Angst und ohne Berechnung, in dem nichts in der Welt als fremd, menschenfeindlich, schicksalhaft oder sinnlos angenommen werde, sondern alles verwandelt und in die eigene menschliche Welt einbezogen werde. Dies beinhalte eine grundsätzliche Bejahung des Lebens, auch wenn es gegenwärtig sinnlos und kaputt erscheine. Das religiöse Bedürfnis bestehe darin, Sinn zu erfahren und Sinn zu stiften.[169]

Hartmut von Sass setzt sich mit den religionsphilosophischen Gedanken von Wittgenstein und Phillips auseinander und grenzt sich mit dem Konzept der „Sprachspiele des Glaubens" sowohl von einem real-ontologischen Verständnis der Rede von Gott als auch von einer Reduktion des Glaubens auf eine Einstellung, ein Bewusstsein oder ein Gefühl ab. Er entwirft in Anlehnung an einen Buchtitel Sölles das Konzept eines atheistischen Glaubens. Wie Sölle lehnt er den Glauben an Gott als einen übermächtigen Handlungsträger ab. Er geht davon aus, dass ein solcher Glaube an ein supranaturalistisches Wesen, der im Widerspruch zum

[165] Gabriel Vahanian: The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era, 1961.
[166] Thomas J.J. Altizer, William Hamilton: Radical Theology and the Death of God, 1966.
[167] Richard Lowell Rubenstein: God After the Death of God, in: After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism, 2. Aufl. 1992.
[168] John Arthur Thomas Robinson: Honest to God, 1963.
[169] Dorothee Sölle: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes', 1965; Dorothee Sölle: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, 1968; Dorothee Sölle: Der Wunsch, ganz zu sein, in: Die Hinreise, 1975, 167-185.

wissenschaftlichen Weltbild stünde, für moderne Menschen nicht mehr vertretbar sei. In diesem Sinne leben wir in einer post-theistischen Zeit. Allerdings sei damit der religiöse Glaube keinesfalls grundsätzlich erledigt. Religion und Glaube würden eine neue Perspektive auf die Wirklichkeit bieten, sie seien eine bestimmte Form, das Leben zu verstehen und zu führen. Die religiöse Lebensweise müsse daher ohne Bezug auf ein solches persönliches, übernatürliches und autarkes Wesen entworfen werden, als atheistischer Glaube. Dieser Glaube beziehe sich nicht auf einen besonderen Bereich des Lebens oder der Welt oder auf etwas, das jenseits der Welt existierte, sondern betrifft existential das Ganze des Lebens. Von Sass richtet sich gegen eine Reduzierung der Religion auf den Bereich des rechten Handelns, der Spiritualität oder der psychischen Erlebnisse, also gegen eine Ethisierung, Spiritualisierung oder Psychologisierung des Glaubens. Der religiöse Glaube bestehe vielmehr in einer anderen Betrachtung des ganzen Lebens, in einer anderen Weise zu leben. Er nennt sein Verständnis des Glaubens modal, es gehe darum glaubend etwas zu tun. Dieses modale Glaubensverständnis grenzt er vom faktualen Glauben an die Wahrheit bestimmter propositionaler Aussagen (glauben, dass), vom fiduzialen Glauben (jemandem glauben) und vom personalen Glauben (glauben an etwas oder jemanden) ab. Im modalen Glaubensverständnis werde der Glaube nicht als Nomen oder als Verb, sondern als Adverb aufgefasst. Glaube beziehe sich nicht auf eine andere Wirklichkeit, sondern sei eine andere Art und Weise, in dieser Wirklichkeit zu leben. Gott sei kein an und für sich existierendes Ding oder Wesen in oder außerhalb dieser Welt. Gott sei nicht ohne sein Handeln, ohne seine Liebe wirklich. Seine Wirklichkeit oder Existenz bestehe nur in seinem liebenden Handeln. Gott sei nicht als ein Subjekt da, das auch existiere, wenn es nicht handele. Glaube sei eine Art und Weise, das Leben zu führen, in der Gott wirklich wird. Religiöse Themen wie Schöpfung, Erlösung, Hoffnung seien Begriffe für eine besondere Sichtweise auf das Geschehen, in dem sich dieser Glaube realisiert.[170]

Ahmad Milad Karimi ist ein islamischer Theologe, der sich mit der Kritik am theistischen Gottesglauben auseinandersetzt. Ähnlich wie Sölle und von Sass nimmt er diese Kritik positiv auf. Die Vorstellung von Gott als einem höchsten Wesen mache diesen in der Tat zu einer Art Supergötzen. Daher widerspreche dieser Glaube an einen solchen Gott, den es gebe und der auf konkrete Glaubenssätze festgelegt und fixiert werden könne, dem echten religiösen Glauben an den wahrhaft seienden Gott. Karimi deutet den ersten Teil des islamischen Glaubenszeugnisses „es gibt keinen Gott“ als atheistische Kritik an dem theistischen Glauben an einen solchen Supergötzen. Dieser Satz beinhalte nicht nur einen methodischen Atheismus, sondern eine grundsätzliche Kritik am Theismus. Diese Kritik sei ein wesentlicher Bestandteil des islamischen Glaubenszeugnisses und nur nach diesem atheistischen Widerspruch gegen ein theistisches Gottesbild, könne der Gläubige mit den Worten „außer Gott“ bezeugen, dass Gott wahrhaft sei. Der Islam sei eine Religion der Liebenden. Ein solcher liebender Glaube sei wild und nicht kontrollierbar. Er sei keine abstrakte theoretische Lehre, sondern existenzielle Hingabe und lebendige Erfahrung. Karimi zitiert die Aussagen al-Ġazālīs, dass es im Islam um den „Geschmack“ (*ḏauq*) gehe, und Schleiermachers, dass Religion „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ sei. Eine solche Religion sei ein Weg, in dem anscheinend Sinnlosen einen Sinn

[170] Hartmut von Sass: Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein, 2010; Hartmut von Sass: Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, 2022.

zu erkennen und die Existenz zu bewältigen. Sie sei nicht der Versuch, Gott zu besitzen, sondern Demut und Hingabe an Gott.[171]

An der Universität von Kyōto wirkten im 20. Jahrhundert einige Philosophen, die unter der Bezeichnung „Kyōto-Schule“ zusammengefasst werden. Sie waren einerseits von westlichen Philosophen wie Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger, andererseits vom Zenbuddhismus und der buddhistischen Lehre von der Leerheit (Sanskrit: *śūnyatā*, japanisch: *kū*) aller Dinge beeinflusst. Ihr Denken stellt einen Versuch dar, Religion und Philosophie zusammen zu denken und zu einer Synthese zu führen. Das aus der Lehre von der Leerheit entwickelte Konzept eines absoluten Nichts (*zettai mu*) soll dabei sowohl die traditionelle westliche Ontologie als auch den westlichen Nihilismus überwinden. Die Lehren der Vertreter der Kyōto-Schule können in gewisser Weise als japanische Parallele zur Gott-ist-tot-Theologie betrachtet werden, da das Transzendente auch hier in nicht-theistischer Weise durch die Überwindung sowohl von traditionell theistischen als auch von atheistisch-nihilistischen Positionen gedacht wird. Religion wird hier als Bezug zu einer Wirklichkeit, die jenseits der Unterscheidungen von Subjekt und Objekt sowie von Sein und Nichtsein ist, verstanden.[172]

Der Begründer der Kyōto-Schule Kitarō Nishida geht davon aus, dass es vor der Unterscheidung von Subjekt und Objekt eine reine Erfahrung (*junsui keiken*) gebe, in der diese noch nicht getrennt seien. Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt stelle demgegenüber eine sekundäre Abstraktion und Verarmung dar. Eine Rückkehr zur ursprünglichen Einheit sei im Willen (*ishi*) oder durch intellektuelle Anschauung möglich. Diese nicht-dualistische Anschauung erreiche das Bewusstsein durch eine religiös-mystische Erfahrung der Selbstverneinung im absoluten Nichts (*ettai mu*). Dieses Nichts sei nicht nur die bloße Verneinung einer objektiven Welt, sondern es ermögliche zugleich alles, was existiere. Es wird als eine Form der Transzendenz oder Gottes konzipiert, die weder theistisch als außerhalb der Welt seiend gedacht wird noch pantheistisch mit der Welt identifiziert wird.[173]

Hajime Tanabe führt die Gedanken seines Lehrers Nishida fort. Tanabe ist aber stärker von Gedanken der europäischen Existenzphilosophen, insbesondere von Heidegger, sowie von christlichen und marxistischen Lehren geprägt. Er kritisiert, dass das Nichts bei Nishida zu intuitiv und zeitlos gedacht sei, und betont dagegen die historische Verortung, die existenzielle Bedeutung und die ethischen Konsequenzen der Lehre vom absoluten Nichts als Grundlage des menschlichen Daseins und Handelns. Er unterscheidet dabei zwischen der Religion als einer überlieferten, kulturellen Größe und ihrer existenziellen Bedeutung im Leben der Menschen. Das absolute Nichts oder der nicht-theistisch gedachte Gott manifestiere sich im Handeln individueller Menschen. Jesus als historischer Mensch habe dies in beispielhafter Weise verwirklicht, da er durch Tod und Auferstehung in der Erkenntnis des absoluten Nichts göttliches Mitgefühl gezeigt habe.[174]

Keiji Nishitani betont, dass es aus der religiösen Perspektive grundsätzlich unangemessen sei, nach der Bedeutung oder Funktion der Religion für den Menschen zu fragen, da es der Religion nicht um ihre Bedeutung für den Menschen, sondern um den Sinn und die Bedeutung des

[171] Ahmad Milad Karimi: Warum es Gott nicht gibt und er doch ist, 2018.
[172] James Heisig: Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School, 2001.
[173] Kitaro Nishida: An Inquiry into the Good, 1990; Kitaro Nishida: Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview, 1993.
[174] Hajime Tanabe: Philosophy as Metanoetics, 1987; Taitetsu Unno, James W. Heisig (Hgg.): The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic Imperative, 1990.

Menschen gehe. Gerade deswegen sei Religion aber für alle Menschen von zentraler Bedeutung, auch wenn die Menschen sich dessen nicht immer bewusst seien. Die Religion ermögliche es, das absolute Nichts oder die Leerheit der Dinge als letzte, nicht-duale Wirklichkeit und Quelle aller menschlichen Existenz zu erfahren. Die Lehre vom absoluten Nichts sei nicht nur die Negation des Seins, sondern der nicht-substanzielle (leere) Grund allen Seins und somit die Überwindung des rein negativen Nihilismus. Nach Nishitani ist der westliche Nihilismus eine Folge des wissenschaftlichen Rationalismus der Aufklärung, der die substanziell gedachte Gottesvorstellung überwunden und damit den menschlichen Fortschritt an die Stelle des göttlichen Zwecks gesetzt habe. Dies habe die menschliche Autonomie und die Freiheit zu handeln vergrößert. Zugleich sei aber die Natur nicht mehr als eine von Gott geschaffene Welt, sondern als ein wertfreier Mechanismus betrachtet worden. Dies habe letztlich zum Nihilismus und zur Entmenschlichung geführt. Zur Erklärung des Nihilismus und seiner Überwindung unterscheidet Nishitani drei Felder (*ba*) der Erfahrung, die jeweils durch einen bestimmten Standpunkt gekennzeichnet seien. Im Feld von Bewusstsein und Sein stehen sich Subjekt und Objekte dualistisch gegenüber, die Objekte werden als Dinge im Bewusstsein repräsentiert. Im zweiten Feld des relativen Nichts, das in einer bloßen Verneinung des Seins bestehe, werden die Dinge und Repräsentationen als Illusionen durchschaut. Es stelle somit eine Befreiung von der illusionären Realität der Dinge dar, sei aber mit einem Sinnverlust verbunden, der zum Nihilismus führe. Zugleich ermögliche dieses relative Nichts aber auch die Erfahrung des absoluten Nichts oder der Leerheit. Diese Leerheit sei nicht bloß die Negierung des Seins, sondern die grundlegende Natur der Wirklichkeit, in der sowohl Sein als auch Nichts begründet seien.[175]

In Auseinandersetzung mit Jacques Lacans Begriff des „Dings“ für das, was sich unserer Kenntnis entzieht, für das grundsätzlich Unbekannte, für das vollkommen Andere, das zugleich Objekt unseres Begehrens ist, entwickelt der psychoanalytisch geprägte Philosoph Richard Boothby seine Theorie über Religion. Nach Boothby hat das Heilige seinen Ursprung in der Begegnung des Menschen mit diesem Unbekannten, dem Nichts oder der Leere. In dieser Begegnung könne das menschliche Begehren zwar nicht erfüllt werden. Das „Ding“ sei aber nicht einfach nur nichts. Das „Ding“, das Nichts oder die Leere als unbekannter und unbegreifbarer Gegenstand werde in der Religion vielmehr zu dem Heiligen. Boothby untersucht Begegnung des Menschen mit diesem Unbekannten in der griechischen Religion, in Judentum, Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam sowie in der kapitalistischen Religion des freien Marktes. In all diesen verschiedenen Formen von Religion entdeckt er unterschiedliche Weisen, die Beziehung zu diesem Unbekannten auszudrücken. Religion bestehe geradezu in dem menschlichen Bedürfnis, eine Beziehung zu diesem Unbekannten aufzunehmen, dem Nichts zu begegnen, „die Leere zu umarmen“.[176] Trotz ihres Ursprungs im psychoanalytischen Denken Lacans weist Boothbys philosophische Religionstheorie auch eine große Nähe zu den Ansätzen der Kyōto-Schule und insbesondere zu den Gedanken Nishitanis über Nichts und Leerheit auf.

Der Philosoph Richard Rorty lehnt jedes religiös begründete metaphysische Denken ab und betrachtet religiöse Überzeugungen als grundsätzlich irrational. Religiöser Glaube (*faith*) sei überhaupt keine intellektuelle Überzeugung (*belief*), sondern eine emotionale Haltung, die eher mit dem Gefühl der Liebe zu vergleichen sei. Religiöser Glaube bedürfe daher keinerlei

[175] Nishitani Keiji: Religion and Nothingness, 1982; Nishitani Keiji: The Self-Overcoming of Nihilism, 1990.
[176] Richard Boothby: Embracing the Void. Rethinking the Origin of the Sacred, 2023.

Rechtfertigung durch intellektuell überzeugende Gründe, er könne daher aber auch keine universale Geltung beanspruchen. Rorty lehnt daher jede religiös begründete Metaphysik ab. Die religiöse Haltung sei eine psychische Realität wie andere Gefühle. Jeder Mensch habe genauso ein Recht auf seinen Glauben wie darauf, Liebe zu empfinden. Wie andere Gefühle sei auch der Glaube unerklärbar, nicht rational zu rechtfertigen und bedürfe auch gar keiner rationalen Rechtfertigung. Er sei eine reine Privatangelegenheit ohne kognitive Ansprüche und solle daher auch im öffentlichen Diskurs keine Rolle spielen.[177]

Gianni Vattimo lehnt ebenso wie Rorty metaphysische Lehren, die den Anspruch auf Absolutheit und Wahrheit erheben, grundsätzlich ab. Er setzt einem solchen „starken" Denken ein „schwaches" Denken entgegen, das auf alle Letztbegründungen und Wahrheitsansprüche verzichtet. Dementsprechend könne auch Gott kein absolutes Sein im Sinne einer objektiven Wahrheit zugesprochen werden. Allerdings sei Gott, auch wenn er nicht absolut und objektiv existiere, doch für religiöse Menschen in ihrem Leben erfahrbar. Er offenbare sich beispielsweise als Ursprung der Freiheit oder in der Liebe. Dies werde von religiösen Menschen in ihrem Leben als sinnstiftend erfahren.[178]

Der Philosoph Charles Margrave Taylor betrachtet Religion als eine Haltung oder Einstellung der Person zur Wirklichkeit, die auf einem besonderen religiösen Gefühl oder einer religiösen Erfahrung basiere. Er lehnt sich dabei einerseits an die religionspsychologische Bestimmung der religiösen Erfahrung von William James und andererseits an die Gedanken Friedrich Schleiermachers zur Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit an. Allerdings betont er gegen die sehr individualistische Betrachtung des religiösen Gefühls bei James, dass das religiöse Leben sich in Rahmen einer Gemeinschaft vollziehe und durchaus auch an Institutionen gebunden sei. Außerdem sei auch die religiöse Erfahrung des Einzelnen nicht vollkommen unmittelbar, sondern immer schon durch religiöse Traditionen und ihre Sprache vermittelt. Insgesamt ist Taylors Religionstheorie eng mit seiner Kritik an Naturalismus, Individualismus und Liberalismus verbunden. In der Moderne sei die Religion allerdings zum Gegenstand einer Wahl, zu einer Option neben der säkularen Option geworden. Taylor bezweifelt die Säkularisierungsthese, dass Religion in der Moderne verschwinde. Religion verliere in der Moderne zwar in einigen Bereichen an Bedeutung, in anderen nehme ihre Bedeutung aber zu. Insgesamt sei die Entwicklung der Religion in der Moderne vielmehr durch eine Diversifikation und Pluralisierung gekennzeichnet.[179]

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

[177] Richard Rorty: Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance, in: Ruth Anna Putnam (Hg.): The Cambridge Companion to William James, 1997; Richard Rorty, Gianni Vattimo: The Future of Religion, 2005.
[178] Gianni Vattimo: Credere di credere, 1996; Gianni Vattimo: Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso, 2002; Richard Rorty, Gianni Vattimo: The Future of Religion, 2005; John D. Caputo, Gianni Vattimo: After the Death of God, 2007; Gianni Vattimo: Addio alla Verità, 2009.
[179] Charles Taylor: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, 1989; Charles Taylor: The Varieties of Religion Today, 2002; Charles Taylor: A Secular Age, 2007.

ihrer Argumentation wird Religion vor allem als kosmologische Theorie und als Moral gedeutet. Die von ihnen vorgebrachten Argumente sind insgesamt nicht neu, das Auftreten des Neuen Atheismus kann als Reaktion auf religiösen Fundamentalismus und religiös begründeten Terrorismus, insbesondere seit den Anschlägen vom 11. September 2001, sowie auf die vermeintliche Widerlegung der Säkularisierungsthese durch eine Wiederbelebung religiöser Traditionen verstanden werden.[180] Dennoch bewertet Sam Harris spirituelle Erfahrungen und Praktiken durchaus positiv. Er trennt sie allerdings deutlich von religiösen Glaubenssätzen und von Religionsgemeinschaften als sozialen Institutionen. Dementsprechend hat er einen Leitfaden zum Erwachen durch eine Spiritualität ohne Religion geschrieben.[181]

Der Philosoph Alvin Carl Plantinga betrachtet den religiösen Glauben an Gott als eine epistemologisch verlässliche, eigene Grundüberzeugung (*proper basic belief*), die rational sein könne, auch wenn sie nicht durch Argumente oder Beweise für die Existenz Gottes gestützt werde. In dieser Hinsicht ähnele sie anderen unbeweisbaren Grundüberzeugungen wie der, dass zwei mal zwei vier sei. Als solche Grundüberzeugung könne der religiöse Glaube als durch eine Garantie (*warrant*), die er als Eigenschaft dieses Glaubens bezeichnet, gestützt gelten. Plantinga hat sich auch mit den naturalistischen Positionen der Neuen Atheisten auseinandergesetzt. Er hält den religiösen Glauben für argumentativ besser gestützt als den Naturalismus. Er führt dafür eine modallogische Variante des ontologischen Gottesbeweises sowie evolutionäre Argumente gegen den Naturalismus an.[182]

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

[180] Sam Harris: The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason, 2004; Richard Dawkins: The God Delusion, 2006; Daniel Clement Dennett: Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon, 2006; Christopher Hitchens: God is not Great. How Religion Poisons Everything, 2007.
[181] Sam Harris: Waking Up. A Guide to Spirituality without Religion, 2015.
[182] Alvin Carl Plantinga: Warrant. The Current Debate, 1993; Alvin Carl Plantinga: Warrant and Proper Function, 1993; Alvin Carl Plantinga: Warranted Christian Belief, 2000; Daniel Clement Dennett, Alvin Carl Plantinga: Science and Religion. Are They Compatible? 2011; Alvin Carl Plantinga: Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism, 2011; Alvin Carl Plantinga: Knowledge and Christian Belief, 2015.

kosmologische Fakten sei, sondern eine praktische Suche nach einem Sinn im Leben, würden die Argumente der Neuen Atheisten am wirklichen Glauben religiöser Menschen vorbei argumentieren.[183]

Stuart Alan Kauffman vertritt in seinem Buch „Reinventing the Sacred" das Konzept eines vollkommen natürlichen Gottes und des Heiligen, das auf einem neuen wissenschaftlichen Weltbild beruhe. Er wendet sich gegen eine reduktionistische Wissenschaft, die Werte und Ziele von vorneherein ausschließe und daher das zielgerichtete Handeln bewusster Lebewesen nicht hinreichend erklären könne. Er richtet sich aber auch gegen die Vorstellung von einem übernatürlichen Schöpfergott zur Erklärung dieser Phänomene. Sie ließen sich von einer nicht-reduktionistischen Wissenschaft komplexer Systeme durchaus natürlich als Wirkung einer emergenten Kreativität im Universum erklären. Das Heilige könne als ein solcher Gott, der die natürliche Kreativität im Universum darstelle, neu erfunden werden. Eine neue Spiritualität oder Religion könne auf dem Glauben an eine solche Kreativität beruhen. Kauffman hält es für angemessen, für diese Kreativität das Wort „Gott" zu gebrauchen, da es das mächtigste Symbol unserer Kultur sei. Die Religion oder Spiritualität, die Kauffman neu erfinden möchte, bestehe darin, die natürliche Kreativität im Universum als das Heilige, als Gott zu betrachten.[184]

Der Philosoph und Theologe Robert Cummings Neville verbindet philosophische Überlegungen über das Sein und letztgültige Wesenheiten (*ultimates*) mit einem spezifischen Ansatz komparativer Theologie in einem globalen Kontext. Er entwickelt auf dieser Grundlage eine systematische Theologie in drei Bänden, die den Titel *Philosophical Theology* trägt. Neville versteht darin Religion als die menschliche Auseinandersetzung mit der Letztgültigkeit (*ultimacy*). Diese Auseinandersetzung mit der Letztgültigkeit könne sich in kognitiven Formulierungen wie Lehren und Dogmen, in existentiellen Antworten der Menschen, die dem Individuum eine unbedingte Bestimmung geben, und in Lebensmustern und Ritualen im Angesicht dieses Letztgültigen äußern. Das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung der Religion von anderen Bereichen menschlicher Aktivität sei also der Bezug zu einem Letztgültigen, unabhängig davon, was für die einzelnen Menschen jeweils letztgültig sei.[185]

Ursula Goodenough entwirft das Konzept einer naturalistischen Religion, das auf Prinzipien der Letztgültigkeit (*ultimacy*) angesichts von letzten Fragen wie, warum es etwas gebe und nicht nichts oder woher die Naturgesetze stammten, basiere. Sie bezeichnet diese Religion als einen Bund mit dem Mysterium (*Covenant with Mystery*), der aber keinen Glauben an einen Gott oder übernatürliche Wesenheiten beinhalten müsse. Als Kennzeichen dieses Bundes nennt sie Dankbarkeit, Ehrfurcht und Demut, Pflege und Mitleid sowie das Glaubensbekenntnis zum Fortbestehen der natürlichen Welt. Dieser Bund soll ein naturalistisches Weltverständnis mit einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit verbinden.[186]

Der atheistische Theologe und Religionswissenschaftler Anthony B. Pinn bestimmt Religion als etwas, das Menschen Orientierung und Motivation für ihr Leben und Handeln in der Welt

[183] Tim Crane: The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View, 2017.
[184] Stuart Alan Kauffman: Reinventing the Sacred. The Science of Complexity and the Emergence of a Natural Divinity, 2008.
[185] Robert Cummings Neville: Ultimates. Philosophical Theology Volume One, 2013; Robert Cummings Neville: Existence. Philosophical Theology Volume Two, 2014; Robert Cummings Neville: Religion. Philosophical Theology Volume Three, 2015; Robert Cummings Neville: Defining Religion. Essays in Philosophy of Religion, 2018.
[186] Ursula Goodenough: The Sacred Depths of Nature. How Life Emerged and Evolved, 2. Aufl. 2023.

gebe. In diesem Sinne müsse Religion keineswegs den Glauben an einen Gott oder eine übernatürliche Wirklichkeit beinhalten. Zunächst definierte er Religion dabei als ein Streben nach einer komplexen Subjektivität und einer größeren Bedeutung im Leben. Dieses Ziel könne durch die religiöse Gemeinschaft, durch ethisches Handeln und durch die Ritualisierung des Lebens erreicht werden. Später revidierte er diese Definition und bezeichnete das Streben nach einer komplexen Subjektivität als ein Phänomen zweiter Ordnung, als ein Muster des Denkens und Handelns, hinter dem sich die eigentliche Religion zeige. Diese Religion als Phänomen erster Ordnung sei als eine Technik zu bestimmen, als eine Form des Fragens, Erforschens, Darstellens und Handelns. Religion decke als eine solche Technik die Offenheit der Dinge, zu denen Pinn auch Menschen beziehungsweise die menschlichen Körper zählt, in ihrem Zusammenspiel auf. Religion wird nicht durch einen bestimmten Gegenstand, sondern durch einen spezifischen Zugang zur Wirklichkeit definiert. Sie sei eine besondere Methode der Interaktion mit anderen Dingen und der Deutung dieser Dinge, die von ihrem jeweiligen historischen und sozio-kulturellen Kontext abhängig sei. Pinn selbst vertritt einen nicht-theistischen, afroamerikanischen Humanismus, den er als eine Form von Theologie versteht.[187]

Die Religionsphilosophin Carol Wayne White vertritt den Ansatz eines afroamerikanischen religiösen Naturalismus, der Vorstellungen von Ursula Goodenough, Stuart Kauffman und Anthony Pinn aufnimmt. Er basiert auf einem Naturalismus, der evolutionäre, ökologischen und prozessphilosophische Gedanken umfasst. Als religiöser Naturalismus soll er die konkreten Erfahrungen von Afroamerikanern in ihrer relationalen Menschlichkeit mit religiösen Empfindungen wie Ehrfurcht (*awe*) und Staunen (*wonder*) gegenüber der gesamten Natur und der Menschheit verbinden. Dabei soll das Mysterium des Lebens im Vordergrund und im Zentrum stehen. White lehnt in ihrem Konzept von Religion dogmatische Lehren, auf das Jenseits gerichtete Hingabe und das Beharren auf kurzsichtigen moralischen Prinzipien ab. Stattdessen soll der religiöse Naturalismus zu einem transformierenden Erleben der menschlichen Existenz führen. Diese Einstellung beinhalte eine Ehrerbietung und Ehrfurcht vor der Natur und eine Verehrung der heiligen Menschlichkeit. Dieses neue religiöse Ideal solle sich in dem Verständnis für die Homologie aller fühlenden Lebewesen, in einem aktiven Engagement für die Natur und für eine humane Gesellschaft zeigen.[188]

Der Philosoph und Theologe James K.A. Smith geht grundsätzlich davon aus, dass Menschen in erster Linie affektive, begehrende und körperliche Wesen seien und keine intellektuell bestimmten Geistwesen. Menschen seien vor allem dadurch definiert, was sie liebten, was sie begehrten und was sie fühlten, weniger dadurch, was sie dächten oder glaubten. Sie seien keine Behältnisse für Wissen oder Glaubenssätze, sondern dynamische, körperliche Wesen, die von ihren Begierden geleitet würden. Daher seien auch Religionen in erster Linie bestimmte Lebensweisen, die auf diesen Begierden und dem, was die Menschen liebten, beruhten. Religion als Lebensweise beinhalte vor allem Rituale oder Liturgien, die durch ihre verkörperte Praxis eingeübt und somit zur Gewohnheit würden, keine Informationen oder Lehren. Das religiöse Wissen bestünde daher auch vor allem aus unbewusstem prozeduralem Wissen, nicht aus bewusstseinsfähigem deklarativem Wissen. Durch die verkörperte Praxis oder Liturgie würden Menschen ihren spezifischen religiösen Habitus erwerben und ihren Charakter formen.

[187] Anthony B. Pinn: Why Lord? Suffering and Evil in Black Theology, 1995; Anthony B. Pinn: The End of God-Talk. An African American Humanist Theology, 2012; Anthony B. Pinn: Interplay of Things. Religion, Art, and Presence Together, 2021.
[188] Carol Wayne White: Sacred Humanity. Towards an African American Religious Naturalism, 2016.

Als Liturgie bezeichnet Smith dabei solche Rituale, die sich auf das beziehen, was uns unbedingt angeht (*ultimate concern*). Sie drückten aus, was für die Menschen ein gutes Leben ausmacht, was unser Leben als gedeihend (*flourishing*), bedeutungsvoll (*meaningful*) und erfüllt (*full*) erscheinen lässt. Ein solches gutes Leben sei das Ziel (*telos*) der religiösen Praxis, im Christentum symbolisiert durch das Königreich Gottes. Durch die individuelle Praxis religiöser Liturgien komme es zur Habituation des einzelnen Menschen in eine solche affektiv bestimmte und motivierte religiöse Lebenspraxis. Die interaktive Durchführung der Liturgien zusammen mit anderen Menschen führe zur Bildung religiöser Gemeinschaften. Religionen könnten als kulturelle Objektivationen dieser liturgischen Praxis betrachtet werden. Religiöse Liturgien und Vorstellungen vom erfüllten Leben oder vom Königreich Gottes stehen dabei in Konkurrenz zu anderen Visionen wie der des Konsumismus, dessen Tempel die Einkaufszentren seien und dessen Liturgien in dem Konsum von Gütern bestünden. Für Smith entsprechen solche alternativen Modelle vom guten Leben funktional den Religionen und stehen daher in Konkurrenz zu ihnen. In seiner Analyse der religiösen Gegenwartssituation beruft sich Smith auf die Gedanken von Charles Taylor zum säkularen Zeitalter und dem immanenten Rahmen, in dem säkulare Menschen leben. In seiner religiösen Anthropologie stützt er sich dagegen vor allem auf Augustinus. Er will ein Modell religiösen Lebens darstellen, das sowohl die gegenwärtige Situation einer säkularen Lebenswelt als auch den von Affekten und Leidenschaften geprägten Charakter der Menschen ernst nimmt, um eine religiöse Liturgie für das Königreich zu entwickeln, die sich in der Konkurrenz zu den säkularen Liturgien wie dem Konsumismus behaupten kann.[189]

Mary-Jane Rubenstein ist Religionswissenschaftlerin und Religionsphilosophin. Sie untersucht unter anderem, inwiefern sich in gegenwärtigen wissenschaftlichen Programmen, technischen Projekten und philosophischen Lehren das Erbe bestimmter religiöser, mythologischer und theologischer Traditionen des westlichen Christentums fortsetze. Sie vertritt die Auffassung, dass Religion, Wissenschaft, Technik und Wirtschaft sehr eng miteinander verschränkt seien. Dabei kritisiert sie an diesen Traditionen die Materie- und Körperfeindlichkeit, die Trennung des Göttlichen von der weltlich-materiellen Wirklichkeit, das Streben nach einer einheitlichen Orthodoxie und allgemeingültigen Wahrheit sowie die Vorstellung, dass unsere irdische Umwelt und andere Planeten Territorien seien, die wir erobern können und sollen. Obwohl sie die traditionelle westliche Vorstellung von Gott als einem außerweltlichen, immateriellen, leidlosen, allmächtigen, männlichen Wesen ablehnt, will sie trotzdem nicht auf das Wort „Gott“ verzichten. Denn das würde bedeuten, dieses einflussreiche und wirkmächtige Wort, denjenigen zu überlassen, die genau dieses Konzept des Göttlichen vertreten, egal ob sie es als Theisten verteidigen oder als Atheisten angreifen. Sie setzt dagegen das Konzept eines pantheistischen Gottes, der überall in der materiellen Welt verkörpert sei. Ein solcher Pantheismus könne verhindern, die Welt als bloße Ressource und als ein zu eroberndes Territorium zu betrachten. Wenn alles in der Welt als göttlich betrachtet werde, könne dies zu einem respektvolleren Umgang mit Mitmenschen und Umwelt beitragen. Der Pantheismus, der

[189] James K.A. Smith: Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation, Cultural Liturgies 1, 2009; James K.A. Smith: Imagining the Kingdom. How Worship Works, Cultural Liturgies 2, 2013; James K.A. Smith: How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor, 2014; James K.A. Smith: You Are What You Love. The Spiritual Power of Habit, 2016; James K.A. Smith: Awaiting the King. Reforming Public Theology, Cultural Liturgies 3, 2017; James K.A. Smith: On the Road with Saint Augustine. A Real-World Spirituality for Restless Hearts, 2019; James K.A. Smith: How to Inhabit Time. Understanding the Past, Facing the Future, Living Faithfully Now, 2022.

Rubenstein vorschwebt, ist kein Alleinheits-Pantheismus, in dem alle Unterschiede verneint würden, sondern ein pluraler Pantheismus, in dem sich das evolvierende Göttliche in vielfältigen und wandelbaren Formen zeige. Damit befürwortet sie auch ausdrücklich eine Vielfalt der Lehre (*Polydoxie*). Auch wenn Rubenstein keine explizite Religionstheorie formuliert hat, lässt sich in ihren philosophisch-theologischen Gedanken doch ein bestimmtes Konzept von Religion erkennen: Sie betrachtet Religion offensichtlich als eine verkörperte, geographisch und gesellschaftliche verortete, das Verständnis der Menschen von der Welt und ihr Verhalten in der Welt lenkende menschliche Tätigkeit. Sie vertritt dabei nicht exklusiv eine bestimmte religiöse Tradition, sondern entwirft ihre religiösen Ideen und Konzepte von einem konkreten, ökologisch-feministisch-antikolonialen Standpunkt in einer pluralen religiösen Wirklichkeit aus. Das entscheidende Kriterium für die Beurteilung religiöser Lehren und Praktiken seien dabei die Folgen, die sie für Mitmenschen, andere Lebewesen und die gesamte Umwelt haben.[190]

Der Psychiater, Neurowissenschaftler und Philosoph Iain McGilchrist beschäftigt sich im Rahmen seiner philosophischen Überlegungen, die auf der neurobiologisch begründeten Unterscheidung des analytisch-atomistischen Denkens der linken Hemisphäre des Gehirns und des synthetisch-ganzheitlichen Denkens der rechten Hemisphäre basieren, in einem umfangreichen Kapitel seines Buches The Matter With Things mit der Bedeutung der Religion und des Sinns für das Heilige (*sense of the sacred*). Die Religion sei in erster Linie durch Gefühle wie Ehrfurcht (*awe*) und Staunen (*wonder*) gekennzeichnet, die als Sinn für das Heilige vor allem in der rechten Gehirnhälfte anzusiedeln seien. Dagegen sei ihr verbaler, systematisierender Ausdruck in der Theologie ein Produkt der linken Gehirnhälfte, die versuche, religiöse Erfahrungen, Rituale und Mythen zu verstehen und zu erklären. Für die Religion selbst, wie sie durch die rechte Hemisphäre gelebt und erlebt werde, sei die individuelle, verkörperte, verortete und in Beziehungen eingebundene Einzigartigkeit (*uniqueness*) der religiösen Begegnung und des religiösen Erlebnisses entscheidend. Dagegen neige die durch die linke Hemisphäre geprägte Theologie zu Verallgemeinerungen. Die linke Gehirnhälfte tendiere dazu, das Heilige oder das Göttliche als eine bestimmte Wesenheit oder als ein Ding zu begreifen. Tatsächlich gehe es in der Religion aber nicht darum, ein Ding zu erkennen und zu verstehen, sondern um eine für die rechten Gehirnhälfte charakteristische Weise, Begegnungen mit dem Heiligem zu erfahren. Das Heilige oder das Göttliche werde in dieser religiösen Weise des Erlebens durch die Gefühle von Liebe, Ehrfurcht und Erstaunen erfahren. In der religiösen Sprache gehe es nie um explizite, propositionale Aussage über Gott als ein bestimmtes Ding innerhalb oder außerhalb der Welt, sondern um metaphorische Rede mit impliziten, nicht-propositionalen Bedeutungen, die Gott als etwas ausdrücken, das kein Ding (*no thing*) ist, also um seine Nicht-Dinghaftigkeit (*no-thingness*). Gott könne daher eigentlich am ehesten durch ein Verb bezeichnet werden, nicht durch ein Substantiv. Sowohl Theologen, die in theistischer Weise von Gott als einem dinghaften Wesen reden, als auch atheistische Gotteskritiker, die ein solches Wesen ablehnen, würden einem Missverständnis

[190] Mary-Jane Rubenstein: Strange Wonder. The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe, 2008; Mary-Jane Rubenstein: Worlds Without End. The Many Lives of the Multiverse, 2014; Mary-Jane Rubenstein: Introducing Polydoxy. Modern Theology 30:3, 2014; Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein: Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms, 2017; Mary-Jane Rubenstein: Pantheologies. Gods, Worlds, Monsters, 2018; Mary-Jane Rubenstein: Above Us Only Sky, in: Mark C. Taylor, Mary-Jane Rubenstein, and Thomas A. Carlson: Image. Three Inquiries in Technology and Imagination, 2021; Mary-Jane Rubenstein: Astrotopia. The Dangerous Religion of the Corporate Space Race, 2022.

der linken Hemisphäre erliegen, wenn sie religiöse Sätze als propositionale Aussagen über Gott begreifen, als Hypothesen zur Welterklärung, die man rational bejahen oder verneinen könne. Religion sei vielmehr eine Lebensweise im Sinne Wittgensteins, die grundsätzlich nicht im Widerspruch zu wissenschaftlichen Erklärungen stehen könne. Religion bezöge sich nicht wie die Wissenschaften auf bestimmte kognitiv erfassbar Inhalte, sondern betreffe das Ganze des menschlichen Lebens. Wenn versucht werde, diese ganzheitliche Erfahrung des Heiligen oder Göttlichen in propositionale Aussagen und explizite Sprache zu fassen, würde eine gedankliche Repräsentation der Erfahrung in der linken Hemisphäre an die Stelle der lebendigen, in der rechten Hemisphäre präsenten Erfahrung gesetzt. Für McGilchrist sind daher Dichtung, symbolisch-metaphorische und implizite Rede am ehesten geeignet, den Sinn für das Heilige auszudrücken. Er selbst versteht das Heilige als nicht-dinghaften Grund oder Un-Grund allen Seins und hält den Panentheismus, die Lehre, dass Gott zwar in allem sei, aber nicht einfach mit allem Seienden identisch, sowie daoistische und animistische Vorstellungen für die besten theologischen Annäherungen an das, was letztlich unaussprechlich ist.[191]

Die Pastorin und Theologin Thandeka hat eine Theologie der Affekte entwickelt, in der sie Gedanken von Friedrich Schleiermacher mit den Ergebnissen der neueren affektiven Neurowissenschaften von Jaak Panksepp verbindet. Dabei gründet sie ihre Theologie auf menschliche Affekte, da diese die Grundlage für das menschliche Bewusstsein als ein verkörpertes Selbst sowie für religiöse und spirituelle Erfahrungen bilden. Gefühle, Affekte und Emotionen verbinden Körper und Geist. Die Liebe sei die eigentliche affektive Grundlage des Christentums. Sie bilde zusammen mit Ehrfurcht und Staunen auch den Zugang zu einem kosmischen Bewusstsein. Das Christentum beruhe auf den beiden emotionalen Grundlagen des kosmischen Bewusstseins der Liebe und des christlichen Bewusstseins des Glaubens. Bei Paulus sei allerdings das auf Liebe basierende kosmische Bewusstsein durch Vorstellungen über das christliche Bewusstsein verdrängt worden. Diese Vorstellungen über den Glauben hätten somit die affektive Erfahrung der Liebe ersetzt. Das Ziel von Thandeka ist es, die affektive Erfahrung der Liebe jenseits der Vorstellungen des Glaubens wiederzuerwecken. Das affektive Bewusstsein der Liebe solle auf diese Weise auch für spirituelle Menschen außerhalb der christlichen Kirchen und der organisierten Religion (*spiritual but not religious*) erfahrbar sein können.[192]

Helen De Cruz führt Religion wie Thandeka auf bestimmte subjektive Erfahrungen, vor allem Gefühle, zurück. Dabei verbindet sie das Denken des Religionsphilosophen und Theologen Friedrich Schleiermacher und mit den Positionen von Vertretern der neueren Philosophie der Biologie wie Richard Lewontin, Samir Okasha, Peter Godfrey-Smith und Thomas Nagel. De Cruz benennt drei charakteristische Aktivitäten biologischer Organismen. Lebewesen würden erstens als Handlungsträger (*agent*) bestimmte Dinge tun (*do things*). Zweitens würden sie als empfindende Subjekte (*subject*) Dinge fühlen (*feel things*). Dann würden sie als Erkennende oder Wissende (*knower*) Dinge in ihrem Inneren repräsentieren (*represent things*). Zwar wären alle drei charakteristischen Tätigkeiten in der Religion präsent, allerdings hält De Cruz in Anlehnung an Friedrich Schleiermacher das Fühlen für die wichtigste Aktivität im Bereich der Religion, das Handeln und das Erkennen seien dagegen sekundär. Dabei besteht für sie wie für Schleiermacher das Bewusstsein des Menschen von Gott in einem Gefühl schlechthinniger

[191] Iain McGilchrist: The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.
[192] Thandeka: The Embodied Self. Friedrich Schleiermacher's Solution to Kant's Problem of the Empirical Self, 1995; Thanwegs: Love Beyond Belief. Finding the Access Point to Spiritual Awareness, 2018.

Abhängigkeit (*feeling of absolute dependence*). In ihrem alltäglichen Leben könnten Menschen relativ frei handeln, insofern sie nicht zu etwas gezwungen werden, auch wenn sie durch andere Wesen und deren Handeln, durch Dinge in der Welt und Naturgesetze eingeschränkt seien. In der Begegnung mit Gott im Glauben und in der Religion würden sie dagegen eine völlige Abhängigkeit spüren. Der religionsphilosophische Ansatz von De Cruz kann als eine modernisierte, durch Konzepte aus der theoretischen Biologie und der Evolutionstheorie bereicherte Version der Gedanken Schleiermachers betrachtet werden.[193]

Die religiösen, religionskritischen und philosophischen Religionstheorien beinhalten sehr unterschiedliche und teilweise gegensätzliche Vorstellungen von der religiösen Wirklichkeit. Einige dieser Theorien setzen bis heute Religion weitgehend mit kognitiv-metaphysischen und ethisch-moralischen Lehren gleich. Sie folgen darin einer modernen Konzeption von Religion, wie sie in Europa zur Zeit der Aufklärung entstand. Viele neuere Religionstheorien seit Schleiermacher betonen dagegen, dass die Gleichsetzung von Religion mit Metaphysik und Ethik, mit Glaubenssätzen oder propositionalen Aussagen über die faktische Realität der Welt und moralischen Vorschriften den eigentlichen Kern der religiösen Wirklichkeit verfehle. Religionen seien in ihrem Wesen vielmehr konkrete Arten und Weisen, das Leben zu führen, die durch eine bestimmte Haltung und Einstellung zur Welt und durch ein spezifisches Lebensgefühl charakterisiert seien. Religion sei also keine Methode, um die Welt kognitiv und rational zu erfassen, und auch keine ethisch-moralische Richtschnur für das Leben, sondern drücke vielmehr die affektiven Gefühle, das leidenschaftliche Begehren und das sinnhafte Erleben von Menschen aus.

3.15 Religionsphänomenologische Theorien über Religion

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

Für Friedrich Max Müller, der oft als Begründer der modernen Religionswissenschaft betrachtet wird, beruht jede echte Religion auf einer wahren Wahrnehmung der Beziehung zwischen der menschlichen Seele und Gott. Er entwickelte eine Methode der vergleichenden Religionsforschung in Anlehnung an die vergleichende Sprachforschung und wollte auf diese Weise zu den ältesten, reinen Formen der Religionen gelangen. In seinem vergleichenden Ansatz, in seiner Vorstellung von einer reinen Urform der Religion und dem letztendlich

[193] Helen De Cruz: A taste for the infinite. What philosophy of biology can tell us about religious belief, in: Zygon: Journal of Religion and Science, 57 (1): 161–180, 2022.

theologischen Konzept der Religion als einer wahren Begegnung zwischen der menschlichen Seele und Gott steht er den Anfängen der Religionsphänomenologie durchaus nahe. Auf der anderen Seite betrachtete er aber Religionen auch in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem kulturellen Kontext. Für Müller ist Religion „eine geistige Anlage des Menschen", durch die er das Unendliche erfassen könne. Sie sei unabhängig von Sinn und Verstand und scheine 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."[194]

Der schwedische Theologe und Religionswissenschaftler Nathan Söderblom war einer der Begründer der sogenannten Religionsphänomenologie, die religiöse Phänomene in verschiedenen religiösen Traditionen nach systematischen Kriterien vergleicht und untersucht. Er betonte die Bedeutung der Heiligkeit und der absoluten Verbindlichkeit als Kennzeichen aller Religionen. Als menschliche Gemeinschaften würden sich Religionen in der Geschichte entwickeln. Dabei sei zwischen prophetischen Religionen, die einen Bezug zur eigenen Geschichte aufweisen würden, und der Mystik, die gänzlich außerhalb der Geschichte stehe, zu unterscheiden. Mit der Bestimmung des Heiligen als grundlegender Kategorie der Religion beeinflusste er unter anderem Rudolf Otto.[195] Die religionsphänomenologische Methode wurde außerdem von Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Mircea Eliade und Geo Widengren weiterentwickelt.

Für Rudolf Otto bildete wie für den Theologen Friedrich Schleiermacher oder den Religionspsychologen William James die religiöse Erfahrung den Kern der Religion. Seine Betrachtung der Religion ist aber nicht psychologisch wie die von James, sondern religionsphänomenologisch und zumindest implizit theologisch. Otto bestimmt die religiöse Erfahrung genauer als die Erfahrung des Heiligen, das nicht auf eine andere Kategorie zurückgeführt werden könne. Im Gegensatz zu Schleiermacher, der Religion als das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit"[196] bezeichnet hatte, und zu James betont Otto ausdrücklich den objektiven Charakter des Heiligen: Die religiöse Erfahrung ist für ihn keine rein subjektive Erfahrung, sondern eine Begegnung mit dem Heiligen als einem Gegenüber außerhalb des religiösen Menschen, dem die Eigenschaft der Heiligkeit objektiv zukomme. Er verwendet für diese Erfahrung des Heiligen auch den Begriff Kreaturgefühl und beschreibt sie als Ergriffensein der menschlichen Kreatur durch das Heilige, in dem sie das Heilige als etwas erfährt, von dem sie vollkommen abhängig ist. Diese Erfahrung des Heiligen könne für den Menschen sowohl erschreckend (*mysterium tremendum*) als auch faszinierend (*mysterium fascinans*) sein. Daher schwanke die religiöse Erfahrung zwischen Angst und Scheu auf der einen Seite und Anziehung auf der anderen Seite. Insgesamt beschreibt Otto vor allem die irrationalen Aspekte in der Erfahrung des Heiligen und grenzt sie von den rationalen und ethischen Aspekten ab.[197]

---

[194] 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.
[195] Nathan Söderblom: Die Religionen der Erde, 1906; Nathan Söderblom: Natürliche Religion und allgemeine Religionsgeschichte, 1913; Nathan Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, 1916; Nathan Söderblom: Einführung in die Religionsgeschichte, 1920.
[196] Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.
[197] Rudolf Otto: Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917.

Gerardus van der Leeuw verbindet die religionsphänomenologische Methode mit psychologischen, philosophischen und theologischen Interessen. So sieht er ein subjektives Nacherleben der religiösen Erscheinungen als Voraussetzung für ein Verstehen von Religion an. Er unterscheidet zwischen frühen Formen der Religiosität, die sich auf nicht-transzendente unpersönliche Mächte wie das Mana richten, und dem späteren Glauben an einen transzendenten Gott. Durch den Umgang mit unpersönlicher göttlicher Macht oder später mit einem persönlichen Gott finde der Mensch in seinem Leben Sinn.[198]

Auch Friedrich Heiler verbindet die religionswissenschaftliche Arbeit mit religionsphilosophischen und theologischen Fragestellungen und will durch die religiösen Phänomene hindurch zum Wesen der Religion vordringen. Dazu sei eine religiöse Einstellung, persönliche religiöse Erfahrung, die Ehrfurcht vor den Religionen und das Ernstnehmen ihres Wahrheitsanspruch nötig.[199] Rudolf Ottos 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.[200]

Für Mircea Eliade steht ebenfalls der Begriff des Heiligen, das auf kein anderes Phänomen zurückgeführt werden könne, im Zentrum der Religion. Wie für Otto ist dieses Heilige auch für ihn etwas Objektives, das dem Menschen in der Religion erscheine. Eliade vertritt die Auffassung, dieses Heilige zeige sich (Hierophanie) dem Menschen in verschiedenen Formen, sodass 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 sei die alltägliche Welt, die gleichförmig und letztlich gleichgültig sei, heilig sei dagegen das, was uns besonders wichtig und bedeutend ist. Der *Homo religiosus* glaube immer an eine absolute Realität, an etwas Heiliges, das die Welt transzendiere, für den areligiösen Mensch sei alles relativ und nichts heilig.[201]

Eine Nähe zu den Gedanken von Eliade weisen die sogenannten Traditionalisten, Perennialisten oder Anhänger einer *Philosophia perennis* auf. Sie gehen davon aus, dass sich in allen traditionellen Religionen und Philosophien gewisse ewige Wahrheiten über eine absolute Wirklichkeit zeigen würden. Vertreter dieser Richtung wie René Jean-Marie Joseph Guénon, Frithjof Schuon, Ananda Kentish Coomaraswamy und Titus Burckhardt, aber auch Henri Corbin waren in der Regel besonders von mystischen und spirituellen Traditionen verschiedener Religionen beeinflusst und sahen sie alle als Theophanien oder Ausdrucksformen einer göttlichen Wirklichkeit an.[202]

---

[198] Gerardus van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, 1933; Gerardus van der Leeuw: Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch, 1941.

[199] Friedrich Heiler (Hg.): Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, 1969; Friedrich Heiler: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1962.

[200] Gustav Mensching: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959.

[201] Mircea Eliade: Traité d’histoire des religions, 1949; Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane, 1957; Mircea Eliade: Histoire des croyances et des idées religieuses, 3 Bände, 1976, 1978, 1983.

[202] Réné Guénon: Le symbolisme de la croix, 1931; Réné Guénon: Les états multiples de l’Être. 1932; Frithjof Schuon: De l’unité transcendante des religions, 1948; Frithjof Schuon: Forme et substance dans les religions, 1975; Ananda Kentish Coomaraswamy: Of the one and only transmigrant, in: Journal of the American Oriental

Der Religionsphänomenologe Geo Widengren stellt dagegen den Glauben an einen personalen Hochgott ins Zentrum seiner Religionstheorie. Für ihn ist das Heilige keine eigenständige unpersönliche Größe, sondern eine Eigenschaft, die dem Göttlichen zukomme. Die Religion als Glaube an einen Hochgott könne nicht aus etwas ihm Wesensfremden wie der Vorstellung von unpersönlichen Kräften oder Magie abgeleitet werden.[203]

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

Society, Supplement 3, 1944; Titus Burckhardt: Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen, 1955; Henri Corbin: Spiritual Body & Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shi'ite Iran, 1977; Henri Corbin: Le Paradoxe du Monothèisme, 1981; Henri Corbin: Face de Dieu, Face de l'homme. Hermeneutique et soufisme, 1983.

[203] Geo Widengren: Der Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, 1938; Geo Widengren: Religionsphänomenologie, 1969.

denen anthropologische Rückschlüsse auf den Menschen gezogen werden könnten. Wie für die einzelnen Tatbestände gelte auch für die religiösen Orientierungssysteme als ganze, dass Religionen immer gedeutete Religionen seien. Religionen ließen sich semantisch als Zeichensystem und phänomenologisch als intentionale Wirklichkeit begreifen. Nach dem semantischen Ansatz seien Religionen religiös gedeutete Zeichensysteme, die objektiven Sinn vermittelten und denen subjektiv absolute Gültigkeit zugeschrieben werde. Nach dem phänomenologischen Ansatz seien sie sinnverleihende Antworten von Menschen auf die gegebene Wirklichkeit, die von den Intentionen der Menschen bestimmt seien und für sie eine besondere Relevanz hätten. Bei den religiösen Orientierungssystemen könne ferner zwischen expliziten und impliziten Religionen unterschieden werden. Bei expliziten Religionen werde die religiöse Bedeutung und Wirkung von den betreffenden Menschen ausdrücklich anerkannt, sie würden dieses Orientierungssystem also selbst als ihre Religion bezeichnen. Wenn dagegen etwas für Menschen eine religiöse Bedeutung oder Wirkung habe, es also für sie wie eine Religion sei, ohne dass ihnen diese religiöse Bedeutung oder Wirkung bewusst sei, dann handele es sich um implizite Religionen. Explizit artikulierte Religionen seien ohne Weiteres als Religion erkennbar und daher einer semantischen und phänomenologischen Religionsforschung leicht zugänglich. Implizite Religionen müssten dagegen erst einmal als solche identifiziert werden, da sie nicht dem im Westen geläufigen, normativen, substanzial definierten Religionsbegriff entsprächen. Sie seien daran zu erkennen, dass sie die Funktion von Religionen haben, also religiös wirksam seien. So könnten etwa politische Ideologien eine religiöse oder zumindest religionsähnliche Begründungsfunktion für bestimmte Verhaltensweisen, Vorstellungen und Strukturen haben, über spezifisch religiöse Sinngehalte wie Heil, Erlösung oder postulierte Metawirklichkeiten wie Klasse, Nation, Volk oder Rasse verfügen und zu einer Sakralisierung bestimmter Symbole, Personen oder Gruppen führen. Das Konzept der impliziten Religionen könne helfen, den Zeichen- oder Symbolwert solcher Orientierungssysteme und ihrer Elemente zu erkennen und sie zu deuten.[204]

Der religionsphänomenologische Ansatz zielt darauf ab, aus der Beobachtung, der Beschreibung und dem Vergleich religiöser Phänomene in verschiedenen religiösen Traditionen das Wesen dieser Phänomene und der Religion insgesamt zu erkennen. Dieses Projekt ist in den letzten Jahrzehnten stark in Frage gestellt und kritisiert worden, da die Postulierung eines allgemeinen Wesens religiöser Gegenstände oder gar eines „Wesens der Religion“ nicht begründet aus der Untersuchung der konkreten religiösen Phänomene in verschiedenen Traditionen ableitbar sei. Die Religionsphänomenologie tendiere zu einer Reifizierung und Essentialisierung der religiösen Wirklichkeit. Tatsächlich lasse sich nur beschreiben und deuten, was in einer bestimmten Tradition, von bestimmten Menschen und Gemeinschaften als „religiös“ angesehen werde. Die sogenannte Neustil-Phänomenologie von Jean Jacques Waardenburg nimmt diese Kritik durchaus auf und betont den subjektiven Charakter jeder Zuschreibung eines religiösen Sinns. Jeppe Sinding Jensen (3.16) gebraucht zwar noch den Namen Religionsphänomenologie, behauptet allerdings nicht, ein Wesen oder eine Essenz der Religion hinter den auf menschlichen Praktiken basierenden religiösen Phänomenen zu erkennen. Daher wird seine Theorie besser im nächsten Abschnitt dargestellt.

[204] Jacques Waardenburg: Reflections on the Study of Religion, 1978; Jacques Waardenburg: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, 1986 Jacques Waardenburg: Perspektiven der Religionswissenschaft, 1993.

3.16 Neuere religionswissenschaftliche Theorien über Religion

Im Gegensatz zu den klassischen Vertretern der Religionsphänomenologie entwickeln viele Religionswissenschaftler, die vor allem historisch oder philologisch arbeiten, keine eigene Religionstheorien, sondern gehen in ihrer Forschung von einer relativ theoriearmen Arbeitsdefinition von dem, was Religion sei, aus. Andere entwickeln zwar religionswissenschaftliche Theorien, die sich aber von den religionsphänomenologischen Ansätzen dadurch unterscheiden, dass sie in der Regel nicht von einem festen, beständigen und unwandelbaren „Wesen" der Religion oder auch nur der einzelnen religiösen Erscheinungen ausgehen, sondern sowohl die Religion selbst als auch die Bestimmung dessen, was Religion sei oder nicht sei, sowie die religionswissenschaftliche Forschung und Theoriebildung als dynamische und intersubjektive Prozesse betrachten.

Der Religionswissenschaftler und Theologe Wilfred Cantwell Smith setzt sich kritisch mit der Verwendung des Begriffs „Religion" auseinander. Der Begriff werde für sehr unterschiedliche Dinge wie die persönliche Frömmigkeit oder Religiosität, ideale oder empirische Glaubens- und Wertesysteme sowie eine vermeintlich universale Kategorie der „Religion an sich" verwendet. In den meisten nicht-westlichen Kulturen gebe es „Religion" als eigenes Konzept gar nicht und die Vorstellung von Religion als universaler Kategorie sei daher grundsätzlich abzulehnen. Er schlägt vor, den Begriff „Religion" ganz zu vermeiden und die persönliche Religiosität als „Glaube" (*faith*) und die empirischen religiösen Glaubenssysteme als „kumulative Traditionen" *(cumulative traditions)* zu bezeichnen.[205] Auch wenn sich seine terminologischen Vorschläge nicht durchgesetzt haben, haben seine Unterscheidung zwischen persönlich-individueller Religiosität und religiösen Traditionen sowie die Skepsis gegenüber „Religion" als universaler Kategorie großen Einfluss auf die neuere Religionswissenschaft und Religionstheorie gehabt.

Noch grundsätzlicher ist die Kritik des Religionswissenschaftlers Jonathan Z. Smith am neuzeitlichen Religionsbegriff. Auch wenn es durchaus die Erscheinungen gebe, die von Religionsforschern als „Religion" bezeichnet würden, so sei dieser Begriff selbst in seiner neuzeitlichen Bedeutung eine Erfindung, ein imaginäres Konstrukt der westlichen Religionswissenschaftler der letzten Jahrhunderte. Kritische Religionswissenschaftler müssten sich der Tatsache bewusst sein, dass ihr zentraler Gegenstand, die „Religion", keine objektiv gegebene Wirklichkeit sei, sondern ein theoretisches Konstrukt der Religionswissenschaft. In diesem Bewusstsein müssen sie entscheiden, welche Erscheinungen der Wirklichkeit sie als Gegenstand ihrer Forschungen wählen.[206]

Der Religionswissenschaftler Robert A. Orsi untersucht Religionen als Netzwerke von Beziehungen zwischen Menschen und Figuren, die ihnen heilig und wichtig sind. Zu diesen Figuren, in deren Gegenwart die religiösen Menschen leben, gehören Heilige, Ahnen, Dämonen, Götter, Geister und andere besondere Wesen. Das Leben der religiösen Menschen vollziehe sich in der gefühlten Gegenwart dieser Gestalten und sei geprägt durch die Beziehungen zwischen Himmel und Erde, die in ihrer Gegenwart stattfänden. In der religiösen

[205] Wilfred Cantwell Smith: The Meaning and End of Religion. A New Approach to Religious Traditions of Mankind, 1962.
[206] Jonathan Z. Smith: Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions, 1975; Jonathan Z. Smith: Imagining Religion. From Babylon to Jonestown, 1982; Jonathan Z. Smith: Relating Religion. Essays in the Study of Religion, 2004.

Wirklichkeit seien diese Figuren einflussreiche Kräfte. Im Zentrum der religiösen Praxis stünden die Beziehungen der Menschen untereinander und zu diesen konkreten Figuren sowie die als real erlebte Präsenz dieser heiligen Gestalten, nicht der abstrakte Glaube an ihre Existenz oder daran, dass bestimmte propositionale Aussagen über sie wahr seien. Die heiligen Gestalten seien in der Erfahrung und der Praxis der religiösen Menschen real und nicht Gegenstand von Aussagen, über deren Wahrheit sie sich Gedanken machten. Für Orsi sind nicht nur die Religionen selbst in erster Linie Netzwerke von Beziehungen, sondern auch die Religionswissenschaft besteht für ihn in einer interpersonalen Beziehung zwischen den forschenden und den erforschten Menschen. Religionswissenschaft werde immer von einem bestimmten Standpunkt und Blickwinkel aus betrieben, der nicht einfach ignoriert werden könne, aber auch nicht als Maßstab zur Beurteilung der erforschten religiösen Phänomene dienen dürfe. Orsi plädiert daher für eine aufschiebende (*suspensive*) Einstellung, in der die Forschenden ihre eigene Position für den Zeitraum ihrer Untersuchung religiöser Phänomene einklammern.[207]

Die Tänzerin und Religionswissenschaftlerin Kimerer LaMothe versteht Religion als Tanz und wendet sich in ihren Arbeiten gegen die Verdrängung des Tanzes aus den Religionen seit der Aufklärung und die weitgehende Nichtbeachtung der Bedeutung von Tanz als religiöser Form in der Religionswissenschaft. Religion als Tanz sei eine körperliche Praxis und eine Form des Körperwerdens. Der Prozess der Transformation des Körpers eröffne und verschließe durch das Bemühen, geordnete Bewegungen auszuführen, Möglichkeiten der Erfahrung und der Deutung der Welt. Rituelles Tanzen bilde als bewusste Bewegung in Beziehung zur menschlichen Natur und der Umwelt einen Ursprung der menschlichen Kultur. Die gemeinsame rhythmische Bewegung, in der Menschen Werden, Verbundenheit und Heilung erfahren, bringe religiöse Gefühle und Ideen, Glauben und Praktiken hervor. Wenn sich diese auf Bewegungsmustern basierenden Phänomene zu religiösen Strukturen verfestigten, könnten stratifizierte Religionsgemeinschaften mit institutionalisierter Macht und starren, auf kanonisierten Texten basierenden Weltbildern entstehen. In solchen Religionen werde dann häufig der transformierende Tanz der menschlichen Körper in dieser Welt durch die Vorstellung von einem körperlosen Leben in einer anderen Welt verdrängt. LaMothe hält solche Glaubensvorstellungen, Werte und Praktiken, die nicht mehr in der lebendigen, körperlichen Erfahrung des Tanzes begründet seien, für lebensfeindlich. Unter dem Einfluss der europäischen Aufklärung sei in der Moderne das Konzept einer rationalen Erkenntnis der materiell-objektiven Wirklichkeit dominant geworden und habe zu der Vorstellung geführt, Religion sei ein System von Symbolen, Glaubenssätzen und Praktiken, das genauso objektiv sei und daher auch genauso objektiv erforscht werden könne wie andere Gegenstände. Die entstehende Religionswissenschaft habe sich an diesem Modell orientiert und so Religion als ein rein rational erforschbares Objekt aufgefasst. Daher habe sie sich von der religiösen Praxis selbst und von der Theologie möglichst scharf abgegrenzt. Aber auch die moderne Theologie habe häufig versucht, sich selbst als Wissenschaft zu präsentieren und Religion möglichst rational darzustellen. Dadurch sei der Tanz als religiöses Phänomen weiter an den Rand gedrängt worden. Da Menschen jedoch nicht in der Lage seien, sich nicht zu bewegen, werde auch die Bewegung als Quelle und Ziel des Lebens, der Tanz als dynamischer, kreativer und lebendiger Ursprung der Religion, nie gänzlich verschwinden. Der Begriff „Religion“ könne

[207] Robert A. Orsi: Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them, 2005.

nicht statisch definiert werden, sondern definiere sich in einem dynamischen Prozess als dasjenige, was für eine konkrete Person die Bedeutung von Religion bekomme. Religion sei dabei nicht ein bestimmter Glaube oder eine bestimmte Handlung an sich, sondern existiere nur im Akt ihrer Ausführung, durch die sich eine Person in ihrer Beziehung zu einem Sinn der Welt verkörpere. Dieser Sinn könne durch das Verhältnis zu einer Tradition oder zu einem religiösen Anderen repräsentiert sein. Für die Bestimmung und Abgrenzung von „Religion" sei es relevant, inwiefern ein Phänomen für eine Person Bedeutung als Religion bekomme. Religion sein kein System von Ideen oder Handlungen, sondern eine Matrix performativer Handlungen, durch die einzelne Momente im Leben für einen Menschen bedeutsam würden. Dieser dynamische Prozess der Religion führe zur Entwicklung des Körpers und bringe kulturelle Formen hervor. Da Religion als Tanz ein kreativer Prozess sei, dessen Bedeutung in der Erfahrung seiner performativen Durchführung liege, könnten Religionswissenschaftler auch keinen objektiven Standpunkt zur Religion einnehmen. Das Studium der Religion sei vielmehr selbst ein transformativer Prozess, der sowohl die forschende Person als auch ihren Forschungsgegenstand verändere. Der Akt des Verstehens erweitere den Horizont der Forschenden und eröffne dadurch neue Möglichkeiten des Verstehens. Das Studium der Religion bringe dabei nicht nur neue Ansichten über Religion hervor, sondern auch neue Formen der Religion. Bereits die Bezeichnung eines Phänomens als „Religion" beinhalte eine Beziehung zu diesem Phänomen, dieser Tradition und der Gemeinschaft der Angehörigen dieser Tradition. Religionswissenschaftler könnten niemals nur neutrale Beobachter ihres Gegenstandes sein, sondern würden immer selbst an religiösen Prozessen teilnehmen.[208]

Auch Thomas Tweed betrachtet Religion als einen dynamischen Prozess. Sowohl in der Religion selbst als auch in der Religionswissenschaft gehe es immer um Bewegung, um Beziehungen und um ein Positioniertsein. Theorie definiert Tweed als eine wandernde Betrachtung, die immer nur eine bestimmte Perspektive auf ihren Gegenstand eröffne. Auch seine eigene Religionstheorie sei daher durch seinen kulturellen Hintergrund, seine persönlichen Erfahrungen und sein professionelles Interesse geprägt. Es gebe keine allgemein akzeptierte Definition von Religion, aber es gehöre zu seinen rollenspezifischen Aufgaben als Religionswissenschaftler, seinen Forschungsgegenstand zu bestimmen. Versuche, den Begriff „Religion" ganz aufzugeben oder durch andere Begriffe zu ersetzen, die in der Regel auch nicht weniger umstritten sind, hält er daher für verfehlt. Für seine Forschungen bestimmt er Religionen als „Zusammenflüsse organisch-kultureller Strömungen, die Freude verstärken (*intensify joy*) und Leiden entgegentreten (*confront suffering*), indem sie auf menschliche und übermenschliche Kräfte zurückgreifen, um sich Heimstätten zu schaffen (*make homes*) und Grenzen zu überschreiten (*cross boundaries*)." Tweed verwendet den Plural „Religionen", um essentialistische Vorstellungen eines Wesens der Religion zu vermeiden. Er meint, dass Religionen zwar von anderen Phänomenen abgrenzbar seien, aber es keine spezifisch religiöse Veranlagung des Menschen und keine spezifisch religiösen Gegenstände gebe. Die aquatischen Metaphern „Zusammenfluss" und „Ströme" sollen den dynamischen und wandelbaren Charakter religiöser Erscheinungen verdeutlichen. Die religiösen Phänomene seien dabei sowohl von biologisch-organischen Voraussetzungen wie Nervenbahnen, physiologischen, kognitiven und emotionalen Prozessen abhängig als auch durch soziale Institutionen sowie kulturelle Prozesse, Symbole und Formen beeinflusst. Die Funktion der Religion für die

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

Menschen bestehe darin, Freude zu verstärken und Leiden entgegenzutreten. Diese Funktion beziehe sich auf den letzten Horizont des menschlichen Lebens, auf den Anfang und das Ende in Religionen mit einem linearen Weltbild oder den Lebenskreislauf in Religionen mit einem zyklischen Weltbild, also auf das, was den Menschen dieser Tradition am wichtigsten sei. Da Religionen immer verkörpert und verortet seien, geschehe dies durch körperliche und räumliche Prozesse des Verweilens oder Wohnens (*dwelling*) und des Überschreitens (*crossing*). Die Körper religiöser Menschen überqueren den letzten Horizont, aber auch andere Grenzen wie die zwischen Lebensabschnitten oder religiös definierten Räumen und sie verweilen an ihren Wohnstätten wie ihrem Haus, ihrer Heimat oder dem Kosmos. Beides zusammen gebe ihnen Orientierung und Sinn in ihrem Leben. Religionen würden den menschlichen Körper nicht nur repräsentieren und deuten, sondern auch verändern. Sie hätten also einen prozessualen Charakter, der am besten durch Verben wiedergegeben werde. Der spezifisch religiöse Charakter dieser Prozesse bestehe in dem Rückgriff auf menschliche und übermenschliche Kräfte.[209]

Die Religionswissenschaftlerin Ann Taves hat eine Theorie über Erfahrungen, die als religiös erachtet werden (*experiences deemed religious*) entwickelt. Sie vermeidet bewusst den Begriff „religiöse Erfahrungen", da er voraussetze, dass es spezifische religiöse Erfahrungen gebe, die sich prinzipiell von allen anderen Erfahrungen unterscheiden würden. Dies führe in der Regel zu einem Konzept von Religion als einem Phänomen *sui generis*, das nicht mit Rückgriff auf Erscheinungen aus anderen Bereichen erklärt werden könne, sodass die Religionswissenschaft von anderen Disziplinen isoliert werde. Gegen diese Tendenz, die besonders in der Religionsphänomenologie, aber auch in einigen religionspsychologischen Ansätzen verbreitet sei, möchte sie Brücken zu anderen Disziplinen bauen und geht davon aus, dass sich als religiös angesehene Erfahrungen nicht grundsätzlich von anderen Erfahrungen unterscheiden würden, sondern dadurch, dass ihnen von Menschen das Attribut „religiös" zugeschrieben werde. Die Zuschreibung „religiös" sei eine bestimmte Weise, wie gewisse Erfahrungen und andere Dinge als besonders ausgesondert würden. Dadurch, dass das Prädikat „religiös" nicht als eine Wesensbestimmung von Erfahrungen und anderen religiösen Dingen betrachtet wird, sondern als eine Zuschreibung, ließen sich die Erfahrungen von religiösen und nichtreligiösen Menschen grundsätzlich vergleichen. Da Menschen reflexiv bewusste Tiere seien, die nicht nur einfach bewusst seien, sondern sich auch bewusst seien, dass sie bewusst seien, ließen sich menschliche Erfahrungen sowohl biologisch als objektive Phänomene als auch geistes- oder kulturwissenschaftlich als subjektive Phänomene betrachten. Dieser Ansatz ermögliche es, verschiedene Erfahrungen, die als religiös angesehen werden können oder auch nicht, miteinander sowohl etisch und experimentell als auch emisch und deutend zu vergleichen. Religionen seien aus mehreren Bausteinen zusammengesetzt, die von Menschen als besonders angesehen und von alltäglichen Dingen abgesondert würden. Der Begriff „Religion" brauche nicht streng definiert zu werden, da „religiös" nur als ein mögliches Attribut für solche besonderen und abgesonderten Dinge aufgefasst werde.[210]

Manuel A. Vásquez vertritt eine Religionstheorie, die er selbst als „materialistisch" bezeichnet. Er grenzt sich damit im Sinne einer „materialistischen Wende" vor allem von idealistischen,

[209] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006; Thomas A. Tweed: Religion. A Very Short Introduction, 2020.
[210] Ann Taves: Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things, 2009.

essentialistischen, subjektivistischen und transzendentalen Positionen ab, die in den religionsphänomenologischen und theologischen Ansätzen der Religionstheorie vorherrschen und Religion über ein vermeintliches Wesen der Religion oder über bestimmte Glaubensvorstellungen definieren würden. Als zentrale Merkmale dieser materialistischen Wende nennt er die Beachtung der Körperlichkeit (*embodiment*), der Praxis (*practice*) und des jeweiligen Standpunkts (*emplacement*) der Beteiligten bei der Analyse religiöser Phänomene. Religionen seien in erster Linie Praktiken, die von verschiedenen Körpern in unterschiedlichen ökologischen, sozialen und kulturellen Kontexten ausgeführt würden. Die materialistische Betrachtung der Religion schließe dabei aber keinesfalls aus, die subjektive Bezugnahme der religiösen Menschen auf Übernatürliches, Heiliges, Gott oder Götter zu berücksichtigen und ihre Bedeutung für die religiöse Identität, die Erzählungen und Praktiken der Menschen anzuerkennen. Vásquez will Religion in einem materialistischen Referenzrahmen erklären, dabei aber von den subjektiven Vorstellungen und Einstellungen der religiösen Menschen ausgehen, die diese in ihrer Körperlichkeit und Eingebundenheit in natürliche und soziokulturelle Kontexte hervorbringen. Religion solle weder als eine letztlich unerklärbare Kategorie *sui generis* betrachtet noch gänzlich auf andere Erscheinungen reduziert werden, sondern als menschliche, verkörperte und kontextuelle Praxis erklärt werden. Vásquez nennt dies einen „nicht-reduktiven Materialismus".[211]

Der Religionswissenschaftler Stephen Prothero betont besonders die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Religionen. Sie böten nicht nur verschiedene Lösungen für ein Problem oder verschiedene Antworten auf eine Frage, sondern beschäftigten sich auch mit ganz unterschiedlichen Problemen und Fragen. Daher entwickelt er ein formales vierteiliges Modell zur Untersuchung von Religionen, das von allen Inhalten absieht. Religionen würden sich erstens mit einem existenziellen menschlichen Problem befassen, zum Beispiel der Buddhismus mit dem Problem des Leidens. Sie würden zweitens eine Lösung für dieses Problem beinhalten, im Falle des Buddhismus die Aufhebung von Gier und Unwissen als Ursachen des Leidens. Drittens würden Religionen Techniken anbieten, um das Ziel zu erreichen, wie den Edlen Achtgliedrigen Pfad. Und schließlich würden sie beispielhafte Gestalten präsentieren, die das Ziel erreicht hätten, wie den Buddha. Das Modell ist so formal angelegt, dass es auch auf viele nicht-religiöse Traditionen und insbesondere auf den weltanschaulichen Atheismus angewendet werden kann.[212]

Jeppe Sinding Jensen ist der Ansicht, dass die verschiedenen Religionen trotz aller Unterschiede doch genügend Gemeinsamkeiten aufweisen, dass es gerechtfertigt sei, von „Religion" als Allgemeinbegriff im Singular zu sprechen. Als Allgemeinbegriff bezeichne „Religion" allerdings kein gegebenes Faktum, sondern ein theoretisches Konzept für ein bestimmtes menschliches Verhalten. Er betrachtet Religion als einen Bereich menschlicher Praxis und Religionen in ihrer Pluralität als Produkte des menschlichen Geistes und menschlicher Handlungen. Da Religionen von Menschen geschaffen worden seien, könnten sie mit den üblichen humanwissenschaftlichen Methoden untersucht werden. Er definiert Religion als semantische und kognitive Netzwerke, die Vorstellungen, Verhaltensweisen und Institutionen umfassen, die sich auf kontraintuitive übermenschliche Handlungsträger, Gegenstände oder Postulate beziehen. Jensen unterscheidet ferner zwischen zwei Aspekten von

[211] Manuel A. Vásquez: More Than Belief. A Materialist Theory of Religion, 2011.
[212] Stephen Prothero: God Is Not One. The Eight Rival Religions That Run the World—and Why Their Differences Matter, 2010; Stephen Prothero: Religion Matters. An Introduction to the World's Religions, 2020.

Religionen, die er „e-Religion“ und „i-Religion“ nennt. Der Begriff „e-Religion“ bezeichnet die dem menschlichen Geiste externe, objektive Religion, „i-Religion“ die geistes-interne, subjektive Religiosität. Insgesamt sei Religion nicht eine einzelne Sache, sondern ein Komplex aus einer Vielzahl von Elementen oder Bausteinen, die in verschiedenen Religionen in unterschiedlichen Proportionen vorhanden seien. Die einzelnen Bausteine aus verschiedenen Religionen könnten sinnvoll miteinander verglichen werden. Jensen nennt diesen vergleichenden Ansatz auch „Religionsphänomenologie“, allerdings geht er dabei im Gegensatz zu älteren religionsphänomenologischen Ansätzen nicht davon aus, dass hinter den untersuchten Phänomenen eine Essenz oder ein Wesen zu entdecken sei, sondern betrachtet sie als Ergebnis menschlicher Aktivitäten.[213]

In den religionstheoretischen Ansätzen der neueren Religionswissenschaft lassen sich einige charakteristische Tendenzen erkennen. „Religion“ wird nicht als objektiver Gegenstand mit einem klar definierbaren Wesen verstanden, sondern als Ergebnis konkreter menschlicher Praktiken. Diese Praktiken und die von ihnen hervorgebrachten religiösen Wirklichkeiten seien so vielfältig, dass ihnen keine gemeinsame Essenz und kein Wesen der Religion zugrunde liegen müsse. Außerdem sei die Bestimmung dieser Praktiken, Erscheinungen und Wirklichkeiten als „religiös“ keinesfalls objektiv gegeben, sondern eine subjektive Zuschreibung, die von geschichtlichen, sozialen und kulturellen Faktoren beeinflusst werden könne. Des Weiteren ist den neueren religionswissenschaftlichen Ansätzen gemeinsam, dass sie die religiöse Wirklichkeit als einen Teil der natürlichen Welt und des menschlichen Lebens betrachten. Als solche seien Religionen, Religionsgemeinschaften und Religiosität von anthropologischen, biologischen und psychologischen, historischen, sozialen und kulturellen Faktoren geprägt.

[213] Jeppe Sinding Jensen: What is Religion? 2. Auflage, 2020.

4 Grundsätze für die Konzeption der Religionstheorie

Die verschiedenen, im vorangegangenen Kapitel dargestellten Religionstheorien betrachten, definieren und erklären den Gegenstand „Religion“ von verschiedenen Standpunkten aus, auf sehr unterschiedliche Weisen und von divergierenden Interessen geleitet. In diesem Kapitel werden basierend auf der Auseinandersetzung mit diesen Theorien aus der in der Einleitung (1.2) dargelegten Zielsetzung und Ausrichtung einige Grundsätze abgeleitet, die das Konzept der vorliegenden Religionstheorie bestimmen sollen. Die Religionstheorie soll grundsätzlich einem pragmatischen Ansatz folgen und die religiöse Wirklichkeit als einen Bereich prozesshaft-dynamischer Erscheinungen in der natürlichen Wirklichkeit darstellen.

Dabei soll diese Religionstheorie so konzipiert werden, dass sie einen angemessenen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erforschung von Religion bilden kann. Sie wird daher als ein Betrachten religiöser Phänomene von einem subjektiven, aber nicht direkt in den Gegenstand involvierten Standpunkt aus entworfen. Sie soll selbst weder eine bestimmte religiöse Auffassung noch eine antireligiöse oder religionskritische Position vertreten, sondern einen theoretischen Rahmen darstellen, innerhalb dessen verschiedene Phänomen der religiösen Wirklichkeit beschrieben, erklärt, gedeutet und vertreten werden können. Eine derartige religionstheoretische Konzeption ist meines Erachtens nicht nur als Grundlage für religionswissenschaftliches Arbeiten am besten geeignet. Sie kann auch einen geeigneten theoretischen Hintergrund für das Entwerfen und Vertreten konkreter religiöser, theologischer, säkularer und religionskritischer Positionen in einem pluralen Kontext, für einen interreligiösen oder religiös-säkularen Dialog sowie für die religiöse oder religionsbezogene Bildung in einem Religionsunterricht, der sich an alle Menschen unabhängig von ihrer eigenen Religionszugehörigkeit oder Religionslosigkeit richtet, bilden. Die Schlussfolgerungen oder Konsequenzen, die sich aus der vorliegenden Religionstheorie für Religionswissenschaft, Theologie in einem pluralen Kontext, Religionspädagogik und interreligiösen Dialog ergeben, werden in Kapitel 12 dargelegt.

4.1 Die Religionstheorie soll als Ergebnis kognitiven Handelns verstanden werden

Die theoretische Praxis wird hier im Sinne des Pragmatismus als ein in die Lebenswelt von Menschen eingebettetes Handeln verstanden, das sich im praktischen Leben dieser Menschen bewähren soll. Die theoretische Betrachtung eines Gegenstandes ist demnach eine spezifische Form des Handelns bewusster Subjekte. Wie jedes menschliche Handeln ist die theoretische Praxis also ein subjektiver Prozess. Das spezifische Merkmal des theoretischen Handelns ist, dass es sich durch Betrachten und Denken um die Erkenntnis eines Gegenstandes bemüht. Es handelt sich also um einen kognitiven Prozess. Im Fall des religionstheoretischen Betrachtens und Denkens ist der Gegenstand, um dessen Erkenntnis es geht, die Religion. Eine Religionstheorie ist das Ergebnis dieses kognitiven Handelns.

Kognitives Handeln unterscheidet sich von anderen Formen der Aktivität eines Organismus wie wirtschaftlichem, politischem, künstlerischem oder religiösem Handeln dadurch, dass es primär auf die Erkenntnis seines Gegenstandes gerichtet ist. Auch wenn das theoretische, kognitive Handeln immer durch bestimmte Interessen motiviert und geleitet wird, besteht das zentrale Ziel dieses Handelns in der Erkenntnis selbst. Obwohl auch das kognitiv handelnde Subjekt immer eine bestimmte affektive Haltung und persönliche Einstellung zu dem

jeweiligen Gegenstand hat, geht es im theoretischen Handeln nicht darum, die affektive Haltung und die persönliche Einstellung zu dem Wirklichkeitsbereich auszudrücken, sondern darum, ihn zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen. Das kognitive Handeln entwirft ein theoretisches Modell der Wirklichkeit, die es untersucht. Das religionstheoretische Handeln unterscheidet sich daher prinzipiell von seinem Gegenstand, der religiösen Wirklichkeit, die vor allem affektiv bestimmte Praxis beinhaltet.

Die durch kognitives Handeln gewonnene Theorie soll Vorstellungen und Konzepte liefern, die nützlich sind, um einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit, ihren jeweiligen Gegenstand, zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären. Sie kann damit auch zur Grundlage für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Gegenstand werden. In dem Prozess der theoretischen Betrachtung und der wissenschaftlichen Untersuchung sollten die subjektiven Affekte, die normativen Vorstellungen und die daraus resultierenden Werturteile des erkennenden Subjekts möglichst vollständig ausgeklammert werden, sodass eine nicht-wertende Erkenntnis möglich wird. Die Werturteilsfreiheit von Theorie, Erkenntnis und Wissenschaft schließt natürlich nicht aus, dass das erkennende Subjekt selbst durchaus von dem Gegenstand affektiv berührt werden, normative Vorstellungen über ihn haben und Werturteile über ihn fallen kann. In der Regel werden diese subjektiven Einstellungen tatsächlich das erkenntnisleitende Interesse des erkennenden Subjekts wesentlich bestimmen. Wenn das betrachtende Subjekt keinerlei Affekte, normative Vorstellungen und Werturteile in Bezug auf den Gegenstand seiner Betrachtung hätte, dann hätte es ja auch kein Interesse daran und keine Motivation dazu, sich mit diesem Gegenstand zu beschäftigen. Es ist aber trotzdem sinnvoll, klar zwischen Betrachtung und Erkenntnis einerseits sowie Bewertung und Beurteilung andererseits zu unterscheiden. Dadurch kann einerseits die Gefahr einer Verzerrung der Beschreibung und Erklärung des Gegenstandes durch subjektive Bewertungen verringert werde. Andererseits trägt diese Unterscheidung dazu bei, Sein-Sollen-Fehlschlüsse zu vermeiden, deren Problematik schon David Hume in seinem 1739-40 erschienenen Werk *A Treatise of Human Nature* hervorhob.[214]

Der Wirklichkeitsbereich, mit dem sich das religionstheoretische Handeln beschäftigt, ist die religiöse Wirklichkeit. Zur religiösen Wirklichkeit gehören erstens das religiöse Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten von religiösen Subjekten, also ihre Religiosität. Zweitens umfasst die religiöse Wirklichkeit auch die Strukturen des Handelns, der Interaktion und Kommunikation, die in diesen Strukturen produzierten und vermittelten Inhalte sowie materielle Symbole und Gegenstände, die sie präsentieren, also die Religionen als kulturelle Traditionen. Drittens gehören die verschiedenen Sozialformen religiöser Institutionen, also die Religionsgemeinschaften, zum religiösen Wirklichkeitsbereich. Die Religionstheorie soll als Ergebnis kognitiver Beschäftigung mit diesem Wirklichkeitsbereich geeignete Konzepte entwickeln, um die religiöse Wirklichkeit in all ihren Aspekten zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären. Sie soll damit einen konzeptionellen Rahmen und eine mögliche Basis für eine religionswissenschaftliche Untersuchung einzelner religiöser Sachverhalte bieten.

[214] David Hume: A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects,1739–1740; Max Weber: Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 19 1904, S. 22–87; Max Weber: Der Sinn der ‚Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, 1917.

4.2 Die Religionstheorie ist verkörperte, verortete, enaktive und erweiterte Kognition

Wie jedes menschliche Handeln ist auch die religionstheoretische Tätigkeit als kognitives Handeln an einen bestimmten Körper und seinen Kontext gebunden. In der neueren Kognitionstheorie wird dies häufig als verkörperte (*embodied*), in einem Kontext verortete (*embedded*), enaktive (*enactive*) und erweiterte (*extended*) Kognition oder 4E *cognition* bezeichnet. Dieser Ansatz richtet sich gegen ein Verständnis der Kognition als einer reinen Erkenntnis durch ein absolutes Bewusstsein, die von der Körperlichkeit und Umwelt des erkennenden Subjekts unabhängig wäre.

Jede Erkenntnis ist verkörpert (*embodied*), weil nur körperliche Wesen Gegenstände erkennen, beobachten, verstehen und erklären sowie Theorien über diese Gegenstände entwickeln können. Der Erkenntnisprozess basiert auf einer Begegnung und Interaktion des Körpers des erkennenden Subjekts mit Körpern in seiner Umwelt. Jede Erkenntnis ist in einen bestimmten Kontext und eine bestimmte Umwelt eingebunden und dort verortet (*embedded*), weil erkennende Subjekte nur in ihrer jeweiligen Umwelt, in einer konkreten Situation, in einem bestimmten Kontext den Gegenständen ihrer Erkenntnis begegnen könne. Daraus ergibt sich, dass Erkenntnis immer auch abhängig vom jeweiligen Standpunkt und Blickwinkel des erkennenden Subjekts in dieser Umgebung und Situation ist. Jede Erkenntnis ist Ergebnis eines aktiven Prozesses (*enactive*) der Auseinandersetzung des erkennenden Subjekts mit seiner Umwelt, da Erkenntnis nicht auf einer passiven, unbeteiligten Aufnahme von Informationen aus der Umwelt beruht, sondern selbst Teil der Interaktion eines Organismus als verkörperten und verorteten Subjekts mit seiner Umwelt ist. Jede Erkenntnis ist außerdem erweitert (*extended*) durch Gegenstände in der Umwelt des Subjekts, die als Instrumente für die Erkenntnisgewinnung verwendet werden. Einige Vertreter der Theorie der verkörperten Erkenntnis betonen darüber hinaus weitere Merkmale wie etwa die Bedeutung der Empathie oder der Affektivität des Subjekts im Erkenntnisprozess.[215]

Religionstheorie ist das auf ein Verstehen abzielende Betrachten von Erscheinungen, die mit dem Begriff „Religion“ bezeichnet werden. Als Produkt eines verkörperten, in einem Kontext verorteten, enaktiven und erweiterten kognitiven Handelns ist die Religionstheorie von all diesen Faktoren abhängig. Das bei der Theoriebildung erkenntnisleitende Interesse, die Methode der Erkenntnisgewinnung und die Struktur der Theorie werden grundsätzlich durch die Körperlichkeit des erkennenden Subjekts, durch seinen historischen, kulturellen und sozialen Kontext, durch seine Interessen und Motivationen bei der enaktiven Interaktion mit dem Gegenstand und durch die Erweiterung des erkennenden Subjekts durch Gegenstände in seiner Umwelt beeinflusst. Insbesondere dann, wenn die theoretische Betrachtung und die durch sie gewonnenen Erkenntnisse methodisch von der affektiv-normativen Beurteilung und

[215] Maurice Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, 1945; Jean Piaget: Biologie et connaissance: essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs. Gallimard, Paris 1967; Humberto Maturana, Francisco Varela: Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living, 1980; Humberto Maturana, Francisco Varela: El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano, 1984; Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch: The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience, 1991; Evan Thompson: Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind, 2007; Albert Newen, Leon de Bruin, Shaun Gallagher: The Oxford Handbook of 4E Cognition, 2018; Thomas Fuchs: Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind, 2018; Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot: Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024.

Bewertung des Gegenstandes durch das erkennende Subjekt getrennt werden sollen, ist es wichtig, sich dieser Faktoren, die die Erkenntnis beeinflussen können, bewusst zu sein. Um beim Betrachten eines Gegenstandes die dabei gewonnen Erkenntnisse über diesen Gegenstand möglichst klar von den eigenen Affekten, Normvorstellungen und Werturteilen zu unterscheiden und zu trennen, ist es notwendig, sich bewusst zu sein, dass jede Erkenntnis und damit auch das jeweils eigene Erkennen von diesen Faktoren geprägt wird.

4.3 Die Religionstheorie soll keinen eigenen (anti-)religiösen Standpunkt vertreten

Religionstheorie soll im Gegensatz zur Religion selbst eine nur um Erkenntnis bemühte Betrachtung sein. Sie kann wie jedes Betrachten nur von einem verkörperten Subjekt mit einem persönlichen Standpunkt und in einem bestimmten Kontext praktiziert werden. Das Ideal einer möglichst nicht wertenden und vorurteilsfreien Betrachtung von Religionen kann daher nicht durch die Aufgabe eines eigenen Standpunktes oder durch das Ignorieren der eigenen Körperlichkeit und des eigenen Kontextes erreicht werden. Es sollte meines Erachtens jedoch zumindest der Versuch unternommen werden, das eigene verkörperte, kontextabhängige und positionierte Betrachten religiöser Phänomene möglichst deutlich von den persönlichen religiösen oder anti-religiösen Wertungen zu trennen. Es soll klar zwischen religionstheoretischer Praxis und religiöser oder religionskritischer Praxis unterschieden werden. In der Religionstheorie sollen die Phänomene der religiösen Wirklichkeit, also die Erscheinungen, die als religiös angesehen werden, betrachtet, beschrieben, gedeutet, verstanden und erklärt werden. Sie sollen aber nicht nach religiösen oder religionskritischen Kriterien beurteilt werden. Es soll untersucht werden, wie Menschen sich religiös verhalten, wie sie religiös handeln und erleben, wie sie religiös kommunizieren und wie sie die Wirklichkeit religiös deuten. Religionstheorie soll eine um Erkenntnis bemühte Betrachtung religiösen Lebens und religiöser Praxis sein. Im Gegensatz zur Theologie oder zur Religionskritik soll sie aber selbst keine religiöse oder antireligiöse Praxis sein.

Grundsätzlich ist auch für die religionstheoretische Praxis zu berücksichtigen, dass sie wie jedes theoretische Handeln und jeder theoretische Diskurs in die jeweils vorherrschenden Strukturen der Macht eingebunden ist, von ihnen beeinflusst wird und ihrerseits diese Strukturen beeinflussen kann. Diese Problematik wird insbesondere von Vertretern der Kritischen Theorie wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, von Denkern wie Michel Foucault und Pierre Bourdieu sowie in feministischen, antirassistischen und postkolonialistischen Ansätzen der Wissenschaftskritik untersucht. In Hinblick auf die Religionstheorie und den Religionsbegriff sind zum Beispiel die Arbeiten von Talal Asad zu nennen.[216] Es liegt in der persönlichen Verantwortung der theoretisch handelnden und im theoretischen Diskurs kommunizierenden Menschen, sich über die praktischen Konsequenzen ihres Handelns bewusst zu sein und die möglichen Konsequenzen in der Praxis zu berücksichtigen. Diese Verantwortung für das Handeln ist allerdings sachlich von den behandelten theoretischen Fragestellungen zu trennen.

Ein solcher bewusst distanzierter, nicht direkt involvierter und nicht wertender theoretischer Ansatz der Religionsbetrachtung ist sicherlich in erheblichem Maße auf den von westlichen,

[216] Talal Asad: Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, 1993; Talal Asad: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, 2003.

individualistischen und säkularen Traditionen geprägten kulturellen Hintergrund dieser Religionstheorie zurückzuführen[217]. Die nicht wertende, sachliche Distanzierung ist aber auch aus praktischen Gründen geboten. Nur wenn die Religionstheorie aus einer gewissen professionellen Distanz zum Gegenstand praktiziert wird, kann der religionstheoretische Diskurs erfolgreich zwischen Menschen mit verschiedenen religiösen, religionskritischen oder religiös-indifferenten Ansichten geführt werden. Der religionstheoretische Diskurs ist ein Austausch über Religion, über Religiosität, über religiöse Traditionen und über Religionsgemeinschaften, er ist aber selbst kein religiöser Diskurs. Dadurch unterscheidet sich der religionstheoretische Diskurs von einem interreligiösen Dialog, in dem die beteiligten Personen jeweils ihre eigenen religiösen und theologischen Standpunkte vertreten können und sollen. Nur eine von der eigenen religiösen oder religionskritischen Position absehende, in diesem Sinne nicht wertende Religionstheorie kann eine angemessene Grundlage für die religionswissenschaftliche Erforschung eigener oder fremder als religiös angesehener Handlungen und Verhaltensweisen bilden. Nur eine Religionstheorie, die selbst nicht religiös ist und keinen religiösen oder anti-religiösen Standpunkt vertritt, kann in wissenschaftlich angemessener Weise in einen interdisziplinären Austausch mit anderen Natur-, Gesellschafts- oder Kulturwissenschaften, die sich mit Religion und Religionen beschäftigen, eintreten.

4.4 Die Religionstheorie soll ein Modell der religiösen Wirklichkeit entwerfen

Jede Theorie stellt ein Modell ihres Gegenstandes dar, sie ist nicht mit ihrem Gegenstand identisch, sondern unterscheidet sich deutlich von ihm. Bei einem Modell können jeweils nur bestimmte Aspekte berücksichtigt und besonders hervorgehoben werden. So stellt beispielsweise eine Landkarte ein Modell eines bestimmten geographischen Raumes dar. Eine Landkarte ist aber selbst keine Landschaft und zeigt immer nur bestimmte Erscheinungen des abgebildeten Gebiets. Je nach Kartentyp werden dabei unterschiedliche Aspekte dargestellt. Eine politische Karte bildet etwa Herrschaftsgebiete ab, eine physische Karte stellt Landschaftsformen dar, eine Wanderkarte zeigt mögliche Wege sowie Hindernisse für Wanderungen. Je mehr Aspekte des dargestellten Gebietes auf einer Karte berücksichtigt werden, umso vielfältiger verwendbar ist sie. Je weniger Aspekte sie darstellt, desto übersichtlicher ist sie. Eine Karte wird nie alle Aspekte eines geographischen Gebietes abbilden können. Je besser sie an die jeweiligen Bedürfnisse der Benutzer angepasst ist, desto nützlicher ist sie.

Genauso ist auch eine Religionstheorie selbst keine religiöse Wirklichkeit, sondern ein Modell, das bestimmte Aspekte der religiösen Wirklichkeit abbilden kann. Eine Religionstheorie sollte möglichst viele Aspekte der religiösen Wirklichkeit darstellen, um vielseitig anwendbar zu sein. Sie sollte besonders wichtige religiöse Erscheinungen hervorheben und insgesamt die religiösen Phänomene möglichst getreu und zuverlässig wiedergeben. Welche Aspekte besonders hervorgehoben werden sollen und welche vernachlässigt werden können, hängt wie bei einer Landkarte von ihrer jeweiligen Verwendung ab. In jedem Fall kann eine Theorie immer nur ein Modell der Wirklichkeit sein, das sich von der in dieser Theorie dargestellten Wirklichkeit unterscheidet, wie eine Karte sich von der auf ihr abgebildeten Landschaft unterscheidet.

[217] Vergleiche die Einleitung 1.1 und 1.2.

Religionstheorie und Religionswissenschaft erklären die religiöse Wirklichkeit, indem sie abstrakte Modelle von ihr entwerfen. Diese abstrakten und theoretischen Modelle unterscheiden sich aber kategorial von der konkreten und praktischen Wirklichkeit religiösen Lebens. Wie alle theoretischen Modelle basieren Religionstheorien auf praktischen Erfahrungen in der Lebenswelt und sollen der Orientierung in der Lebenswelt, speziell in der religiösen Wirklichkeit, dienen. Wenn sie dies tun, bewähren sie sich und sind für das praktische Leben nützlich. Sie sind aber nicht mit der religiösen Wirklichkeit identisch. Sie können auch niemals alle Aspekte der religiösen Wirklichkeit vollkommen erfassen und darstellen.[218]

4.5 Die Religionstheorie soll die faktische Realität religiöser Phänomene abbilden

Das religionstheoretische Modell soll Erkenntnisse über die empirische Faktizität der religiösen Wirklichkeit abbilden. Der Vorgang des Erkennens als kognitives Handeln bezieht sich immer auf Gegenstände der empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit. Daher richtet sich auch der kognitive Zugang zur religiösen Wirklichkeit auf religiöse Phänomene, die empirisch wahrnehmbar und beschreibbar sind. Da die Religionstheorie das Ergebnis eines solchen kognitiven Handelns sein soll, geht es in ihr also um religiöse Erscheinungen, insofern sie in ihrer faktischen Realität prinzipiell erkannt, beschrieben, gedeutet, verstanden und erklärt werden können.

In dieser Religionstheorie wird religiöses Leben als eine Praxis definiert, in der die Faktizität der empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit überschritten, also transzendiert wird. Trotzdem ist diese religiöse Praxis, dieses Überschreiten oder Transzendieren der Faktizität selbst ein Vorgang, der sich innerhalb der empirisch wahrnehmbaren, faktischen Realität ereignet. Die Religionstheorie soll versuchen, diese faktische Realität der religiösen Praxis zu betrachten, darzustellen, zu deuten, zu verstehen und zu erklären. Der Gegenstand der Religionstheorie ist die religiöse Wirklichkeit in ihrer Faktizität. Während in der religiösen Praxis die faktische Realität überschritten wird, betrachtet die Religionstheorie dieses Überschreiten als einen Vorgang innerhalb der faktischen Realität.

Das religiöse Verhalten, das religiöse Handeln und Erleben, die religiöse Kommunikation und Deutung der Wirklichkeit können sich zwar durchaus auch auf Personen, Dinge und Vorstellungen beziehen, die empirisch grundsätzlich nicht wahrnehmbar sind, wie zum Beispiel übernatürliche Erscheinungen oder Gottheiten, die als außerhalb der Welt befindlich konzipiert werden. Diese können dann aber als solche nicht zum Gegenstand der Erkenntnis werden, da sie nicht der empirisch wahrnehmbaren, faktischen Realität angehören. Daher können sie zwar den Inhalt religiöser Lehren bilden, aber nicht den Inhalt einer auf erkennendem Handeln beruhenden Religionstheorie. Die Religionstheorie bezieht sich nur auf die empirisch wahrnehmbaren Vorgänge des religiösen Lebens von Menschen.

Die Religionstheorie soll die realen Phänomene der religiösen Wirklichkeit in ihrer Faktizität betrachten, in einem Modell abbilden und erklären. Im Gegensatz zur transzendierenden, religiösen Praxis überschreitet die religionstheoretische Praxis den Bereich der empirisch

[218] Jonathan Zittel Smith: Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions, 1975.

wahrnehmbaren Faktizität nicht. Sie nimmt daher auch keine normativen Beurteilungen oder affektiven Bewertungen vor, da diese den Bereich des Faktischen überschreiten.

4.6 Die Religionstheorie soll die Wirklichkeit, die als religiös betrachtet wird, beschreiben

Der Gegenstand der religionstheoretischen Betrachtung als kognitivem Handeln ist allerdings keinesfalls einfach objektiv gegeben, sondern die Bestimmung dieses Gegenstandes ist selbst von seiner Deutung als religiöser Gegenstand abhängig. Menschliches Verhalten, Handlungen und Erlebnisse, Vorstellungen und materielle Gegenstände sind in ihrer bloßen Faktizität nicht einfach objektiv „religiös“ oder „nicht religiös“. Es gibt in diesem Sinne keine objektiv religiösen Dinge, kein objektiv religiöses Verhalten, kein objektiv religiöses Erleben, keine objektiv religiösen Vorstellungen. Bestimmte Dinge sind für Menschen nur dann religiöse Gegenstände, wenn sie für diese Menschen eine religiöse Bedeutung haben. Ein besonderes Verhalten von Menschen ist für sie nur dann religiös, wenn sie es religiös interpretieren. Außergewöhnliche Erlebnisse sind für sie nur dann religiöse Erlebnisse, wenn sie sie als religiöse Erfahrungen deuten. Spezifische Vorstellungen sind für sie nur dann religiöse Vorstellungen, wenn sie ihnen eine religiöse Bedeutung zusprechen. So kann eine Buddha-Figur für einen Buddhisten eine religiöse Bedeutung haben, während andere Menschen sie als Dekoration ohne religiösen Hintergrund benutzen. Religiöse Wirklichkeit ist also nie einfach objektiv religiös, sondern sie ist religiös gedeutete Wirklichkeit. Erscheinungen in der Wirklichkeit haben nicht objektiv eine religiöse Bedeutung, sondern nur dann, wenn ihnen von Menschen eine religiöse Bedeutung zugesprochen wird.

Die religiöse Wirklichkeit ist also der Bereich der Realität, der von Menschen als religiös betrachtet wird. Der religiöse Charakter einer Sache ist nicht objektiv gegeben, nicht empirisch erfahrbar oder messbar, sondern etwas, was dieser Sache von Menschen zugeschrieben wird. Wenn wir berücksichtigen, dass der religiöse Charakter einer Sache nicht etwas ist, was dem vermeintlich objektiven Wesen dieser Sache zukommt, vermeiden wir eine essentialistische Betrachtungsweise, die der Religion ein absolutes Wesen oder eine unwandelbare Essenz zuspricht. Im Gegensatz zu einem solchen Essentialismus, der in einigen religionsphänomenologischen Ansätzen vertreten wird und versucht, das wahre „Wesen der Religion“ zu entdecken, soll in dieser Religionstheorie der Begriff der „Religion“ als eine Zuschreibung (Attribution) verstanden werden, die selbst das Ergebnis eines Deutungsprozesses ist. Darin folgt diese Religionstheorie dem Ansatz von Ann Taves, die Religion im Sinne der Attributionstheorie als Kategorie der „Dinge, die für religiös gehalten werden,“ bestimmt.[219]

Verschiedene Menschen aus verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen können unter Umständen ganz unterschiedliche Dinge als religiös auffassen. Es ist daher keinesfalls selbstverständlich, was in einer religionstheoretischen Betrachtung oder in einem religionstheoretischen Diskurs unter „Religion“ verstanden werden soll. Der Begriff „Religion“ ist heute zwar praktisch auf der ganzen Welt sowohl im Alltag als auch im wissenschaftlichen Diskurs fest etabliert, er wird dabei aber in zum Teil sehr unterschiedlichen

[219] Ann Taves: Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things, 2009.

Bedeutungen verwendet. Einige Religionswissenschaftler haben vorgeschlagen, daher ganz auf diesen Begriff zu verzichten und ihn durch andere Begriffe zu ersetzen.[220] Da der Religionsbegriff aber weit verbreitet ist und von vielen Menschen verwendet wird, um das zu bezeichnen, was ihnen jeweils als religiös gilt, ist die Auseinandersetzung mit diesem Begriff unvermeidbar. Außerdem sind andere Begriffe, die als Ersatz vorgeschlagen worden sind, in der Regel ebenso mehrdeutig. Da in der Religionstheorie als kognitivem Handeln deutlich sein sollte, was der Gegenstand der Erkenntnis sein soll, ist eine möglichst genaue Bestimmung des Begriffs „Religion" allerdings unerlässlich.

Die Definition, Klärung und Abgrenzung des Gegenstandes „Religion", also dessen, was zur religiösen Wirklichkeit gezählt werden soll, ist daher selbst ein bedeutender Aspekt des religionstheoretischen Handelns. In gewisser Weise bringt das religionstheoretische Handeln auf diese Weise seinen Gegenstand „Religion" als klar abgegrenztes Thema der Betrachtung erst hervor. Das heißt nicht, dass die Phänomene, die in der Religionstheorie als „Religion" betrachtet werden, erst durch dieses theoretische Handeln produziert würden und unabhängig davon nicht existieren würden. Allerdings ist die Tatsache, dass diese Phänomene als „Religion" gelten, nicht unabhängig vom religionstheoretischen Handeln. Die Gegenstände der Religionstheorie sind also nicht an und für sich, objektiv religiöse Dinge, sondern Dinge, die als religiöse angesehen und bezeichnet werden. Diese Einsicht ist wichtig, um eine Essentialisierung der Religion oder des Religiösen zu vermeiden, die Vorstellung, es gebe ein von der betrachtenden Person, ihrem Standpunkt und dem Kontext der Betrachtung unabhängiges „Wesen" der Religion.[221]

4.7 Die Religionstheorie soll verschiedene Religionen betrachten, beschreiben und erklären können

Eine Religionstheorie, die nicht nur eine Theorie über eine einzelne Religion, eine einzelne religiöse Tradition oder einen bestimmten Typus von Religionen sein soll, muss „Religion", „religiöse Wirklichkeit" oder „religiös leben" so allgemein definieren, dass sie zumindest prinzipiell alle Erscheinungen, die als religiös angesehen werden können, begreifen, beschreiben, deuten und erklären kann. Dies spricht grundsätzlich gegen substanziale Definitionen, die den Begriff „Religion" über bestimmten Glaubensinhalte, Erfahrungen, Praktiken oder Lehren definieren wollen. Substanziale Definitionen der religiösen Wirklichkeit orientieren sich notwendigerweise an den Inhalten von einzelnen Religionen, spezifischen religiösen Traditionen oder bestimmten Typen von Religion. Diese religionsspezifischen Inhalte werden dann als Kriterium zur Abgrenzung und Definition der religiösen Wirklichkeit verwendet, sodass substanziale Religionsdefinitionen stets Gefahr laufen, die Inhalte einer spezifischen Form von Religion als Merkmale der religiösen Wirklichkeit insgesamt zu verallgemeinern. Dies kann zu einer ethnozentrischen Verengung des Religionsbegriffes führen.

[220] Zum Beispiel Wilfred Cantwell Smith: The Meaning and End of Religion. A New Approach to Religious Traditions of Mankind, 1962.
[221] Vergleiche dazu zum Beispiel Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006; Ann Taves: Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things, 2009.

Um verschiedene Religionen mit den unterschiedlichsten Inhalten betrachten zu können, soll Religion hier daher als eine bestimmte Art und Weise menschlichen Lebens bestimmt werden. Religiös leben bezeichnet somit eine besondere Form menschlichen Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizierens und Deutens der Wirklichkeit, unabhängig von dem konkreten Gegenstand, auf den sich dieses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten bezieht. „Religiös leben" soll daher zum Beispiel so bestimmt werden, dass Menschen „ihr Herz an jemanden oder etwas hängen", „an jemanden oder etwas glauben", aber nicht darauf beschränkt werden, dass sie ihr Herz an bestimmte Wesen hängen oder an bestimmte Wesen glauben. „Religion" oder „religiös leben" als Allgemeinbegriff sollte also möglichst formal definiert werden, einzelne, konkrete Religionen können dagegen durchaus substanzial bestimmt und dadurch von anderen Religionen abgegrenzt werden.

4.8 Die Religionstheorie soll religiöses Leben aus der etischen Außenperspektive betrachten, aber auch emische Innenperspektiven berücksichtigen

Die Religionstheorie soll also nicht nur die Theorie einer einzelnen religiösen Tradition sein, sondern die Betrachtung verschiedener, zumindest prinzipiell sogar aller Religionen ermöglichen. Daraus ergibt sich, dass ein recht allgemeines Modell der religiösen Wirklichkeit entworfen werden muss, das zur Betrachtung und Beschreibung, zum Deuten, Verstehen und Erklären von Erscheinungen aus den verschiedensten religiösen Traditionen verwendet werden kann. Ein solches allgemeines Modell beschreibt konkrete religiöse Phänomene und einzelne religiöse Traditionen notwendigerweise aus einer Außenperspektive.

In den Kultur- und Sozialwissenschaften wird häufig zwischen einer „emischen" und einer „etischen" Herangehensweise bei der Beschreibung kultureller Phänomene unterschieden. Dabei bezeichnet der Begriff „emisch", dass kulturelle Vorstellungen und Verhaltensweisen mit einer Begrifflichkeit beschrieben und mit Konzepten gedeutet werden, die der untersuchten Kultur selbst entnommen worden sind. Dagegen wird mit dem Begriff „etisch" eine Beschreibung und Deutung der Beobachtungen mit den Begriffen und Konzepten der beobachtenden Person, die dieser Kulturtradition nicht angehören muss, bezeichnet. Vergleichende Untersuchungen von Phänomenen aus verschiedenen Kulturen oder Traditionen betrachten notwendigerweise alle Kulturen (oder zumindest alle bis auf eine) aus einem etischen Blickwinkel. Da die hier vertretene allgemeine Religionstheorie eine Außenperspektive einnimmt, beschreibt auch sie konkrete religiöse Gegenstände in einer etischen Darstellung. Allerdings sollen bei der Formulierung dieser Religionstheorie aus der etischen Außenperspektive durchaus die jeweiligen emischen Innenperspektiven verschiedener religiöser Traditionen berücksichtigt werden. Die allgemeine Religionstheorie soll in etischer Formulierung eine zusammenfassende Abstraktion verschiedener emischer Perspektiven darstellen.[222]

[222] Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Martin Riesebrodt in Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, 2007.

4.9 Die Religionstheorie soll religiöse Erscheinungen als natürliche Phänomene betrachten

Religionstheorie als kognitives Handeln soll die religiöse Wirklichkeit in ihrer Faktizität betrachten. Daraus ergibt sich, dass die religiösen Erscheinungen nur insofern zum Gegenstand der Religionstheorie werden können, wie sie als Teil der faktischen Realität empirisch wahrnehmbar sind. Die Religionstheorie muss daher alle religiösen Erscheinungen grundsätzlich als natürliche Phänomene betrachten. Das bedeutet nicht, dass Phänomene, die von Menschen als religiös angesehen werden, reduktiv vollkommen auf nicht-religiöse Erscheinungen zurückgeführt werden müssen oder sollen, sondern nur, dass sie als Teil der natürlichen Wirklichkeit verstanden werden.

Daraus ergibt sich dann notwendigerweise auch, dass die Religionstheorie auf solche religiösen Erklärungen und Begründungen verzichten muss, die den Rahmen der natürlichen Wirklichkeit sprengen und auf übernatürliche Phänomene Bezug nehmen. Solche Erklärungen wären in einem religionstheoretischen und religionswissenschaftlichen Diskurs für säkular geprägte Subjekte grundsätzlich nicht nachvollziehbar oder vermittelbar. Manuel A. Vásquez bezeichnet ein solches Vorgehen als Religionstheorie in einem „nicht-reduktiv materialistischen" Rahmen.[223] Allerdings muss die natürliche Welt nicht unbedingt als rein materialistisch aufgefasst werden. Innerhalb der natürlichen Welt können sich in materiellen Systemen neue Eigenschaften (*emergent properties*) wie „Leben" oder „Bewusstsein" herausbilden, die selbst nicht materiell sind. Entscheidend ist allerdings, dass es sich auch bei diesen emergenten Eigenschaften um natürliche Erscheinungen handelt. Daher scheint mir die Bezeichnung „naturalistisch" etwas angemessener als „materialistisch". Michael Winkelman und John R. Baker sprechen etwa davon, dass sie das „Übernatürliche als natürlich" betrachten und erklären wollen.[224] Da Religion als ein natürliches Phänomen behandelt werden soll, kann dieses Konzept als naturalistischer Ansatz bezeichnet werden.

4.10 Die Religionstheorie soll religiöses Leben primär durch Verben und Adverbien definieren

Was wir in der Religionstheorie unter dem Begriff „Religion" betrachten und zu verstehen suchen, ist in seinem Kern kein materielles Ding und keine geistige Idee, kein Gegenstand, der wirklich treffend mit einem Substantiv wie „Religion" bezeichnet werden kann. Etwas passender scheint die Verwendung des Adjektivs „religiös" zu sein, da es in der Religion durchaus um Erscheinungen geht, die als religiös angesehen werden. Doch am treffendsten ist es, Religion mit einem Verb oder mit Verben und Adverbien zu beschreiben. Denn die religiösen Erscheinungen werden erst dadurch religiös und die religiöse Wirklichkeit oder „Religion" entsteht als Gegenstand erst dadurch, dass Menschen sich auf religiöse Weise verhalten, in einem religiösen Modus handeln, Erlebnisse machen, die für sie religiös sind, in religiösem Sinne kommunizieren und die Wirklichkeit religiös deuten oder – in einem Begriff zusammengefasst – dass sie „religiös leben".

[223] Manuel A. Vásquez: More Than Belief. A Materialist Theory of Religion, 2011.
[224] Winkelman, Michael und Baker, John R.: Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion, 2010.

In vielen neueren Religionstheorien wird betont, dass es in Religionen vor allem um Handlungen oder Vorgänge gehe. Um dies auszudrücken hat beispielsweise Thomas Tweed im Titel seiner Religionstheorie die verbalen Formen „Crossing" und „Dwelling" verwendet.[225] Nach Kimerer LaMothe ist Religion ein Tanz, sie „existiert in dem Moment ihrer Vollzüge (*performances*) als eine Weise des Tuns, das eine Person in Bezug zu einem Sinn der Welt verkörpert".[226] Religion oder religiöses Leben soll also als ein relationaler Prozess verstanden werden, indem Subjekte sich mit der Welt, mit anderen Subjekten und mit sich selbst auseinandersetzen und so ihre religiöse Identität in Beziehungen zu anderen Personen und mit Bezug zu ihrer Umwelt herausbilden. Die Art und Weise, auf die Menschen „religiös" leben, kennzeichnet die spezifische Modalität des religiösen Lebens. Hartmut von Sass bezeichnet sein Konzept religiösen Glaubens in diesem Sinne als „modales Glaubensverständnis". [227] Wie der prozesshafte Charakter religiösen Lebens am besten durch Verben ausgedrückt wird, so wird die religiöse Modalität dieser Prozesse am treffendsten durch das Adverb „religiös" gekennzeichnet.

Die hier vorgelegte Religionstheorie betrachtet die religiöse Wirklichkeit als einen Bereich oder einen Aspekt menschlichen Lebens und menschlicher Praxis. Daher soll die Bestimmung des religiösen Wirklichkeitsbereichs nicht mit Substantiven wie „Religionen", „Religiosität" oder „Religionsgemeinschaften" beginnen, sondern mit Verben und Adverbien. Die religiöse Wirklichkeit wird deshalb primär dadurch definiert, dass Menschen religiös leben. Religionen sind also zunächst und vor allem bestimmte Arten und Weisen, wie Menschen leben. Zur religiösen Lebensweise von Menschen (w*ay of life*) gehört, wie sie sich von außen beobachtbar religiös verhalten, wie sie aus religiösen Motivationen und mit religiösen Zielen handeln, wie sie bestimmte Ereignisse und Situationen als religiös erleben, wie sie mit anderen Menschen oder auch mit nicht-menschlichen Wesen religiös kommunizieren und wie sie die Wirklichkeit religiös deuten. All dies sind Vorgänge oder Handlungen, die als solche mit Verben beschrieben und definiert werden. Der spezifisch religiöse Charakter dieser Handlungen zeigt sich in der Art und Weise, wie sie von Menschen ausgeführt werden. Diese besondere Modalität, religiös zu leben, wird durch das Adverb „religiös", mit dem diese Verben genauer bestimmt werden, gekennzeichnet.

Bei diesen Vorgängen und Handlungen, die von Menschen als religiös aufgefasst werden, bewegen die religiösen Menschen sich körperlich und werden bewegt. Die religiöse Praxis und das religiöse Leben sind also bewegte körperliche Prozesse, Interaktionen der Körper der religiösen Subjekte mit ihrer Umwelt. Dieser bewegte und bewegende Charakter der religiösen Wirklichkeit wird am deutlichsten hervorgehoben, wenn das religiöse Leben und die religiöse Praxis primär durch Verben und Adverbien ausgedrückt wird.

Sekundär kann dann dadurch, wie die bewegten und bewegenden Subjekte religiös leben und praktizieren, auch mit einem Adjektiv bestimmt werden, was „religiös" ist, welche Erscheinungen also zur religiösen Wirklichkeit gehören. Erst in einem dritten Schritt sollen dann objektive Strukturen der religiösen Wirklichkeit mit Substantiven bezeichnet werden.

Die subjektive Haltung zum Leben und die persönliche Einstellung der Menschen, die religiös leben, zur Wirklichkeit soll mit dem Begriff „Religiosität" bezeichnet werden. Die objektiven

[225] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006.
[226] Kimerer L. LaMothe: Between Dancing and Writing. The Practice of Religious Studies, 2004.
[227] Hartmut von Sass: Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, 2022.

Interaktionsstrukturen, die Menschen schaffen und in denen sie interagieren, wenn sie religiös leben und wirken, sowie die Zeichensysteme, mit denen sie religiös kommunizieren, sollen „Religionen“ als kulturelle Traditionen genannt werden. Die Sozialformen, in denen die religiös lebenden und wirkenden Menschen organisiert sind, werden als „Religionsgemeinschaften“ bezeichnet.

4.11 Die Religionstheorie soll religiöses Leben als überwiegend affektiv geprägt betrachten

Im Gegensatz zum religionstheoretischen Handeln, das eine im Wesentlichen kognitive Tätigkeit ist, umfasst das religiöse Leben vor allem affektiv geprägte Prozesse. Wenn Menschen religiös leben, wenn sie sich also auf eine religiöse Weise verhalten, mit religiösen Motivationen und Zielen handeln, Ereignisse und Situationen religiös erleben, mit anderen Subjekten über religiöse Aspekte ihres Lebens kommunizieren und die Wirklichkeit religiös deuten, dann handelt es sich dabei um einen praktischen und affektiv bestimmten Lebensvollzug, nicht um ein auf Erkenntnis ausgerichteten kognitives Handeln. Insofern kognitives Handeln in theoretischen Betrachtungen und wissenschaftlichen Forschungen sich von seinen affektiven Motivationen und Zielsetzungen trennen lässt, können affektives und kognitives Handeln als nicht überlappende Formen menschlicher Praxis verstanden werden. In ähnlicher Weise beschrieb wie Stephen Jay Gould Religion und Wissenschaft als sich nicht überlappende Lehrgebiete (*nonoverlapping magisteria*, NOMA).[228] Religionstheorie als kognitives, nichtreligiöses und werturteilsfreies Nachdenken über Religion kann zumindest prinzipiell deutlich von religiöser Praxis als affektiv begründete Wertungen und Normen enthaltendem Handeln und Denken unterschieden werden.

In einigen älteren religionsphilosophischen und religionstheoretischen Bestimmungen wurde Religion als ein eher lehrhaftes System von Glaubenssätzen und theoretischen Vorstellungen über Gott und die Welt aufgefasst. Diese Auffassung von Religion stellte ein eher intellektualistisches Zerrbild von Religion dar, das vor allem auf bestimmten Traditionen der westlichen, insbesondere der protestantisch geprägten Theologie, Religionsphilosophie und Religionskritik beruhte. Die affektwissenschaftlichen Religionstheorien und andere neuere religionswissenschaftliche Ansätze betrachten Religion dagegen vor allem als affektiv geprägten, praktischen Lebensvollzug.[229] Das religiöse Leben der Menschen strebt nicht in erster Linie nach theoretischen Erkenntnissen, sondern nach einer heilvollen Verwirklichung im Leben. Es ist daher vor allem als eine kulturelle Praxis zu bestimmen, die durch eine bestimmte affektive Einstellung und Haltung zum Leben und zur Wirklichkeit gekennzeichnet ist. Die religiöse Praxis von Menschen ist Ausdruck ihres affektiven Gefühlslebens, ihrer leidenschaftlichen Begierden und ihres sinnlichen Erlebens in einem als sinnhaft erfahrenem Handeln und Kommunizieren.

---

[228] Stephen Jay Gould: Nonoverlapping Magisteria. Natural History 106, 1997; Stephen Jay Gould: Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life, 1999.

[229] Dies gilt zum Beispiel für Kimerer L. LaMothe: Between Dancing and Writing. The Practice of Religious Studies, 2004; Marsha Hewitt: Affective and Cognitive Dimensions of Religious Experience. Toward a Conceptual/Theoretical Integrative Perspective, 2012; Donovan O. Schaefer: Religious Affects. Animality, Evolution, and Power, 2015; Stephen T. Asma: Why We Need Religion, 2018.

Voraussetzung für ein religiöses Leben und eine religiöse Praxis in diesem Sinne ist, dass die religiösen Subjekte Gefühle und Bewusstsein haben, damit sie sich selbst in der Umwelt und der Situation, in der sie sich befinden, positionieren, eine affektive Einstellung und Haltung zur Wirklichkeit entwickeln und aus ihren Interessen und Motivationen heraus handeln können. Wir können davon ausgehen, dass diese Voraussetzungen bei fast allen Menschen ab einem gewissen Entwicklungsstadium erfüllt sind, sodass sie sich zumindest prinzipiell religiös verhalten, religiös handeln und erleben können. Das bedeutet nicht, dass alle Menschen notwendigerweise auch religiös leben müssen. Für andere Tiere, die vermutlich auch über Gefühle und Bewusstsein verfügen, kann zumindest nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass auch sie auf ihre Weise religiös leben können, auch wenn unsere Möglichkeiten, mit ihnen darüber zu kommunizieren, äußerst eingeschränkt sind. Donovan O. Schaefer geht davon aus, dass Religiosität auf Affekten basiere und daher nicht ein Aspekt unserer spezifisch menschlichen, sondern unserer allgemein animalischen Natur sei.[230] Inwiefern es gerechtfertigt ist, bei anderen Tierarten von „Religiosität“ oder „Religion“ zu sprechen, ist umstritten, „Religionen“ im Sinne von symbolisch vermittelten, kulturellen Traditionen sind aber vermutlich auf die Spezies Homo sapiens beschränkt. Eine religiöse Kommunikation und religiöse Deutung der Wirklichkeit mit Zeichen und Symbolen ist, soweit wir wissen, ein rein menschliches Phänomen.

4.12 Die Religionstheorie soll religiöses Leben als eine verkörperte, verortete, enaktive und erweiterte Praxis von Menschen betrachten

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

Genauso wie die religionstheoretische Tätigkeit als kognitives Handeln ist auch das religiöse Leben als von affektiven Einstellungen und Haltungen geprägte Praxis immer an einen bestimmten Körper und Kontext gebunden. Religiöse Praxis kann daher in Anlehnung an das Konzept der 4E *cognition* als verkörperte (*embodied*), in einen Kontext verortete (*embedded*), enaktive (*enactive*) und erweiterte (*extended*) affektiv bestimmte Praxis aufgefasst werden.

Das religiöse Leben ist verkörpert (*embodied*), weil nur körperliche Wesen sich religiös verhalten, religiös handeln und erleben, über religiöse Themen kommunizieren und die

[230] Donovan O. Schaefer: Religious Affects. Animality, Evolution, and Power, 2015.

Wirklichkeit religiös deuten können. Der religiöse Lebensvollzug beruht auf einer Begegnung und Interaktion des Körpers des religiös affizierten und affektiven Subjekts mit Körpern in seiner Umwelt. Er ist daher grundsätzlich relational und in einen bestimmten Kontext und eine bestimmte Umwelt eingebunden und dort verortet (*embedded*). Auch die religiöse Praxis ist daher immer in ihre jeweilige Umwelt, in eine konkrete Situation, in einen bestimmten Kontext eingebettet und vom jeweiligen Standpunkt und Blickwinkel des religiösen Subjekts abhängig. Jedes religiöse Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten stellt einen aktiven Prozess (*enactive*) der Auseinandersetzung des religiösen Subjekts mit seiner Umwelt dar. Das religiöse Leben ist außerdem erweitert (*extended*) durch Gegenstände in der Umwelt des Subjekts, die in der religiösen Praxis verwendet werden. Wie die Religionstheorie ist auch die Religion selbst keine isolierte Praxis, sondern von diesen vielfältigen Beziehungen geprägt.

4.13 Die Religionstheorie soll religiöses Leben als ein bio-psycho-sozio-kulturelles Phänomen betrachten

Religiöses Leben als natürliche, affektiv geprägte, körperliche, kontextbezogene, enaktive und erweiterte Praxis wird selbstverständlich von biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Faktoren beeinflusst. Wenn Menschen religiös leben, sollte dies daher als ein bio-psycho-sozio-kulturelles Phänomen betrachtet werden. Das bedeutet allerdings nicht, dass Religion reduktionistisch auf einen oder mehrere dieser Aspekte reduziert werden kann oder soll. Es handelt sich um ein komplexes Phänomen, bei dem diese unterschiedlichen Faktoren alle eine Rolle spielen. Religiös lebende und Religion praktizierende Subjekte sind biologische Organismen und durch bestimmte biologische Merkmale gekennzeichnet, die auch ihr religiöses Leben beeinflussen. Als religiös handelnde und erlebende Wesen weisen sie zugleich auch spezifische psychische Eigenschaften, Bedürfnisse, Wünsche und Begierden auf, die ausschlaggebend sind für die Art und Weise, wie sie religiös handeln und erleben. Da religiöse Subjekte als soziale Wesen in Gemeinschaften mit anderen Subjekten zusammenleben und religiös interagieren, wirken sich auch die sozialen Strukturen auf ihr religiöses Leben aus. Schließlich bilden die Formen und Strukturen ihrer Interaktion und ihrer Kommunikation einen kulturellen Rahmen, in dem sich ihr gesamtes kulturelles und damit auch ihr religiöses Leben abspielt.

In verschiedenen Religionstheorien und Ansätzen zur Erforschung von Religionen werden dabei jeweils einzelne dieser Aspekte mehr oder weniger deutlich hervorgehoben. Die religionssoziologischen und religionsethnologischen Theorien deuten religiöses Handeln und Verhalten als vor allem sozial und kulturell geprägt und heben dabei besonders die Unterschiede im religiösen Erleben und Verhalten zwischen verschiedenen Gesellschaften und Kulturen hervor, sodass Religionen häufig konstruktivistisch oder kulturrelativistisch nur als ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit betrachtet werden. Sowohl die klassischen religionspsychologischen Theorien als auch neuere neurowissenschaftliche, kognitive und affektive Theorien heben dagegen vor allem die kulturübergreifenden psychologischen beziehungsweise biologischen Voraussetzungen religiösen Erlebens und Verhaltens hervor. Beide Forschungsrichtungen haben wertvolle Beiträge zum Verständnis religiöser Erscheinungen geliefert. Eine dieser Komplexität angemessene Religionstheorie soll Religionen, Religionsgemeinschaften und Religiosität nicht nur entweder als natürlich-

biologische oder als sozio-kulturelle Phänomene verstehen, sondern beide Aspekte miteinander verknüpfen.

Das religiöse Leben von Menschen, die Art und Weise, wie sie sich religiös verhalten, religiös handeln und erleben, wie sie über religiöse Inhalte kommunizieren und die Wirklichkeit religiös deuten, all dies ist sowohl von natürlichen, vor allem biologischen und psychologischen, Voraussetzungen abhängig als auch von gesellschaftlichen und kulturellen Einflüssen geprägt. Das religiöse Subjekt ist ein biologischer und psychischer Organismus, aber auch eine sozial und kulturell geprägte Person. Die Religionen werden von biologischen Organismen hervorgebracht und praktiziert, als kulturelle Traditionen sind sie ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit. Ein umfassendes Verständnis religiösen Verhaltens ist nur unter Berücksichtigung beider Aspekte möglich. Daher wird für diese Religionstheorie ein Ansatz gewählt, der als bio-psycho-sozio-kulturell bezeichnet werden kann.

4.14 Die Religionstheorie soll subjektive, objektive und intersubjektive Aspekte der religiösen Wirklichkeit betrachten und zwischen ihnen unterscheiden

Der religiöse Wirklichkeitsbereich kann unter einem subjektivem, einem objektiven und einem intersubjektiven Aspekt betrachtet werden. Ein vollständiges Bild religiösen Lebens und religiöser Praxis ergibt sich erst unter Berücksichtigung dieser drei Aspekte. Daher ist es in der Religionstheorie wichtig, einerseits deutlich zwischen ihnen zu unterschieden, andererseits aber keinen dieser Aspekte zu vernachlässigen und auch mögliche Zusammenhänge zwischen ihnen zu erkennen.

Der subjektive Aspekt beschreibt, wie das einzelne Subjekt sich in der religiösen Wirklichkeit verhält, wie es mit Bezug auf diese Wirklichkeit handelt sie erlebt. Dieser Aspekt soll mit dem Begriff „Religiosität“ bezeichnet werden. Die objektiven Strukturen der religiösen Wirklichkeit, in denen sich das Subjekt dabei bewegt, bilden den jeweiligen kulturellen Rahmen der jeweiligen religiösen Tradition. Die vielfältigen kulturellen Traditionen, die diesen objektiven Aspekt darstellen, sollen „Religionen“ genannt werden. Die objektiven religiösen Traditionen werden in der Interaktion und Kommunikation zwischen verschiedenen Subjekten hervorgebracht, überliefert und verändert. Für die verschiedenen Sozialformen, in denen diese intersubjektive Interaktion stattfindet, soll der Begriff „Religionsgemeinschaften“ verwendet werden. Die religiöse Wirklichkeit als ganze umfasst die subjektive Religiosität, die objektiven Religionen oder religiösen Traditionen und die Religionsgemeinschaften als sozialen Rahmen der intersubjektiven Interaktion.

In der religiösen Wirklichkeit sind diese drei Aspekte religiösen Lebens eng miteinander verknüpft und voneinander abhängig. Die Religiosität als subjektive Fähigkeit und Neigung von Menschen, religiös zu leben, verwirklicht sich in dem objektiven Rahmen der Religionen als kultureller Systeme und Traditionen durch das intersubjektive Interagieren und Kommunizieren innerhalb von Religionsgemeinschaften als sozialen Gebilden. Die kulturell tradierten Systeme der Religionen beruhen ihrerseits auf der subjektiven Praxis in der Religiosität der religiösen Individuen und dem intersubjektiven Zusammenwirken von Menschen in Religionsgemeinschaften. Diese Religionsgemeinschaften definieren sich schließlich als Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaften von individuellen religiösen

Subjekten, die gemeinsam an derselben religiösen Tradition teilhaben. Gerade weil diese drei Aspekte in der religiösen Lebenspraxis so eng verknüpft sind, ist es wichtig, in der Religionstheorie begrifflich möglichst klar zwischen ihnen zu unterscheiden.

4.15 Die Religionstheorie soll verschiedene Phänomene des religiösen Lebens als Dimensionen der religiösen Wirklichkeit betrachten

Der religiöse Wirklichkeitsbereich umfasst eine Vielzahl von Phänomenen, die als Dimensionen, Merkmale, Elemente oder Bausteine von Religionen angesehen werden können. Bestimmte Handlungen, die vom Alltagshandeln getrennt sind, werden von denjenigen, die sie ausführen, oder von anderen, die sie beobachten, als religiöse Rituale oder als Kultus angesehen. Bestimmte Erfahrungen, die sich deutlich von der Alltagerfahrung unterscheiden, werden als religiöse Erlebnisse oder Gefühle gedeutet. Bestimmte lautliche Äußerungen, die sich von der Alltagssprache abheben, werden von den Menschen, die sie ausführen oder wahrnehmen, als heilige Laute, Wörter, Mantras oder Gesänge aufgefasst. Bestimmte mündlich oder schriftlich überlieferte Texte, die von Alltagstexten abgesondert sind, werden als heilige Texte, als religiöse Gebete, Mythen oder Hymnen verstanden. Bestimmte Vorstellungen und Lehren, die über das Wissen und die Auffassungen des Alltags hinausgehen, werden als religiöse Ideen und Glaubenssätze interpretiert. Bestimmte Sozialstrukturen werden als religiöse Gemeinschaften angesehen. Bestimmten Orten, Zeiten, Gegenständen, Tieren, Menschen oder übermenschlichen Wesen wird eine religiöse Bedeutung zugeschrieben.

Die Religionstheorie soll möglichst all diese Erscheinungen, die als religiös gelten und als Dimensionen, Merkmale, Elemente oder Bausteine von Religionen verstanden werden können, in ihre Betrachtung des religiösen Wirklichkeitsbereich einbeziehen. Sie soll diese Phänomene in Bezug zu religiösem Leben setzen und versuchen zu erklären, warum sie als religiös angesehen werden. Ninian Smart hat ein solches Konzept entwickelt und spricht von den Dimensionen der Religionen. Rüdiger Vaas unterscheidet verschiedene Merkmale oder Elemente der religiösen Wirklichkeit. Ann Taves nennt ihr Modell ein Bausteinmodell. Begriffe wie „Baustein“ rufen meiner Ansicht nach zu leicht die Vorstellung von beständigen Dingen hervor und können damit zu einem verdinglichten, reifizierten Konzept des religiösen Lebens führen. Daher wird hier lieber von „Dimensionen“ gesprochen. Die religiöse Wirklichkeit wird in dieser Religionstheorie als ein komplexer, relationaler und mehrdimensionaler Prozess verstanden.[231]

4.16 Die Religionstheorie soll die religiöse Wirklichkeit als Produkt der bio-kulturellen Evolution und der Geschichte betrachten

Die religiöse Wirklichkeit in ihrer Vielfalt, die das religiöse Leben von Menschen, die menschliche Religiosität, die kulturellen Traditionen der Religionen und die sozialen Gebilde der Religionsgemeinschaften umfasst, muss als Produkt evolutionärer und historischer

[231] Ninian Smart: The Religious Experience of Mankind, 1969; Ninian Smart: The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations, 1989; Ann Taves: Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things, 2009; Rüdiger Vaas und Michael Blume: Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt - Die Evolution der Religiosität, 3. Aufl. 2011.

Prozesse betrachtet werden. Menschen haben sich wie alle anderen Lebewesen im Laufe der Evolution entwickelt, dabei haben sie überleben und sich vermehren können, weil sie hinreichend gut an ihre jeweiligen Umwelten angepasst gewesen sind. Auch die Religiosität als weltweit verbreitetes menschliches Verhalten ist ein Merkmal, das in der biologischen und kulturellen Evolution der Menschen aufgetreten ist und sich weitgehend durchgesetzt hat. Da das religiöse Leben als eine besondere Form des menschlichen Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizieren und Deutens genauso wie der Mensch selbst im Laufe der Evolution entstanden ist, muss es auch im Kontext der Evolution betrachtet, verstanden und erklärt werden. Wir können daher in Anlehnung an einen berühmten Aufsatz des Evolutionsbiologen Theodosius Dobzhansky die These vertreten: Nichts in der Religion ergibt Sinn, außer im Licht der Evolution betrachtet (*Nothing in religion makes sense except in the light of evolution*).[232]

In der Evolution der Menschen sind biologische und kulturelle Merkmale sowie deren Vererbung durch die Weitergabe von Informationen über Gene, epigenetische Faktoren, erlerntes Verhalten und symbolische Kommunikation eng miteinander verknüpft.[233] Die Evolution von Religiosität und Religionen ist daher wie die kulturelle Evolution insgesamt auch ein Teil der biologischen Evolution. Sie beruht aber nicht allein auf genetischer und epigenetischer Vererbung, sondern wird darüber hinaus von anderen Prozessen der Informationsweitergabe geprägt. Diese kulturellen Prozesse der Informationsweitergabe können nicht nur von einer Generation zur nächsten, sondern auch innerhalb einer Generation und zwischen nicht miteinander verwandten Individuen erfolgen.

Das Merkmal des religiösen Verhaltens muss dabei nicht unbedingt selbst als Ergebnis einer die biologische Fitness steigernde Anpassung (Adaptation) erklärt werden. Religiosität kann auch als eine Übernahme von Merkmalen, die zu einem anderen Zweck entstanden sind, in einer neuen Funktion (Exaptation) oder als ein Nebenprodukt von anderen Merkmalen, die der Anpassung dienen, das aber selbst keine adaptive Funktion hat (Spandrel), verstanden werden.[234] Die menschliche Fähigkeit, sich religiös zu verhalten, kann auf eine zufällige Mutation, einen kontingenten Prozess zurückgehen. Bei der evolutionstheoretischen Betrachtung von Religiosität ist allerdings zu beachten, dass die Menschen, die religiöses Verhalten als Merkmal herausgebildet haben, mit diesem Merkmal überlebt und sich in vielen verschiedenen Lebensräumen erfolgreich ausgebreitet haben. Religiös zu leben kann also zumindest kein schwerwiegender Nachteil für die biologische Fitness von Menschen gewesen sein. Vermutlich hat es zumindest in bestimmten Phasen der menschlichen Evolution sogar einen adaptiven Vorteil dargestellt.

Die Entwicklung der Religiosität von Menschen, der Religionsgemeinschaften und der Religionen ist ein Teil der bio-kulturellen Ko-Evolution und der Geschichte. Dabei wird die Evolution der Religiosität als Entwicklung der menschlichen Fähigkeit und der Neigung, religiös zu leben, oft weitgehend als natürlicher Prozess nach dem Konzept der biologischen

[232] Theodosius Dobzhansky: Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution, in: The American Biology Teacher, Band 35, Nr. 3, 1973, S. 125–129.
[233] David Sloan Wilson: Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society, 2002; Peter J. Richerson, Robert Boyd: Not by genes alone. How culture transformed human evolution, 2005; Eva Jablonka, Marion J. Lamb: Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life, revised edition 2014.
[234] Stephen Jay Gould, Richard C. Lewontin: The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. A Critique of the Adaptationist Programme, in: Proceedings of the Royal Entomological Society of London. Series B: Taxonomy. Vol. 205, Nr. 1161, 1979, S. 581–598.

Evolutionen verstanden und erklärt.[235] Allerdings bilden im Laufe der Evolution von Religiosität kulturelle Phänomene zunehmend einen Teil des Lebensraumes, indem Menschen überleben und sich fortpflanzen. In Hinsicht auf die Evolution von Religionsgemeinschaften als sozialen Gebilden spielt die Adaptivität von kulturell tradierten Verhaltensweisen und Vorstellungen auf der Ebene der Gruppenselektion eine sehr viel bedeutendere Rolle.[236] Die Evolution von Religionen als kulturellen Systemen ist in erster Linie ein Prozess der kulturellen Evolution und der Geschichte, in der neue Merkmale nicht nur durch zufällige Mutationen oder Rekombinationen entstehen können, sondern auch durch geplantes und zielgerichtetes Handeln, das durch menschliche Emotionen, Interessen und Motivationen gelenkt wird. Menschen können ihre religiösen Praktiken, Erfahrungen und Vorstellungen durch nachahmendes Verhalten sowie durch symbolische und sprachliche Vermittlung von anderen Menschen erlernen und sie mehr oder weniger bewusst übernehmen, weiterentwickeln oder auch wieder aufgeben. Daher sind religiöse Traditionen zwar von der im Laufe der biologischen Evolution entstandenen Fähigkeit zur Religiosität abhängig, unterliegen aber den komplexeren Prozessen der bio-kulturellen Koevolution. Wie die Evolution von Religionen als kulturellen Systemen selbst zu beschreiben und erklären ist, bleibt dabei allerdings umstritten. Richard Dawkins entwarf das Konzept von mentalen Informationsträgern und Replikatoren, die funktional den Genen entsprechen und für die er den Neologismus „meme“ schuf.[237] Yasha M. Hartberg and David Sloan Wilson sprechen von heiligen Texten als kulturellen Genomen, deren „genetische“ Information in verschiedenen Gemeinschaften, in denen diese Texte heilig sind, aufgrund von „epigenetischen Faktoren“ unterschiedlich exprimiert werden könne.[238] Richard Sosis verfolgt einen holistischen Ansatz zur Beschreibung der Evolution von Religionen als komplexen Systemen.[239] Ina Wunn und Grojnowski versuchen wiederum, „Religionen“ als ein den biologischen Spezies entsprechendes taxonomische Konzept zu entwickeln und als evolvierende Einheit zu bestimmen.[240]

In jedem Fall erscheint es sinnvoll, neben der Evolution der Religiosität als Merkmal von Menschen auch die Evolution von Religionen als kulturellen Systemen und die Evolution von Religionsgemeinschaften als sozialen Gruppen mit charakteristischen Sozialformen zu untersuchen. Dabei unterscheiden sich diese drei Aspekte der religiösen Wirklichkeit jeweils hinsichtlich der Kategorien und Prozesse, die in ihrer Evolution eine Rolle spielen. Zentrale Konzepte der Evolutionstheorie wie die jeweils evolvierenden Einheiten, Individuen, Populationen und Spezies, die Ursachen der Variation von Merkmalen, die Vererbung von Merkmalen und die Träger der Erbinformation, die Adaptation oder Anpassung an den Lebensraum, die ökologische Nische, die Kriterien der Selektion und die evolutionäre Fitness

[235] Vergleiche zum Beispiel Barbara J. King: Evolving God. A Provocative View on the Origins of Religion (2007), Expanded Edition, 2017; E. Fuller Torrey: Evolving Brains, Emerging Gods. Early Humans and the Origins of Religion, 2017; Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen, Armin W. Geertz: The Emergence and Evolution of Religion. By Means of Natural Selection, 2017.
[236] Vergleiche zum Beispiel David Sloan Wilson: Darwin’s Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society, 2002; David Sloan Wilson: This View of Life, 2019.
[237] Richard Dawkins: The Selfish Gene, 1976; sehr kritisch äußert sich dazu Radek Kundt: Contemporary Evolutionary Theories of Culture and the Study of Religion, 2015.
[238] Yasha M. Hartberg and David Sloan Wilson: Sacred text as cultural genome. An Inheritance Mechanism and Method for Studying Cultural Evolution, in: Religion, Brain, and Behavior, 2016.
[239] Richard Sosis: Why Cultural Evolutionary Models of Religion Need a Systemic Approach, in: Anders Klostergaard Petersen et al.: Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz, 2019, 45-61.
[240] Ina Wunn und Davina Grojnowski: Religious Speciation. How Religions Evolve, 2019.

müssen für die Religiosität als anthropologisches Merkmal, für Religionen als kulturell tradierte Systeme und für Religionsgemeinschaften als soziale Gebilde jeweils unterschiedlich definiert, beschrieben und erklärt werden. In einigen Fällen lassen sich die Konzepte der biologischen Evolution nur eingeschränkt und mit deutlichen Abwandlungen auf die kulturelle Evolution übertragen. So kann die Variation bei kulturellen Merkmalen nicht nur auf zufällige Mutation und Rekombination, sondern auch auf geplante und gezielte Veränderungen zurückgehen. Die Weitergabe von kulturellen Informationen kann im Gegensatz zur genetischen Vererbung nicht nur fast ausschließlich durch die vertikale Weitergabe von Kopien der DNA von den Eltern auf die Kinder geschehen, sondern auf vielfältige Weisen wie Nachahmung, Kommunikation und gezielte Instruktion innerhalb der gesamten Kommunikationsgemeinschaft. Auch die Selektion von Trägern bestimmter kultureller Merkmale kann im Gegensatz zur natürlichen Selektion bewusst und gezielt erfolgen. Da das religiöse Leben der Menschen einen bio-psycho-sozio-kulturellen Wirklichkeitsbereich darstellt, muss eine evolutionäre Erklärung religiöser Phänomene diese Komplexität der religiösen Wirklichkeit beachten.

Die Beschreibung von Entwicklungen im Bereich derjenigen Religionen und Religionsgemeinschaften, für die sprachliche und insbesondere schriftliche Quellen vorliegen, wird in der Regel als Religionsgeschichte bezeichnet. Die Konzepte der kulturellen Evolution von Religionen und der Religionsgeschichte schließen sich grundsätzlich keinesfalls gegenseitig aus. Die historischen Methoden werden vor allem zur Beschreibung von konkreten Ereignissen und Veränderungen in einzelnen religiösen Traditionen und Religionsgemeinschaften angewendet, während das Konzept der kulturellen Evolution eher allgemeine Entwicklungen erklären soll. Religionen haben sich im Laufe der Zeit immer wieder sowohl durch eine Anpassung an neue Gegebenheiten also auch durch das zielgerichtete Wirken einzelner Personen und Personengruppen verändert. Diese Religionstheorie soll einen konzeptionellen Rahmen bilden, in dem sowohl die evolutionären als auch die historischen Veränderungen beschrieben und erklärt werden können.

5 Definitionen zentraler Begriffe für die religiöse Wirklichkeit

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

In dieser Religionstheorie soll die Bestimmung und Definition der religiösen Wirklichkeit oder „Religion" primär durch Verben und Adverbien geschehen, die eine bestimmte Form des menschlichen Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizierens und Deutens der Wirklichkeit bezeichnen. Es geht um eine solche Art und Weise des Lebens und eine solche Praxis, durch die bestimmte Erscheinungen zu religiösen Phänomenen werden, durch die also die religiöse Wirklichkeit hervorgebracht wird, Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften entstehen. Die Grundlage und den Kern dieser Religionstheorie bildet daher die Definition des religiösen Lebens durch bestimmte Formen menschlicher Praxis oder Aktivität, die mit Verben und Adverbien beschrieben werden können. Dass Religion in ihrem Kern eine menschliche Praxis ist und dass der religiöse Glaube keine Theorie über die Welt darstellt, sondern eine Lebenspraxis, haben zum Beispiel Ludwig Wittgenstein, Martin Riesebrodt oder Thomas Tweed deutlich betont.[241] Die besondere Art und Weise religiösen Lebens und religiöser Praxis, durch die sie sich von anderen Lebensweisen und anderen Handlungen unterscheiden, wird mit dem Adverb „religiös" bezeichnet. Daher wird zunächst definiert, was es bedeutet, dass Menschen „religiös leben".

Aus dieser Definition, was das Verb „religiös leben" als Lebensform und Praxis bezeichnet, werden dann sekundär die Definitionen für das Adjektiv „religiös", das bestimmte Erscheinungen oder Dimensionen als der religiösen Wirklichkeit zugehörig kennzeichnet, sowie für die Substantive „Religionen", „Religiosität" und „Religionsgemeinschaften" entwickelt. Dabei bezeichnet das Wort „Religionen" die aus religiösem Handeln objektivierten, kulturellen Systeme und Traditionen, der Begriff „Religiosität" den subjektiven Aspekt der Fähigkeit und der Neigung zu sowie der Teilnahme an religiösem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten, „Religionsgemeinschaften" schließlich die durch die

[241] Ludwig Wittgenstein: A Lecture on Ethics, 1929; Ludwig Wittgenstein: Remarks on Frazer's Golden Bough, 1967; Ludwig Wittgenstein: Lectures on Religious Belief, 1967; Genia Schönbaumsfeld: Wittgenstein: Lectures on Religious Belief, 2023; Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, 2007; Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006; Thomas A. Tweed: Religion. A Very Short Introduction, 2020.

gemeinsame religiöse Praxis von Menschen hervorgebrachten intersubjektiven sozialen Strukturen.

In den folgenden Abschnitten werden zunächst verschiedene Arten und Weisen, Religion oder Religionen zu definieren, dargestellt und diskutiert (5.1). Danach wird die religiöse Wirklichkeit begrifflich in mehrere Aspekte differenziert, nämlich den verbalen Ausdruck „religiös leben", das Adjektiv „religiös" sowie die Substantive „Religionen", „Religiosität" und „Religionsgemeinschaften" (5.2). Es folgen die in dieser Religionstheorie zugrunde gelegten Definitionen für die einzelnen Begriffe „religiös leben" (5.3), „religiös" (5.4) „Religionen" (5.5), „Religiosität" (5.6) und „Religionsgemeinschaften" (5.7). Dabei werden die eigentlichen Definitionen jeweils kurz erläutert. In den folgenden Abschnitten werden dann die für die Definition der religiösen Wirklichkeit grundlegende menschliche Praxis „religiös leben" (6), die als „religiös" angesehenen Erscheinungen oder Dimensionen (7) der religiösen Wirklichkeit sowie ihre drei Aspekte „Religionen" (8), „Religiosität" (9) und „Religionsgemeinschaften" (10) jeweils ausführlicher dargestellt und erläutert.

5.1 Materiale, formale und funktionale Religionsdefinitionen

Der Begriff „Religion" kann auf verschiedene Weisen definiert werden. Häufig wird in Anlehnung an einen Aufsatz des Religionssoziologen Peter L. Berger grob zwischen substanzialen Definitionen von Religion, wie sie Berger bevorzugte, einerseits und funktionalen Definitionen, wie sie zum Beispiel Thomas Luckmann verwendete, andererseits unterschieden.[242] Substanziale oder materiale Definitionen bestimmen die Religion über einen besonderen Gegenstand, der sozusagen als Substanz oder Materie der Religion aufgefasst wird, etwa das „Heilige" oder „Gott". Funktionale Definitionen bestimmen Religion dagegen über eine besondere Aufgabe oder Funktion, die Religion für das Individuum oder die Gemeinschaft erfüllt. In der Regel wird mit dem Begriff „Funktion" die Vorstellung eines bestimmten Zweckes verbunden, den die Religion für eine andere Sache erfüllt, sodass sie als Instrument zur Erfüllung dieses Zweckes betrachtet wird. Der präzise Gegensatz zu einer materialen oder substanzialen Definition ist allerdings eher die formale oder strukturale Definition. Formale Definitionen können die Religion als ein Mittel oder Instrument zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes auffassen, müssen dies aber nicht unbedingt. An einem Zweck orientierte, instrumentale oder funktionale Definitionen bilden also nur einen Untertyp der formalen Definitionen. Daher ist es genauer zwischen drei Klassen von Religionsdefinitionen zu unterscheiden: Die materialen Definitionen bestimmen Religion(en) über ihren besonderen Gegenstand, die formalen, aber nicht-funktionalen Definitionen über besondere formale oder strukturale Merkmale, aber nicht über ihre Funktion oder ihren Zweck für etwas anderes, die funktional-formalen Definitionen schließlich über die Funktion oder Aufgabe, die sie für einen anderen Wirklichkeitsbereich erfüllen. Viele Definitionen kombinieren zwei oder alle drei dieser Aspekte. Wenn Religion zum Beispiel als „Glaube an spirituelle Wesen" (E. B. Tyler) definiert, dann ist „Glaube" ein formales Element der Definition, „spirituelle Wesen" dagegen ein materiales Element.

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

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

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

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

Zu den formalen Definitionen gehören als eine Untergruppe auch die funktionalen oder instrumentalen Definitionen, die von der Funktion ausgehen, die Religionen für Menschen, Kulturen oder Gesellschaften erfüllen, und die Religion vor allem als Instrument oder Mittel zur Erfüllung dieser Funktion begreifen. Derartige funktionalen Definitionen, die Religionen nur als ein Mittel zu einem Zweck betrachten, werden besonders häufig in reduktionistischen Theorien verwendet, die behaupten, Religionen seien „nichts anderes als“ ein solches Instrument zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes.

Daneben gibt es aber auch nicht-instrumentale formale Definitionen, die religiöses Handeln, Denken, Empfinden, Glauben, die Beziehung zu etwas, das von den religiösen Menschen als

heilig oder transzendent betrachtet wird, oder andere formale Aspekte der Religion als Kriterium für die Definition verwenden. Dieser letztere Typ von Definitionen kann nur dann als „funktional“ betrachtet werden, wenn unter „Funktion“ die bloße Tätigkeit, also das, was Religion tut, verstanden wird, ohne zu implizieren, dass die Religion dadurch eine bestimmte Aufgabe oder einen Zweck für das Individuum oder die Gesellschaft erfüllt. Da das Wort „Funktion“ im allgemeinen Sprachgebrauch aber in der Regel auch den Aspekt einer Aufgabe oder eines Zwecks umfasst, bevorzuge ich die Bezeichnung formale oder strukturale Definition.

In dieser Theorie der religiösen Wirklichkeit wird eine formale Definition zugrunde gelegt, indem durch verbale und adverbiale Ausdrücke definiert wird, was es bedeutet, dass Menschen „religiös leben“. Diese Definition bestimmt die religiöse Wirklichkeit durch bestimmte Formen, sich äußerlich beobachtbar zu verhalten, in der Wirklichkeit religiös motiviert zu handeln, die Wirklichkeit religiös zu erleben, mit anderen Menschen in religiöser Weise zu kommunizieren, die Wirklichkeit religiös zu deuten sowie der Wirklichkeit insgesamt und besonderen Gegenständen gegenüber eingestellt zu sein.

Im Gegensatz zu substanzialen Definitionen wird „religiös leben“ aber nicht durch den Bezug auf bestimmte Gegenstände oder Wesenheiten festgelegt. So wird in der Definition der verbale Ausdruck „das Selbst und die faktische Realität transzendieren“ verwendet, aber kein konkretes Wesen und keine spezifische Substanz festgelegt, zu welchem hin transzendiert werde. Die Definition beinhaltet, dass Menschen „ihr Herz an jemanden oder etwas hängen“, aber nicht, um wen oder was es sich dabei substanzial handelt. Die Definition enthält die Bestimmung, dass den religiösen Menschen das, woran sie ihr Herz hängen, „heilig ist“ und sie es „heiligen“, aber keine Festlegung, was dieses Heilige sei. Die Definition ist also in diesen Teilen formal und nicht substanzial, aber auch nicht funktional, da sie keine bestimmten Funktionen für religiöses Leben festlegt, denen dieses Transzendieren dienen müsse. Es wird im Fortgang der Begriffsbestimmung aber durchaus auch auf einige Funktionen eingegangen, die Religionen für Menschen, Gesellschaften und Kulturen erfüllen können, wie das Stiften von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung im Leben, ohne die religiöse Wirklichkeit allerdings auf ihren funktionalen Aspekt zu reduzieren.

5.2 Religiös leben, religiös, Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften

Religion oder religiöses Leben wird hier in erster Linie als besondere Form menschlichen Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizierens und Deutens der Wirklichkeit verstanden. Das Phänomen „Religion“ entsteht dadurch und besteht darin, dass Menschen bestimmte Verhaltensweisen zeigen, die von ihnen als religiös angesehen werden, Handlungen ausführen, die für sie einen religiösen Sinn haben, Erlebnisse machen, die von ihnen als religiös gedeutet werden, sowie in einer Sprache oder mit Zeichen kommunizieren, die für sei eine religiöse Bedeutung ausdrücken und die sie religiös deuten. Am Beginn und im Zentrum der begrifflichen Bestimmung des religiösen Wirklichkeitsbereichs steht daher die Definition des Begriffs „religiös leben“.

Die Bestimmung des religiösen Wirklichkeitsbereiches beginnt also mit der Definition von Ausdrücken wie „religiös leben“, „sich religiös verhalten“, „religiös handeln“, „religiös erleben“, „religiös kommunizieren“ oder „religiös deuten“. Diese Ausdrücke haben jeweils

einen verbalen Teil, der eine bestimmte Praxis ausdrückt und einen adverbialen Teil, der die spezifisch religiöse Art und Weise, diese Praxis auszuführen, bezeichnet. Mit dem Ausdruck „religiös leben“ zu beginnen hat den Vorteil, dass die religiöse Wirklichkeit als Teil eines dynamischen Lebensprozesses, als eine besondere Lebensform und Handlungsweise betrachtet wird. Dadurch wird die mit der Verwendung von Substantiven tendenziell leicht einhergehende Gefahr der Essentialisierung von „Religion“ vermieden. „Religiös leben“ ist ein interaktiver Prozess im Dasein komplexer, fühlender und selbstorganisierter Lebewesen. In diesem Prozess entwickeln und verändern sie sich in ständigem Austausch mit ihrer Umwelt und anderen Wesen. Um eine rein tautologische Bestimmung des Begriffs zu vermeiden, muss in der Definition festgestellt werden, worin das spezifisch Religiöse in diesem Teilaspekt des Lebensprozesses besteht, was also das Adverb „religiös“ in der verbalen Formulierung „religiös leben“ genau zum Ausdruck bringt. Dabei ist zu beachten, dass es sich nicht um eine Praxis oder Lebensweise handelt, die an und für sich einen objektiv religiösen Charakter hat, sondern dass ihr von Subjekten eine religiöse Bedeutung zugeschrieben wird.

Aufbauend auf dieser Bestimmung des verbalen Ausdrucks „religiös leben“ kann dann auch das Adjektiv „religiös“ definiert werden. Mit dem Adjektiv „religiös“ sollen alle Phänomene wie Gefühle, Vorstellungen, Einstellungen, Sprach- und Kommunikationsformen, Texte, materielle Gegenstände, Gebäude, Orte und Zeiten, Menschen und Gemeinschaften bezeichnet werden, die von den religiösen Subjekten als dem religiösen Leben und der religiösen Wirklichkeit zugehörig betrachtet werden. Es bezeichnet also all diejenigen Erscheinungen, mit dem religiösen Verhalten, Handeln, Erleben, Kommunizieren und Deuten dieser Menschen in Zusammenhang stehen.

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

Innerhalb des religiösen Wirklichkeitsbereichs lassen sich die folgenden drei Aspekte unterscheiden: „Religionen“ als kulturelles Phänomen, „Religiosität“ als anthropologisches Phänomen und „Religionsgemeinschaften“ als soziales Phänomen. Sie bezeichnen die objektive Seite der kulturell überlieferten religiösen Formen und Inhalte (Religionen), die subjektive Seite des individuellen religiösen Erfahrens und Verhaltens (Religiosität) sowie die intersubjektiven, gesellschaftlichen Strukturen (Religionsgemeinschaften), in denen die Religionen hervorgebracht, praktiziert und überliefert werden. Für die religiösen Menschen

sind ihre Religionen sinnhafte Strukturen und Formen ihres Lebens, das heißt ihres Verhaltens, Handelns, Erlebens, Kommunizierens und Deutens. Die Religiosität umfasst das Verhalten und Handeln der religiösen Subjekte sowie die mit diesem Verhalten verbundenen subjektiven Erlebnisse, Erfahrungen, Einstellungen, Emotionen, Motivationen, Vorstellungen und Deutungen, ihren Glauben. Die Religionen bestehen also aus den objektiven kulturellen Strukturen, die all die Rituale, Erzählungen, Sprach- und Handlungsformen, Vorstellungen, Lehren, Regeln und Lebensweisen umfassen, die einerseits durch das religiöse Verhalten der Subjekte hervorgebracht und weitergegeben werden und andererseits das religiöse Handeln und Erleben der einzelnen Subjekte prägen und oft erst ermöglichen. Die Religionsgemeinschaften werden durch die gemeinsame religiöse Praxis der Subjekte unter Verwendung bestimmter kulturell tradierter Formen geschaffen und aufrechterhalten, zugleich sind es die Religionsgemeinschaften, die diese religiösen Traditionen bewahren, weiterentwickeln und an die folgenden Generationen überliefern. Alle drei Aspekte der religiösen Wirklichkeit sind deutlich voneinander unterscheidbar, sie gehören aber dennoch untrennbar zusammen und sind gegenseitig voneinander abhängig.

Einige der in Kapitel 3 dargestellten modernen Theorien über Religionen beziehen sich vor allem auf die subjektive Seite der Religiosität, also auf das religiöse Verhalten und Erleben von Menschen. Dies gilt vor allem für psychologische, neurologische, kognitions- und affektwissenschaftliche Religionstheorien. Im Unterschied dazu erklären ethnologische und soziologische Religionstheorien in erster Linie die objektiven kulturellen Formen und Strukturen der Religionen beziehungsweise die sozialen Strukturen der Religionsgemeinschaften, in denen religiöse Traditionen gelebt, praktiziert und tradiert werden. Religionsphänomenologische und theologische Religionstheorien wiederum richten ihre Aufmerksamkeit stärker auf den Inhalt und Gehalt religiöser Handlungen, Erfahrungen und Vorstellungen. Die in diesen Ansätzen verwendeten Definitionen von „Religion“ spiegeln in der Regel das in den betreffenden Richtungen jeweils vorherrschende Interesse an Phänomenen, die als religiös aufgefasst werden können, wider. Hier wird dagegen zunächst definiert, was es bedeutet, auf religiöse Weise zu leben, sich zu verhalten, zu erleben und zu handeln, zu kommunizieren und die Wirklichkeit zu deuten. Ausgehend von dieser Definition wird dann entwickelt, was „religiöse“ Phänomene kennzeichnet, und schließlich werden die Begriffe „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ als Bezeichnungen für die drei Aspekte der religiösen Wirklichkeit bestimmt.

5.3 Definition von „religiös leben“

Menschen leben religiös, wenn sie sich auf eine solche Weise verhalten, so handeln und erleben, so kommunizieren und die Wirklichkeit deuten, dass sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Dadurch kann das Leben dieser Menschen so stabilisiert oder transformiert werden, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.

Das entscheidende Kriterium, durch das die religiöse Wirklichkeit, das religiöse Leben oder das religiöse Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten von anderen Bereichen der Kultur, der Gesellschaft und des Menschseins abgegrenzt werden soll, ist hier formal als ein Transzendieren bestimmt. Immer dann, wenn Subjekte bewusst in der

Wirklichkeit ihrer Umwelt handeln und diese Wirklichkeit erleben, überschreiten oder transzendieren sie dadurch bereits das unbewusste Verhalten eines Organismus in seiner Umwelt im Sinne eines bloßen Reiz-Reaktions-Schemas. Dass Menschen religiös leben, wird hier dadurch definiert, dass sie darüber hinaus auch die bloße Evidenz ihrer alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrungen überschreiten oder transzendieren.[243] Die alltägliche Lebenswelt zerfällt in eine subjektive Seite, die vom Selbst des Menschen gebildet wird, und eine objektive Seite, die vom Subjekt als faktische Realität der Außenwelt erfahren wird. Die reine Evidenz dieser lebensweltlichen Erfahrung zu überschreiten, heißt also einerseits das eigene Selbst und andererseits die faktische Realität der Außenwelt zu transzendieren. Ein solches Transzendieren kann grundsätzlich als Bestandteil der Selbstverwirklichung von Menschen betrachtet werden, ohne dass diesem Vorgang eine spezifisch religiöse Deutung gegeben wird.[244]

Die spezifisch religiöse Weise des Transzendierens wird hier in Anlehnung an Martin Luthers Formulierung in seinem Großen Katechismus „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott“[245] dadurch charakterisiert, dass Menschen das Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen. Damit wird ausgedrückt, dass religiöse Menschen dem Gegenstand ihrer religiösen Praxis eine herausragende Bedeutung für ihr Leben beimessen. Wenn Menschen religiös leben, hat dieser Gegenstand, also das, woran sie ihr Herz hängen, eine besondere Relevanz für ihr Leben. Der Inhalt ihres religiösen Lebens bestimmt das Leben der religiösen Subjekte, leitet die Ausrichtung ihrer Lebenspraxis und nimmt eine zentrale Rolle in ihrem Weltbild und ihrem Modell eines idealen Lebens ein. Das, woran Menschen ihr Herz hängen, bestimmt, wie sie leben und wer sie sind. Die herausragende Bedeutung der Person, Sache oder Vorstellung, an die religiöse Subjekte ihr Herz hängen, zeigt sich in ihrer besonders engen Bindung an und ihrer glühenden Leidenschaft für diese Person, Sache oder Vorstellung.[246] Übliche Begriffe für die subjektive Seite dieses Transzendierens sind im Kontext religiöser Wirklichkeit vor allem „Glaube“, „Religiosität“ oder „Spiritualität“. Ihr kulturell-objektiver Aspekt wird als „Religion“ bezeichnet, ihre sozial-intersubjektiven Strukturen als „Religionsgemeinschaften“.

Die Personen, Sachen oder Vorstellungen, an die religiöse Menschen ihr Herz hängen, an die sie glauben, die Gegenstände ihrer Religiosität und Spiritualität sind ihnen heilig. Die Bezeichnung „heilig“ kann daher in einem recht allgemeinen Sinne für die objektive Seite des Transzendierens verwendet werden, für das, was den Inhalt und Gegenstand von „Religionen“ als kulturellen Traditionen ausmacht. Allerdings ist zu beachten, dass das „Heilige“ kein substanzielles Wesen ist, keine spezifische Essenz, die an und für sich bestünde, sondern eine Qualität, die den Gegenständen der Religionen von den religiösen Subjekten zugeschrieben wird und ihnen nur innerhalb dieser religiösen Tradition zukommt. Personen, Sachen und Vorstellungen sind nicht an und für sich heilig, sondern sie sind immer für jemanden in einer bestimmten Religion, in konkreten religiösen Prozessen, Beziehungen und Begegnungen auf eine spezifische Weise heilig. Sie werden von religiösen Menschen als heilig angesehen, als heilig behandelt, heiliggehalten oder geheiligt. In vielen religiösen Traditionen werden diese

[243] Vergleiche Hubert Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse; Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Thomas Luckmann: Unsichtbare Religion, 1991 (9. Aufl. 2020), S. 13.
[244] Scott Barry Kaufman: Transcend. The New Science of Self-Actualization, 2021.
[245] Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.
[246] Lee A. Kirkpatrick: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion, 2005; Yuval Laor: The Religious Ape. Love, Fervor, and the Evolution of Religion, 2013.

Personen, Dinge oder Vorstellungen, die den religiösen Subjekten heilig sind, von diesen auch als „göttlich“ angesehen und bezeichnet. Die Vorstellung von Heiligkeit ist im Allgemeinen die weitere, die auch den Aspekt der Göttlichkeit umfassen kann, aber nicht muss.

Heiligkeit und Göttlichkeit erwecken bei den religiösen Menschen oft besondere Gefühle wie Ehrfurcht, Ergebenheit oder Liebe. Die Art und Weise, wie religiöse Individuen sich in Bezug auf das, was ihnen heilig ist, verhalten, wie sie im Angesicht des Heiligen handeln, wie sie die Begegnung mit dem Heiligen erleben, wie sie darüber kommunizieren und wie sie ihre Erlebnisse deuten, macht ihre Religiosität, ihre religiöse Identität und ihren religiösen Habitus aus.

Diese individuelle Form religiösen Lebens stellt den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit dar. Religionsgemeinschaften sind die sozialen, intersubjektiven Strukturen, innerhalb derer die Inhalte religiöser Traditionen als heilig gelten und geheiligt werden, indem sie rituell inszeniert sowie kommunikativ konstruiert und überliefert werden. Das religiöse Leben kann sich in verschiedenen Sozialformen abspielen.

Durch das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität wird innerhalb der natürlichen Wirklichkeit ein neuer, kultureller Wirklichkeitsbereich geschaffen. Bei allen Bereichen menschlicher Kultur handelt es sich um gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeiten. Dies gilt auch für die religiöse Wirklichkeit, die durch das Transzendieren des Selbst und der faktischen Wirklichkeit hervorgebracht wird. Der religiöse Wirklichkeitsbereich kann als ein besonderes, religiöses Feld betrachtet werden, in dem menschliche Akteure gemäß ihrer sozialen Stellung in religiösen Gemeinschaften, entsprechend ihrem religiösen Vermögen als einer Form von kulturell-symbolischem Kapital und in Abhängigkeit von ihrem religiösen Habitus agieren können.[247]

Wenn Menschen religiös leben, bestimmt dies für die religiösen Subjekte ihre Identität, ihre Lebensweise und ihre Lebenswelt. Das religiöse Leben stellt für sie eine kreative Praxis dar, die ihre religiöse Wirklichkeit und ihre religiöse Identität immer wieder erschafft, erhält und erneuert. Dies kann je nach religiöser Tradition, je nach Individuum sowie je nach Situation und Kontext entweder so erfahren werden, dass die Identität, die Lebenspraxis und die Weltansicht bestätigt und stabilisiert wird, oder so, dass all dies erneuert und transformiert wird. Die beiden Begriffe der Stabilisierung und der Transformation drücken in einer sehr allgemeinen Formulierung die beiden Aspekte aus, die Thomas Tweed in seiner Religionstheorie als wohnen (*dwell*) oder Heimstätten schaffen (*make homes*) und Grenzen überschreiten (*cross boundaries*) beschreibt.[248]

Im gemeinsamen religiösen Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit als einem kreativen, intersubjektiven Prozess wird auch die religiöse Gemeinschaft geschaffen, bestätigt und stabilisiert oder erneuert und reformiert. Daher beinhaltet religiöses Leben auch für die Gemeinschaft stets die beiden Aspekte der Stabilisierung und der Transformation.

Religionen können das Selbstbild der Menschen und die Gemeinschaft stabilisieren und auf scheinbar feste, unveränderliche Fundamente gründen. Sie können aber auch zu einer radikalen

[247] 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.
[248] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006.

Umkehr und Verwandlung der Menschen sowie zu einem revolutionären Umbruch in der Gemeinschaft führen. Besonders deutlich wird dieser transformative Aspekt religiösen Lebens bei Bekehrungserlebnissen und bei den Ritualen des Übergangs (*rites de passage*) oder Sakramenten. Er lässt sich aber in der einen oder anderen Form in allen Bereichen der religiösen Wirklichkeit feststellen.

Dass Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, ist eine rein formale oder strukturale, keine funktionale Bestimmung der religiösen Wirklichkeit. Wenn Menschen auf diese Weise religiös leben, ist dies aber immer auch mit bestimmten Funktionen verbunden, die das religiöse Leben für sie erfüllt oder zu erfüllen verspricht. Diese Funktionen zeigen sich in der Art von Stabilisierung oder Transformation, die Menschen erfahren oder sich erhoffen, wenn sie religiös leben.

Das religiöse Leben kann den religiösen Subjekten Erfahrungen von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in ihrem Leben vermitteln oder zumindest die Hoffnung darauf wecken. Thomas Tweed hat die Funktion der Religionen für ihre Anhänger dadurch bestimmt, dass sie Freude steigern (*intensify joy*) und Leiden begegnen (*confront suffering*).[249] Diese Erfahrungen und Hoffnungen sind persönliche Erlebnisse, die subjektive Wertungen enthalten, keine objektiven Sachverhalte in der faktischen Realität. Die jeweiligen Vorstellungen von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung werden immer von verkörperten und kontextgebundenen Subjekten, von einem bestimmten Standpunkt und aus einer bestimmten Perspektive entworfen. Wenn die religiöse Wirklichkeit dieser Subjekte von jemand anderem aus einer Außenperspektive betrachtet wird, können die Folgen religiösen Lebens deshalb durchaus auch als beschränkend, unheilvoll, sinnlos und desorientierend erscheinen. Das ändert aber nichts daran, dass das religiöse Leben für die religiösen Menschen selbst, aus ihrer subjektiven Perspektive betrachtet, eine Lebensfülle schenkende, Heil bringende, Sinn stiftende und orientierende Funktion erfüllt.

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

Die Art und Weise, wie Menschen religiös leben, bestimmt ihre religiösen Beziehungen zu anderen Wesen und Dingen in der Wirklichkeit und beeinflusst auch die Erscheinungen und Dimensionen der Wirklichkeit, die sie religiös deuten. Zugleich bringt diese religiöse Praxis die objektiven, subjektiven und intersubjektiven Strukturen von Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften hervor.

[249] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006.

Das Charakteristikum des religiösen Lebens ist der besondere Zugang, die besondere Haltung und die besondere Einstellung religiöser Menschen zur Wirklichkeit als ganzer. Diese Art und Weise des Lebens wird durch das Adverb bezeichnet, dass Menschen „religiös“ leben. Das spezifisch Religiöse besteht darin, dass Menschen in ihrer Lebenspraxis sich selbst und die faktische Realität transzendieren, ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, was sie als heilig betrachten und behandeln. Dies ist es, was die religiöse Wirklichkeit von anderen Wirklichkeitsbereichen oder anderen Zugängen zur Wirklichkeit wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst oder Sport unterscheidet.

5.4 Definition von „religiös“

Das Adjektiv „religiös“ bezeichnet alle Erscheinungen und Dimensionen der Wirklichkeit, die von Menschen damit in Verbindung gebracht werden, dass sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Durch ihren Umgang mit diesen als „religiös“ betrachteten Dingen kann das Leben dieser Menschen so stabilisiert oder transformiert werden, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.

Das Adjektiv kann „religiös“ kann sich auf alle möglichen Erscheinungen oder Dimensionen der Wirklichkeit beziehen. So können beispielsweise menschliche Verhaltensweisen, Handlungen, Erlebnisse, Erfahrungen, Einstellungen, Haltungen, Interaktionsstrukturen, Kommunikationsformen, Zeichen, Symbole, Deutungen, Vorstellungen oder materielle Gegenstände als „religiös“ bezeichnet werden. Diese verschiedenen Dimensionen oder Erscheinungen der religiösen Wirklichkeit sind nicht aus sich heraus, aufgrund ihres objektiven Wirklichkeitscharakters, ihres besonderen Wesens oder ihrer spezifischen Substanz religiös, sondern weil sie von Menschen mit ihrem religiösen Leben in Verbindung gebracht werden und in diesem religiösen Leben eine bedeutende Rolle spielen. Das heißt allerdings nicht, dass ihr „religiöser“ Charakter ein rein subjektives Phänomen sei, vielmehr werden bestimmte Gegenstände in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu „religiösen“ Gegenstände. Es handelt sich bei dem Adjektiv „religiös“ also um einen relationalen Begriff, der die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in der Praxis religiösen Lebens kennzeichnet.

Das Gefühl heiliger Ehrfurcht ist nicht objektiv ein religiöses Gefühl, sondern für Menschen, die dieses Gefühl als ein religiöses Gefühl betrachten und als solches behandeln. Eine besondere Einstellung zum Leben oder Haltung zur Wirklichkeit ist nicht objektiv religiös, sondern für die Menschen, die sie als eine Einstellung oder Haltung, die für sie eine religiöse Bedeutung hat, einnehmen. Ein heiliges Buch ist nicht objektiv ein religiöser Gegenstand, sondern es hat eine religiöse Bedeutung für diejenigen Menschen, denen es heilig ist. Ein religiöses Ritual besteht nicht aus bestimmten Handlungen, die für sich genommen objektiv religiös sind, sondern es ist für diejenigen Menschen ein religiöses Ritual, die diese Handlungen als religiöse Handlungen ausführen oder deuten. Genauso sind auch heilige Orte, Zeiten, Gegenstände, Gebäude, Menschen und übermenschliche Wesen, Kräfte oder Prinzipien, Gemeinschaften, Hierarchien, Traditionen, Vorschriften, Ideale, Werte, Vorstellungen und Glaubenssätze nicht aufgrund ihres objektiven Seins, ihres Wesens oder ihrer Substanz heilig und religiös bedeutsam, sondern sie sind jeweils bestimmten Menschen heilig, weil sie für deren religiöses Leben bedeutsam sind.

Das Adjektiv „religiös“ bezeichnet also keine Qualität, die bestimmten Phänomenen objektiv zukommen oder nicht zukommen könnte, sondern die besondere Bedeutung, die diese Erscheinungen für konkrete Menschen, in bestimmten Gemeinschaften und Traditionen haben, weil sie in ihrem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit, das sie selbst als religiös ansehen, eine wichtige Rolle spielen. Der „religiöse“ Charakter besteht nicht in einer objektiven Eigenschaft, aber auch nicht in einer rein subjektiven Einschätzung, sondern begründet sich in der relationalen Begegnung des Subjekts mit einem Gegenstand in der religiösen Lebenspraxis.

Für die Menschen, die in dieser Weise religiös leben, bilden all diese Erscheinungen, die für sie religiös sind, einen besonderen Bereich ihrer Lebenswirklichkeit, nämlich die religiöse Wirklichkeit oder das religiöse Feld. In diesem religiösen Feld nehmen die religiösen Subjekte eine bestimmte religiöse Stellung ein, verfügen über bestimmte religiöse Kompetenzen, ihr religiöses Kapital, und agieren entsprechend ihrem religiösen Habitus. Wie bei allen Bereichen der Kultur handelt es sich auch beim religiösen Feld um einen Bereich der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit.

5.5 Definition von „Religionen“

Religionen sind kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme, die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata enthalten, durch die Menschen sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren können. Religionen beziehen sich auf Inhalte wie Personen, Dinge oder Vorstellungen, an die Menschen ihr Herz hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Religionen können das Leben von Individuen und Gemeinschaften stabilisieren oder transformieren, da sie das Versprechen von Fülle und Heil im Leben, die Stiftung von Sinn und eine Möglichkeit der Orientierung in der Welt beinhalten.

Diese Definition lehnt sich in der Bestimmung von Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme teilweise an eine der bekanntesten Religionsdefinitionen des zwanzigsten Jahrhunderts, nämlich die von Clifford Geertz, an. Sie weist aber auch einige Unterschiede zu ihr auf. Clifford Geertz definiert Religion als „ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“[250] Ich stimme mit Geertz darin überein, dass Religionen Symbol- oder Zeichensysteme sind, die als solche einen Teilbereich der menschlichen Kultur darstellen, in dem über Symbole oder Zeichen Sinn und Relevanz vermittelt wird. Als solche gehören sie wie andere Bereiche der Kultur zur gesellschaftlich konstruierten und vermittelten Wirklichkeit. Sie stellen kumulative kulturelle Traditionen, die durch vergangene gemeinschaftliche kulturelle Praxis entstanden sind, durch gegenwärtiges gemeinschaftlich-kulturelles Handeln aktualisiert und tradiert werden und dadurch die zukünftigen kulturellen Praktiken einer Gemeinschaft prägen und strukturieren.

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

Allerdings verwende ich in der Definition den Plural „Religionen“, um die Pluralität unserer religiösen Wirklichkeit und die Partikularität der einzelnen Religionen innerhalb dieser Vielfalt hervorzuheben und die essentialistische Vorstellung zu vermeiden, es gäbe jenseits dieser Pluralität so etwas wie die „Religion an sich“. Außerdem bezeichne ich Religionen nicht nur als Symbol- oder Zeichensysteme, sondern auch als Interaktionsstrukturen, um hervorzuheben, dass Religionen wie alle Bereiche menschlicher Kulturen nicht nur aus der Kommunikation mit Zeichen und ihren Bedeutungen bestehen, sondern auch aus den konkreten physischen Interaktionen zwischen Menschen. Unter Interaktion verstehe ich dabei das gemeinsame oder aufeinander bezogene Handeln von Menschen, die durch dieses Handeln gegenseitig Einfluss aufeinander nehmen. In welcher Weise Menschen andere Menschen beeinflussen und von diesen beeinflusst werden können, ist einerseits durch bestehende Machtstrukturen bestimmt und bringt diese zum Ausdruck. Andererseits bringt diese Interaktion aber auch selbst das Gefüge und die Verteilung von Macht hervor, stabilisiert sie oder verändert sie. Die Begegnungen zwischen religiösen Subjekten beschränken sich allerdings keinesfalls darin, dass sie sich beeinflussen, indem sie Macht aufeinander ausüben. Sie können auch zu einer gemeinsamen Teilhabe an bestimmten Prozessen führen, etwa in Akten der Kooperation von Subjekten und insbesondere in Verbindung schaffenden Beziehungen zwischen ihnen. Neben Machtstrukturen können in diesen Begegnungen daher auch Beziehungen der Liebe und Partnerschaft entstehen. Die religiösen Interaktionsstrukturen umfassen also interpersonale Beziehungsmuster, die in Religionsgemeinschaften zur Entstehung von formalen oder informalen Netzwerken, religiös begründeten Machtverhältnissen und Hierarchien führen können.

Grundsätzlich trifft das Konzept von Religionen als Interaktionsstrukturen und Zeichensystemen meiner Ansicht nach auch auf „wilde Traditionen“ mit „informeller religiöser Aktivität“, wie sie Pascal Boyer für nicht-staatliche Gesellschaften ohne doktrinäre religiöse Institutionen beschrieben hat, zu.[251] Selbst solche informellen religiösen Aktivitäten weisen immer gewisse Interaktionsstrukturen und eine Kommunikation mit Zeichen auf. Allerdings kann das in der Kommunikation verwendete Zeichensystem dort nur rudimentär organisiert und strukturiert sein.

Als konstitutive Elemente der religiösen Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme werden Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata genannt. Bei diesen Elementen handelt es sich um die objektiven Strukturen, innerhalb derer die religiösen Akteure als individuelle Subjekte und als Gemeinschaften agieren. Die Gesamtheit dieser Interaktionsstrukturen und Kommunikationssysteme in einer Gesellschaft konstituieren das religiöse Feld, in dem die religiösen Subjekte tätig sind und den Wirkungen anderer Subjekte unterliegen. Diese Strukturen bestimmen, welche Stellung einzelne Akteure in diesem Feld einnehmen und welchen Wert ihre jeweiligen religiösen Kompetenzen als Kapital in diesem Wirkungsfeld haben. Die Strukturen des religiösen Feldes werden durch Begegnungen und Beziehungen der Macht einerseits sowie der Teilhabe und Liebe andererseits hervorgebracht. Das religiöse Feld kann auch als eine Art religiös-kulturelles Ökosystem verstanden werden, in dem verschiedene religiöse Subjekte, Religionen als kulturelle Traditionen und

[251] Pascal Boyer: Informal Religious Activity Outside Hegemonic Religions. Wild Traditions and their Relevance to Evolutionary Models, in: Religion, Brain & Behavior, 2019.

Religionsgemeinschaften miteinander leben, interagieren, konkurrieren und kooperieren können.

Die Formulierung einer allgemeinen Seinsordnung und die Aura von Faktizität scheinen mir im Gegensatz zu Clifford Geertz nicht notwendig zu Religionen zu gehören und werden daher nicht in die Definition aufgenommen. Allerdings sind beide Elemente durchaus in vielen Religionen anzutreffen. Dagegen werden vier Aspekte der Religionen hinzugefügt, die meiner Ansicht nach wesentlich sind.

Erstens ist der Transzendenzbezug ein entscheidendes Charakteristikum der religiösen Wirklichkeit. Genauer gesagt sind Religionen dadurch gekennzeichnet, dass Menschen mit ihrer Hilfe sich selbst und die faktische Realität der sinnlich wahrnehmbaren Welt transzendieren. Religionen unterscheiden sich dementsprechend von anderen kulturellen Systemen dadurch, dass sie Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata enthalten, die menschlichen Individuen und Gemeinschaften dieses Transzendieren ermöglichen. Ähnlich sehen auch Luckmann, Luhmann, Knoblauch, Vaas sowie Pollack und Rosta den Bezug zur Transzendenz beziehungsweise die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz als ein entscheidendes Kriterium für die Bestimmung der religiösen Wirklichkeit an.[252] 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 in einem jenseitigen Wirklichkeitsbereich Existierendes.

Zweitens wird betont, dass Religionen sich auf Personen, Dinge oder Vorstellungen beziehen, an die Menschen ihr Herz hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Die an Martin Luthers Aussage angelehnte Formulierung „das Herz an etwas hängen“[253] hebt hervor, worin der religiöse Glaube besteht und was das Transzendieren der empirischen, sinnlich wahrnehmbaren Faktizität und des Selbst für einen religiösen Menschen bedeutet. Sie enthält damit ein wichtiges formales Kriterium für die Definition von Religionen. Diese Formulierung nimmt sachlich den Aspekt auf, den Geertz mit „starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen“ bezeichnet. Es geht um die herausgehobene Bedeutung oder Relevanz, die religiöse Gegenstände für Menschen haben. Ein traditioneller religiöser Begriff für die Bedeutung, die diejenigen Personen, Dinge oder Vorstellungen, an die Menschen ihr Herz hängen, für diese Menschen hat, ist Heiligkeit. Woran Menschen ihr Herz hängen, das ist ihnen heilig, das heiligen sie in ihrem Verhalten, in ihrem Handeln und Erleben, in ihrer Kommunikation und in ihrer Deutung der Wirklichkeit. Die Religionen als kulturelle Traditionen enthalten objektive Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsmuster, in denen sich diese religiöse Praxis vollziehen kann. In Religionsgemeinschaften wird diese Praxis gemeinschaftlich vollzogen sowie ihre Inhalte und

[252] Thomas Luckmann: Invisible Religion, 1967, deutsch: Die unsichtbare Religion, 1991; Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 2000; Hubert Knoblauch: Populäre Religion, 2009; Rüdiger Vaas und Michael Blume: Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt - Die Evolution der Religiosität, 3. Aufl. 2011; Detlev Pollack, Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, 2015.

[253] Vergleiche die oben in 5.3 bereits zitierte Erklärung zum ersten Gebot: „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“, Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

Formen tradiert. Die einzelnen religiösen Subjekte können diese objektiven Inhalte und Strukturen der Religion in ihrem Glauben, in ihrer individuellen Religiosität internalisieren.

Drittens werden die religiösen Interaktionsstrukturen und Symbolsysteme, die zu den von Geertz genannten dauerhaften Stimmungen und Motivationen führen, als Faktoren betrachtet, die das Leben der religiösen Subjekte als Individuen und in Gemeinschaften entweder stabilisieren oder transformieren können. Religionen haben einen bedeutenden Einfluss auf das Leben, die Weltansicht, das Zusammenleben und die Identität der religiösen Menschen. Sie bieten den religiösen Individuen und Gemeinschaften einerseits Inhalte, die für diese eine so herausragende Bedeutung haben, dass sie ihr Herz an sie hängen und dass diese ihnen heilig sind. Andererseits stellen sie ihnen auch mögliche Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata für die religiöse Praxis zur Verfügung. Religionen können Gesellschaften und Individuen sowohl stabilisieren, indem sie den gegenwärtigen Zustand der Lebenswelt religiös legitimieren, als auch transformieren, indem sie die gegenwärtige Lage kritisieren und einen Weg zu einer anderen Lebensform eröffnen.

Viertens werden hier im Anschluss an die Definition im engeren Sinne ergänzend einige religiöse Inhalte oder Themen dieser Stabilisierung beziehungsweise Transformation genannt. Diese Inhalte erklären zugleich die Funktionen, die Religionen für die Menschen, die ihnen anhängen, erfüllen können, stellen also den funktionalen Aspekt von Religionen dar. Thomas Tweed nennt als Leistungen von Religionen, dass sie die Freude steigern (*intensify joy*) und dem Leiden begegnen (*confront suffering*) können.[254] 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.“[255] Hier werden sowohl der Gewinn von Fülle im Leben als auch Heil als Ziele der Religionen bestimmt. Das etwas altmodisch klingende Wort „Heil“ wurde gewählt, weil es so verschiedene Aspekte wie Heilung, Hilfe, Heiligung, Rettung und Befreiung oder Erlösung bezeichnen kann. Es ist damit sehr viel umfassender als etwa „Freude“. Als weitere funktionale Aspekte der Religionen werden Sinn und Orientierung genannt. Diese Liste enthält einige objektive Inhalte, die als charakteristische Gegenstände betrachtet werden können, auf die sich Religionen als Praxisstrukturen und Bedeutungssysteme funktional ausrichten. Sie beansprucht zwar eine gewisse Repräsentativität, aber keine Vollständigkeit. Streng genommen gehört sie nicht eigentlich zur formalen, nicht-funktionalen Definition, sondern stellt bereits eine funktionale Erweiterung dieser Definition dar.

5.6 Definition von „Religiosität“

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

Diese Definition bestimmt Religiosität als den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit. Mit dem Begriff „Religiosität“ wird das anthropologische Phänomen bezeichnet, das

[254] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006.
[255] Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2008

Religionen als kulturelle Erscheinungen möglich macht. In logischer Hinsicht bildet die Religiosität als Fähigkeit und Neigung dazu, sich selbst und die faktische Realität der Lebenswelt zu transzendieren, eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung und das Fortbestehen von Religionen und Religionsgemeinschaften.

Die religiöse Identität der einzelnen Menschen äußert sich in ihrem religiösen Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit, durch das sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Alltagswelt transzendieren, in den Formen der religiösen Kommunikation, die sie im Austausch mit anderen Subjekten verwenden, und in der Art und Weise, wie sie ihre Erfahrungen religiös deuten. Auf diese Weise zeigen die religiösen Subjekte als Individuen in ihrer Praxis jeweils einen charakteristischen religiösen Habitus und verfügen über bestimmte religiöse Kompetenzen, die ihr religiöses Vermögen oder ihr religiöses Kapital darstellen. Dies bestimmt auch über ihre Stellung in der religiösen Gemeinschaft und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten ihres religiösen Handelns. William James hat in seiner berühmten Definition der Religion „Gefühle, Handlungen und Erfahrungen, die Individuen in ihrer Abgeschiedenheit machen, insofern sie sich als in Beziehung zu, was auch immer sie als göttlich ansehen, stehend betrachten“ besonders den individuellen Aspekt der religiösen Wirklichkeit betont.[256] Seine Definition bestimmt also eher den Begriff „Religiosität“ und nicht so sehr „Religion“ als kulturelles Phänomen. Die Wendung „in ihrer Abgeschiedenheit“ (*in their solitude*) scheint mir aber selbst für die Religiosität von Individuen zu eingeschränkt zu sein, da sich auch die individuelle Religiosität immer im Kontext einer Religionsgemeinschaft oder zumindest in Beziehungen zu anderen Menschen herausbildet.

Die religiöse Identität und der religiöse Habitus bilden sich einerseits im gemeinsamen Handeln mit anderen Personen der Religionsgemeinschaft, im kommunikativen Austausch und der gemeinschaftlichen Deutung von Erfahrungen durch die Inhalte und Strukturen eines geteilten religiösen Zeichensystems heraus. Dabei begegnet jede sich entwickelnde Person in ihrer Identitätsbildung anderen Personen mit einer bereits (weiter) entwickelten religiösen Identität und Personalität wie den Eltern und anderen älteren Menschen in der Umgebung. Durch diese Personen im näheren Umfeld lernt das einzelne Individuum die in der jeweiligen Religion vorgegebenen Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme zur religiösen Kommunikation kennen und eignet sie sich mehr oder weniger genau und umfassend an. Dadurch formt sie ihren religiösen Habitus und erwirbt religiöse Kompetenzen als symbolisches, religiöses Kapital. Andererseits können das Handeln, die kommunikativen Äußerungen, die Erfahrungen und die Deutung jeder einzelnen Person einer Religionsgemeinschaft auch diese Gemeinschaft, ihre Interaktionsstrukturen und ihr religiöses Zeichensystem bewahren, weiterentwickeln oder verändern.

Für die einzelnen Menschen sind in der kulturellen Umwelt, in der sie aufwachsen, also immer bereits bestimmte religiöse Formen und Strukturen vorhanden, die beeinflussen, wie sich bei ihnen diese Fähigkeit und Neigung konkret ausprägt. In der Lebensgeschichte der einzelnen Menschen sind die religiösen Systeme und Strukturen der Umwelt also das primär Gegebene, während sich die individuelle Religiosität in Auseinandersetzung mit diesen Strukturen im Laufe der Sozialisation und Enkulturation erst herausbildet. Dabei verleibt sich das werdende religiöse Subjekt objektive Inhalte und Strukturen des religiösen Zeichensystems, in das es

[256] William James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, 1902, S. 31: „Religion (...) shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual [people] in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.“

hineinwächst, ein und internalisiert sie. Das kulturell vorgegebene religiöse System wird auf diese Weise zum subjektiven Sinn- und Relevanzsystem.

Allerdings deckt sich die jeweilige individuelle Religiosität der einzelnen Menschen niemals völlig mit den Mustern der religiösen Umwelt. Die Besonderheiten in der Religiosität jeder einzelnen Person machen ihre religiöse Identität und Persönlichkeit aus. Es handelt sich dabei um ihre jeweils spezifische, individuelle, subjektive Aneignung von Zeichen, Strukturen und Bedeutungen aus dem Sinnreservoir des religiösen Zeichensystems in eine persönliche Weltsicht, die die persönliche Identität kennzeichnet.

Religiosität bezeichnet also zum einen die allgemeine, anthropologische Fähigkeit, sich selbst und die faktische Realität mit Bezug auf religiöse Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme zu transzendieren, zum anderen die jeweilige persönliche Ausprägung eines eigenen Relevanzsystems von Sinnstrukturen, das in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Bezugssystem oder den religiösen Bezugssystemen der Umgebung im Laufe der Sozialisation entsteht.

Die Religiosität der einzelnen Menschen, ihre religiöse Personalität und Identität, ihr religiöser Habitus und ihr religiöses Kapital stehen also in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zu der Religionsgemeinschaft, in der sie leben, sowie den religiösen Interaktionsstrukturen, in denen sie agieren, und dem Zeichensystem, in dem sie kommunizieren. In vielen traditionellen Gesellschaften sind die Interaktionsstrukturen und das religiöse Zeichensystem der jeweiligen Religionsgemeinschaft recht einheitlich, in pluralen Gesellschaften gibt es in der religiös-kulturellen Umwelt einer Person in der Regel mehrere Religionsgemeinschaften mit verschiedenen religiösen Interaktionsstrukturen und Zeichensystemen. Diese Situation führt zu einem komplexeren Prozess der religiösen Identitätsentwicklung und Persönlichkeitsbildung.

5.7 Definition von „Religionsgemeinschaften“

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

Religionsgemeinschaften bilden nach dieser Definition den sozialen Aspekt der religiösen Wirklichkeit. Sie werden durch die gemeinsame Verwendung derselben Interaktionsstrukturen und desselben religiösen Zeichensystems im Verhalten, im Handeln und Erleben, in der intersubjektiven Kommunikation und in der Deutung der subjektiven Erfahrungen definiert. Das gemeinsame religiöse Leben und die gemeinsame religiöse Praxis bestimmen also die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und grenzen diese damit auch nach außen ab. Die Religionsgemeinschaften stellen die intersubjektive, soziale Seite der religiösen Wirklichkeit dar. Sie überliefern die Religionen als kulturelle Systeme und machen die religiösen Traditionen den einzelnen religiösen Individuen, die entweder in ihrer Kindheit durch Sozialisation und Enkulturation in sie hineinwachsen oder sie als Erwachsene bewusst

und gezielt annehmen, bekannt. Die Religionsgemeinschaften treten einerseits im religiösen Feld als kollektive Akteure auf, andererseits haben die individuellen religiösen Subjekte innerhalb der Religionsgemeinschaften jeweils bestimmte Positionen und Rollen, die von ihren religiösen Kompetenzen als ihrem symbolischen Kapital abhängen und ihren religiösen Habitus bestimmen.

Durch diese Definition sind Religionsgemeinschaften nicht auf eine bestimmte Sozialform wie die einer Kirche mit fester Mitgliedschaft, eines Kultvereins oder einer Volks- und Religionsgemeinschaft festgelegt. Vielmehr können Gruppen von Menschen in verschiedensten Sozialformen als Religionsgemeinschaften betrachtet werden, solange sie durch die Verwendung gemeinsamer Interaktionsstrukturen und eines gemeinsamen religiösen Zeichensystems für ihre religiöse Kommunikation und Deutung der Wirklichkeit verbunden sind. Von anderen menschlichen Gemeinschaften unterscheiden sich Religionsgemeinschaften nicht durch eine besondere Organisationsform, sondern dadurch, dass ihr Zeichensystem und ihre Interaktionsstrukturen den Rahmen bilden, in dem die Menschen gemeinschaftlich transzendierend handeln, kommunizieren und ihre Erfahrungen deuten. Eine Religionsgemeinschaft muss daher auch keine klare soziale Abgrenzung, keine klar definierten Kriterien der Zugehörigkeit und keine feste Form der Mitgliedschaft haben.

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

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

6 Religiös leben: Sich selbst und die faktische Realität transzendieren

Der Kern der im vorangegangenen Kapitel vorgenommenen Definitionen der religiösen Wirklichkeit und der Grundgedanke dieser Religionstheorie ist, dass Menschen religiös leben, wenn sie sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Das, was religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit also gegenüber anderen Bereichen menschlichen Lebens besonders auszeichnet, was es also zum religiösen Leben macht, wird in dieser Religionstheorie mit dem Verb „transzendieren" bezeichnet.

Menschen leben religiös, wenn sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Alltagswelt transzendieren. Die Art und Weise, wie Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, wird durch die Erläuterung, dass sie „ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen", genauer bestimmt. Das, woran sie ihr Herz hängen, sowie andere Dinge, Handlungen und Vorstellungen, die sie mit diesem Vorgang in Verbindung bringen, sind ihnen heilig und werden von ihnen geheiligt. Als Ergebnis des Transzendierens wird schließlich angegeben, dass ihr Leben dadurch so stabilisiert oder transformiert wird, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.

In diesem Kapitel wird zunächst die Bedeutung der Verben „transzendieren" (6.1) „das Herz hängen an" (6.2), „heiligen" (6.3), die zur Definition religiösen Lebens dienen, erklärt. Dann wird der durch diese Verben bestimmte Komplex „religiös leben" in fünf Grundformen religiöser Vorgänge differenziert: „sich religiös verhalten", „religiös handeln", „religiös erleben", „religiös kommunizieren" und „religiös deuten" (6.4). Danach werden die Funktionen und Wirkungen des religiösen Lebens als „Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren" (6.5) sowie „stabilisieren und transformieren" (6.6) erklärt.

Im nächsten Abschnitt wird erläutert, dass „religiös leben" ein relationaler Prozess ist. Menschen, die sich und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an etwas hängen, das ihnen heilig ist, treten damit in eine Beziehung zu anderen Wesen und Wirklichkeiten und begegnen ihnen (6.7). Es folgt eine Darstellung von möglichen Bezugsobjekten des religiösen Verhaltens. Das sind Personen, Gegenstände oder Vorstellungen, an die religiöse Menschen ihr Herz hängen, in Bezug auf die sie sich selbst und die faktische Realität transzendieren, die ihnen heilig sind, die sie als heilig behandeln oder heiligen und unter deren Eindruck sie sich und ihre Lebenswelt stabilisieren und transformieren (6.8). Schließlich wird dargelegt, dass die religiösen Erfahrungen von religiösen Menschen häufig als Offenbarungen oder Wirkungen dieses transzendenten Gegenübers gedeutet werden (6.9).

6.1 Sich selbst und die faktische Realität transzendieren

Das, was Religion von anderen gemeinschaftlichen Interaktionsstrukturen und kulturellen Zeichensystemen unterscheidet, das spezifisch Religiöse an der Religion, wird häufig mit dem Begriff „Transzendenz" bezeichnet. Daher kann die Transzendenz oder der Transzendenzbezug als Kriterium zur Unterscheidung der Religion von anderen Bereichen der Kultur verwendet werden. Um zu verdeutlichen, dass es sich beim Transzendieren um einen

dynamischen Prozess handelt, wird in dieser Religionstheorie statt des Substantivs „Transzendenz“ bevorzugt das Verb „transzendieren“ verwendet.

Der Begriff „Transzendenz“ wird häufig in objektivierender Weise verstanden, im Sinne einer transzendenten Wirklichkeit oder eines transzendenten Wesens, von dem vorausgesetzt wird, dass es irgendwie in objektiver Weise existiere. Durch eine solche Objektivierung wird das Transzendente allerdings zu einem Gegenstand der Welt gemacht, sei es nun zu einem Objekt in dieser natürlichen Welt oder in einer vermeintlich existierenden anderen, übernatürlichen Welt. Wenn das Transzendente aber als ein objektiver Gegenstand betrachtet wird, der faktisch existieren oder auch nicht existieren kann, verliert es dadurch seinen transzendenten Charakter im eigentlichen Sinne. Ein faktisch in der Realität existierendes Wesen, ist als solches immer seiner Welt immanent, ob es nun ein natürliches Wesen, das in dieser natürlichen Welt faktisch existiert, ist oder ein übernatürliches Wesen, das in einer übernatürlichen, jenseitigen Welt faktisch existiert. In jedem Falle wäre es der einen oder der anderen Welt, in der es existiert, immanent, also gerade nicht transzendent.

Dagegen handelt es sich beim Überschreiten der faktischen Realität der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit nicht um ein existierendes Wesen, sondern um einen Vorgang, einen dynamischen Prozess, ein Geschehen oder eine Handlung. Daher ist es genauer, vom Transzendieren als einem Verb zu sprechen. Diese verbale Verwendungsweise entspricht auch besser der Herkunft des Wortes. Das Wort „Transzendenz“ kommt von dem lateinischen *transcendentia*, einem Verbalsubstantiv zum Partizip *transcendens* von dem Verb *transcendere* „hinüberschreiten“. Transzendenz bezeichnet also keinen Zustand und erst recht kein Ding, sondern einen Vorgang, einen Prozess oder eine Handlung, bei der religiöse Menschen über sich selbst und die faktische Realität der objektiven Welt hinausgehen.

Wenn Transzendenz also der Vorgang oder die Handlung des Überschreitens ist, dann sind die transzendenten oder „hinüberschreitenden“ Wesen also eigentlich diejenigen Personen, die diese Handlung ausführen, die diesen Vorgang vollziehen. Die handelnden Subjekte des Transzendierens sind zunächst einmal die religiösen Menschen, die in ihrer religiösen Praxis über sich und die faktische Realität hinausgehen, die in ihrem religiösen Leben diese immanente Wirklichkeit überschreiten. Menschen transzendieren die faktische Realität, wenn sie nicht nur die empirisch wahrnehmbaren Tatsachen betrachten, sondern in den Dingen und Ereignissen der empirischen Welt, also in der Immanenz, eine besondere Bedeutung oder einen Sinn, eine Erfüllung des Lebens oder das Heil erfahren und sich von dieser Erfahrung ergreifen lassen.

Dabei transzendieren sie durch dieses Ergriffensein zugleich sich selbst, indem sie sich der Wirklichkeit, von der sie ergriffen sind, ganz und gar hingeben. Das völlige Ergriffensein in der Religion hat Friedrich Schleiermacher als das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ bezeichnet. Durch diese erlebte Abhängigkeit von einer anderen Wirklichkeit, durch das Ergriffensein von ihr, überschreitet der Mensch sich selbst als einzigen Bezugspunkt, daher kann diese Erfahrung als Selbsttranszendenz bezeichnet werden. Vom religiösen Subjekt kann dieses Ergriffensein als Begegnung mit einer machtvollen, heiligen Wirklichkeit gedeutet werden.

Für die religiösen Menschen geht aber auch das Wesen, von dem sie derart ergriffen sind, über sein rein faktisches Vorhandensein hinaus, indem es die religiösen Menschen im Innersten ergreift und betrifft. In dieser Beziehung zu den religiösen Menschen kann also auch das

religiöse Gegenüber seine reine Faktizität transzendieren, ist also in diesem Sinne ebenfalls transzendent. Das Transzendieren verwirklicht sich in der überschreitenden Erfahrung und Einstellung von religiösen Menschen, im überschreitenden Handeln durch Rituale und andere religiöse Praktiken, in der überschreitenden Kommunikation in Mythen, Hymnen und Gebeten sowie in der religiösen Deutung von solchen Erlebnissen, Handlungen und Kommunikationsformen.

In jedem Falle kann das Transzendente jeweils nur im Vorgang des Transzendierens als transzendent erfahren werden, nicht in einer vermeintlich von der religiösen Praxis unabhängigen Essenz, nicht in seinem vermeintlich absoluten Wesen, nicht in seiner vermuteten faktischen Existenz. Nur durch das Überschreiten der reinen Faktizität im Vorgang des religiösen Lebens wird der Gegenstand dieses Vorgangs transzendent. Inhaltlich besteht diese religiöse Lebensführung darin, dass Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, dass sie an jemanden oder etwas glauben und jemanden oder etwas lieben. Durch dieses Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität wird ihnen die Person, Sache oder Vorstellung, an die sie ihr Herz hängen, heilig. Sie behandeln sie als etwas Heiliges und heiligen sie dadurch. Dadurch bekommt diese Person, Sache oder Vorstellung für sie eine stabilisierende oder transformierende Kraft. Das Überschreiten des Selbst und der faktischen Realität der Alltagswelt vollzieht sich dabei in der Regel in der konkreten körperlichen Interaktion und symbolischen Kommunikation zwischen Menschen. In diesem dynamischen Prozess werden die objektiven Religionen als Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme, die subjektive Religiosität und religiöse Identität sowie die intersubjektiven Religionsgemeinschaften und deren Institutionen hervorgebracht. Indem die Menschen auf diese Weise durch Interaktion und Kommunikation sich und die faktische Realität transzendieren, konstruieren sie Sinn in ihrem Leben, geben sie ihrem Leben Orientierung, erfahren sie eine Bedeutung in ihrem Verhalten, Handeln und Erleben, die über die reine Faktizität ihres Daseins und ihrer Welt hinausgeht.

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

Dies kann sich allerdings in verschiedenen Formen äußern und vom religiösen Menschen auf verschiedene Weise gedeutet werden. Zu diesen Formen des Transzendierens beziehungsweise zu den Deutungen der Transzendenz gehören zum Beispiel die Erfahrung von überwältigender Heiligkeit, der plötzliche Durchbruch einer transformierenden Erkenntnis oder Erleuchtung, das tiefe Gefühl von Zuversicht, Liebe oder Hoffnung, die befreiende Überwindung von Schuldgefühlen, Angst, Sorge und Zweifel, das Empfinden von Energie, Freude und

Dankbarkeit, das Gebet, das Erleben von Visionen, Auditionen, Träumen und tranceartigen, außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, das von ganzem Herzen gesprochene Bekenntnis oder die Bezeugung des Glaubens.

Inhaltlich lassen sich mehrere Aspekte der Erfahrung von Transzendenz unterscheiden. Das 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. Der Gegenstand der religiösen Begegnung kann aber in der Transzendenzerfahrung auch als persönliche Gestalt oder als unpersönliche Macht erfahren werden, die dem Menschen als ein Gegenüber begegnet, ohne dass er mit ihr eins wird.

Das Transzendieren von Selbst und faktischer Realität kann also auf verschiedene Arten und Weisen geschehen und sehr unterschiedlich gedeutet werden. 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 Vielfalt der subjektiven Erfahrungen des Transzendierens beruht einerseits auf den verschiedenen persönlichen Einstellungen der Subjekte und andererseits auf unterschiedlichen, kulturell geprägten Deutungen des Transzendierens. Alle subjektiven Erfahrungen des Transzendierens der faktischen Realität werden von den jeweiligen Subjekten aber immer innerhalb der immanenten Welt gemacht.

6.2 Das Herz an jemanden oder etwas hängen

Die grundlegende religiöse Art und Weise des Transzendierens der faktischen Realität ist, dass Menschen ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen. Ein anderer Ausdruck dafür, dass Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, ist, dass sie daran glauben. An jemanden oder etwas zu glauben ist eine besondere Einstellung oder Haltung zum Gegenstand des Glaubens, die von Vertrauen, enger Bindung und Leidenschaft geprägt ist. Dieser Glaube bedeutet nämlich, sein Herz so an eine Person oder eine Sache zu hängen, dass man sie nicht mehr nur als ein Objekt der sinnlich wahrnehmbaren Welt in seiner bloßen Faktizität betrachtet und sich selbst nicht nur als wahrnehmendes Subjekt, sondern so von ihr ergriffen ist, dass man in dieser Erfahrung ein Transzendieren der reinen Wahrnehmung von Fakten erlebt.

Das, was die spezifisch religiöse Weise des Transzendierens ausmacht, wird hier in Anlehnung an Martin Luthers Formulierung „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott“[257] dadurch bestimmt, dass Menschen ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen. Damit ist gemeint, dass religiöse Menschen dem Gegenstand ihrer religiösen Praxis eine herausragende Bedeutung für ihr Leben beimessen. Wenn Menschen religiös leben, hat dieser Gegenstand, also das, woran sie ihr Herz hängen, eine besondere Relevanz für ihr Leben. Er bestimmt das gesamte Leben der religiösen Subjekte, lenkt ihre Lebenspraxis und nimmt eine zentrale Rolle in ihrem Weltbild und ihrem Modell eines idealen Lebens ein. Das, woran Menschen ihr Herz hängen, was sie lieben und begehren, bestimmt, wer sie sind. James K.A. Smith drückt diese über unser ganzes Dasein bestimmende Bedeutung dessen, woran unser Herz hängt, mit der Formulierung aus: „Wir sind,

[257] Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

was wir lieben“ (*we are what we love*).[258] Paul Tillich beschreibt es in seinen zwei formalen Kriterien der Theologie als „das, was uns unbedingt angeht“ und „das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet.“[259] Die herausragende Bedeutung der Person, Sache oder Vorstellung, an die religiöse Subjekte ihr Herz hängen, zeigt sich in ihrer besonders engen Bindung an und ihrer glühenden Leidenschaft für diese Person, Sache oder Vorstellung.[260]

Auf diese Weise im religiösen Sinne an jemanden oder etwas zu glauben ist etwas ganz anderes als zu vermuten oder zu glauben, dass er, sie oder es existiert. Der transzendierende Glaube stellt keine Vermutung oder Theorie über die Faktizität des Geglaubten dar, sondern ist eine besondere Einstellung zu diesem Gegenstand des Glaubens. Er beinhaltet 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 zumisst, auf ihn vertraut, sein Herz an ihn hängt und von ihm ganz und gar ergriffen ist. Es ist wichtig, grundsätzlich sehr deutlich zwischen „glauben an“ als religiöser Einstellung zu dem, woran das Herz des religiösen Menschen hängt, und „glauben, dass“ als einer theoretischen Vermutung zu unterscheiden. Um eine Verwechslung mit einem bloßen Vermuten zu vermeiden, wird hier bevorzugt die Wendung „das Herz hängen an“ verwendet.

Wenn Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, dann beinhaltet dies eine völlige Hingabe an diese Person, Sache oder Vorstellung. In vielen religiösen Tradition gilt die liebende Hingabe an eine Gottheit oder eine transzendente Macht als höchste Form des religiösen Lebens. So stellen zum Beispiel die indischen Bhakti-Traditionen, die zahlenmäßig sicher die einflussreichste Strömung innerhalb der Hindu-Religion(en) sind, eine solche Hingabe (*bhakti*) an die verehrte Gottheit in der Regel weit über die religiöse Erkenntnis (*jñāna*) und über die rituellen und moralischen Handlungen (*karman*). Das Wort *Islām* kann selbst als Hingabe an oder Unterwerfung unter Gott übersetzt werden. Die Hingabe (*kawwana*) an Gott ist im Judentum ein zentraler Aspekt bei der Erfüllung der Weisungen oder Gebote sowie insbesondere beim Gebet. Hingabe (*devotio*) ist auch im Christentum ein zentraler Begriff der Gottergebenheit und Frömmigkeit.

Eine andere Form des Transzendierens, bei dem Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, ist das Empfinden von Liebe in ihren verschiedenen Aspekten. Die Liebe ist sowohl in explizit religiösen Überlieferungen als auch in Traditionen, die sich nicht unbedingt als religiös verstehen, eine außerordentlich wichtige Haltung. Manche religiösen Menschen und Lehren unterscheiden sehr streng zwischen den verschiedenen Aspekten der Liebe, etwa zwischen der hingebungsvollen Liebe zu Gott oder Göttern und anderen Menschen, der allgemeinen Menschenliebe, der freundschaftlichen Liebe und der von Begierde geprägten erotischen Liebe. Unabhängig von diesen Differenzierungen stellt aber jede Form der Liebe ein Transzendieren der sinnlich wahrnehmbaren faktischen Realität dar, da Liebende in allen Formen der Liebe ihre Geliebten nicht nur als empirische Objekte der Erkenntnis betrachten, sondern ihr Herz an sie hängen.

---

[258] James K.A. Smith: Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation, Cultural Liturgies 1, 2009, Part 1: Desiring, Imaginative Animals: We Are What We Love.
[259] Paul Tillich: Systematische Theologie I, 1951.
[260] Lee A. Kirkpatrick: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion, 2005; Yuval Laor: The Religious Ape. Love, Fervor, and the Evolution of Religion, 2013.

Wenn Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, kann sich dies in einem tiefen Gefühl des Vertrauens zeigen. Menschen empfinden eine völlige Geborgenheit in der Wirklichkeit, an der ihr Herz hängt. Sie spüren, dass sie sich ganz und gar auf diese Wirklichkeit verlassen können, ihr vollkommen vertrauen können. Durch dieses Vertrauen kann existentielle Angst und Unsicherheit überwunden werden. Dieses Vertrauen ist unabhängig vom Wissen um die reinen Fakten und kann auch gerade im klaren Gegensatz zur Faktenlage bestehen. Es kann dem so glaubenden und vertrauenden Menschen auch Lebensmut oder Mut zum Sein geben.

Wenn die gegenwärtigen Erfahrungen von religiösen Menschen in der Welt von Unglück, Leid, Sünde, Unvollkommenheit, Sinnlosigkeit und fehlender Orientierung geprägt sind, wenn sie also in einem deutlichen Gegensatz zu der erwarteten Erfüllung in Leben und einem angestrebten Heilszustand stehen, dann kann die gegenwärtige Welt der wahrnehmbaren Fakten auch durch die Hoffnung auf eine positive Wendung und auf eine 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.

Wenn religiöse Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, dann beeinflusst dies nicht nur ihre innere Einstellung und Haltung, die von Glauben, Hingabe, Liebe, Vertrauen und Hoffnung geprägt ist, sondern äußert sich auch in ihrem äußeren Verhalten, in ihren religiösen Handlungen. Dazu gehören einerseits religiöse Rituale, die sich deutlich vom Alltag abheben wie die Darbringung von Opfern, die religiöse Verehrung durch Gebete, Hymnen, Lieder, Tanz oder rituelle Darstellungen, gemeinschaftliche Gottesdienste, Pilgerfahrten oder das Feiern von Festen. Andererseits kann sich die religiöse Haltung der Menschen aber auch in dem Befolgen bestimmter Regeln im Alltag, vor allem in Hinsicht auf den Umgang mit Mitmenschen, aber auch mit Bezug auf die persönliche Lebensweise, Ernährung oder Kleidung zeigen.

Darüber hinaus bestimmt der religiöse Glaube auch die Formen und Inhalte der Kommunikation von religiösen Menschen mit ihren Mitmenschen sowie mit den Wesen, an denen ihr Herz hängt. Sie bringen besondere Texte, Zeichen, Symbole und Bilder hervor, in denen sie ausdrücken, woran ihr Herz hängt. Außerdem prägt ihr Glaube auch, wie Menschen ihr eigenes Leben, ihre Umwelt und die gesamte Wirklichkeit deuten.

Die religiöse Einstellung zum Leben und zur Wirklichkeit ist in jedem Falle dadurch geprägt, dass der Gegenstand ihres Glaubens nicht einfach nur ein objektiver Gegenstand wie jeder andere ist. Wenn Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas zu hängen, bedeutet dies, dass diese Person oder diese Sache für sie eine herausragende Bedeutung in ihrem Leben hat. Woran Manschen ihr Herz hängen, dem geben sie sich vollkommen hin, das lieben sie, daran glauben sie, darauf vertrauen und hoffen sie, darin erfahren die Fülle, Ganz-Sein und Heil. Das, woran Mensch ihr Herz hängen, gibt ihnen Kraft, motiviert sie und treibt sie zu ihrem Handeln an, gibt ihrem Leben und Streben Richtung, Sinn und Bedeutung. Ihre Beziehung zu diesem Gegenüber bestimmt ihre Einstellung zur Welt und ihre Haltung zum eigenen Leben, beeinflusst ihr gesamtes Verhalten, ihr Handeln und Erleben, ihre Kommunikation mit anderen Wesen und ihre Deutung der Wirklichkeit. Nur wenn Menschen in dieser Weise ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, bekommt diese Person, Sache oder Vorstellung für sie eine solche Bedeutung und Wichtigkeit, dass sie dadurch die reine faktische Realität ihres Daseins

und ihrer Welt transzendieren, dass sie darin Fülle und Heil, Bedeutung und Sinn erfahren können, dass ihr Leben dadurch entweder stabilisiert oder transformiert wird.

6.3 Jemanden oder etwas heiligen, als heilig betrachten und behandeln

Die Personen, Sachen und Vorstellungen, an die religiöse Menschen ihr Herz hängen, sind ihnen heilig. Heiligkeit bezeichnet die besondere Bedeutung, die ein religiöser Gegenstand oder ein religiöses Gegenüber für die Menschen hat. Wer oder was den Menschen heilig ist, hat für sie eine herausgehobene Bedeutung und einen besonderen Wert, ist von den übrigen, alltäglichen Dingen getrennt und übersteigt dadurch die rein faktische Realität. In vielen religiösen Traditionen werden diese Personen, Dinge oder Vorstellungen, die den religiösen Subjekten heilig sind, von diesen auch als „göttlich" angesehen und bezeichnet. Die Vorstellung von Heiligkeit ist im Allgemeinen die weitere, die auch den Aspekt der Göttlichkeit umfassen kann, aber nicht muss. William James hat in seiner Definition der Religion als „Gefühle, Handlungen und Erfahrungen, die Individuen in ihrer Abgeschiedenheit machen, insofern sie sich als in Beziehung zu, was auch immer sie als göttlich ansehen, stehend betrachten" den Begriff des „Göttlichen" verwendet.[261] Um die religiöse Wirklichkeit in der Religionstheorie möglichst umfassend zu betrachten, ist der weitere Begriff der Heiligkeit vorzuziehen.

Religiöse Menschen heiligen das, woran sie ihr Herz hängen, durch besondere Formen des Umgangs mit ihm. Dass den Menschen eine Person, eine Sache oder Vorstellung heilig ist, bedeutet nicht nur, dass sie sie als heilig ansehen, sondern auch, dass sie sie als heilig behandeln, sie durch ihr Handeln heiligen. Menschen heiligen das, woran sie ihr Herz hängen, zum Beispiel, indem sie ihm mit einer besonderen Scheu begegnen oder Tabus im Umgang mit ihm beachten, spezifische Rituale ausführen, Gebete oder andere religiöse Texte sprechen. Die gesamte Bandbreite des religiösen Verhaltens und Handelns von Menschen kann als eine Form der Heiligung dessen, woran ihr Herz hängt, betrachtet werden. Dies gilt auch für ihr symbolisches, kommunikatives und expressives Handeln, wenn sie etwa beten, heilige Texte lesen oder rezitieren, religiöse Hymnen und Lieder singen, heilige Mythen durch Tanz oder Schauspiel darstellen, Zeichen, Symbole und Bilder benutzen, um auszudrücken, woran ihr Herz hängt und was ihnen heilig ist.

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

[261] William James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, 1902, S. 31: „Religion (...) shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual [people] in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine."

verschiedenen Kontexten und Situationen können daher jeweils ganz unterschiedliche Dinge heilig sein. Keiner dieser Gegenstände ist aber objektiv, an und für sich heilig.

6.4 Religiös leben als Verhalten, Handeln, Erleben, Kommunizieren und Deuten

Was die religiöse Wirklichkeit von anderen Wirklichkeitsbereichen unterscheidet, ist ein besonderer Zugang, eine besondere Haltung, eine besondere Einstellung zur Wirklichkeit als ganzer. Dieser spezifisch religiöse Zugang besteht in den Vorgängen und Handlungen, mit denen Menschen in ihrem Leben sich selbst und die faktische Realität transzendieren, ihr Herz an jemanden oder etwas hängen und es als heilig betrachten und behandeln. Dabei sind es nicht die Vorgänge und Handlungen an sich, die objektiv betrachtet religiös wären, sondern sie werden durch die besondere Art und Weise, wie die religiösen Menschen sie ausführen und erleben, durch die besondere Einstellung und Haltung, mit der sie sie ausführen, zu „religiösen" Handlungen und Vorgängen.

Dieses religiöse Leben von Menschen bildet einen komplexen Wirklichkeitsbereich von Vorgängen, die als religiös angesehen werden können. Innerhalb dieser als religiös betrachteten Wirklichkeit lassen sich fünf Grundformen religiöser Vorgänge unterscheiden: Menschen verhalten sich religiös, handeln religiös, erleben religiös, kommunizieren religiös und deuten die Wirklichkeit religiös. Mit diesen fünf Verben wird beschrieben, was Menschen eigentlich tun, wenn sie religiös leben. Dabei bezeichnet das Verb „sich verhalten" einen Vorgang, der nach der Terminologie von John Rogers Searle ontologisch vollkommen objektiv ist, während die übrigen vier Verben sich auch auf ontologisch subjektive Phänomene beziehen.[262] Die Vorgänge „handeln" und „erleben" setzen Bewusstsein, Intentionalität, Affekte und Wertungen voraus, die allesamt ontologisch subjektiv sind und den Kern der Subjektivität ausmachen. Für die Vorgänge „kommunizieren" und „deuten" sind zusätzlich zum intentionalen, affektiven und wertenden Bewusstsein auch noch der Umgang mit Zeichen und Symbolen, die für die kommunizierenden und deutenden Subjekte eine bestimmte Bedeutung haben, sowie ihr intersubjektiver Gebrauch nötig. Das Adverb „religiös", das die besondere religiöse Art und Weise, wie diese Vorgänge ausgeführt werden, beschreibt, ist in jedem Falle ontologisch subjektiv oder genauer ontologisch relational, da es eine besondere Einstellung oder Haltung des Subjekts zu diesen Vorgängen beinhaltet.

Das religiöse Verhalten umfasst alle objektiv beobachtbaren und beschreibbaren Veränderungen und Bewegungen eines Organismus, die als religiös gedeutet werden. Das Verhalten beinhaltet nur die physische Interaktion zwischen einem Organismus und seiner Umwelt und nicht die subjektive Innenperspektive des jeweiligen Organismus. Daher ist das Verhalten ein ontologisch objektives Phänomen. Als „religiös" kann jedes bloße Verhalten folglich nur aus einer etischen Außenperspektive eingestuft werden. „Religiöses Verhalten" ist weder an und für sich religiös noch notwendigerweise und objektiv feststellbar aus der Sicht des sich so verhaltenden Organismus, sondern aus der Sicht eines beobachtenden Subjekts, das dieses Verhalten als religiöses Verhalten deutet. In der traditionellen behavioristischen Darstellung wird jedes Verhalten nach dem Schema von Reizen, die auf den Organismus einwirken, und der Reaktion des Organismus auf diese Reize beschrieben. Grundsätzlich lässt

[262] John Rogers Searle: The rediscovery of the mind, 1992; John Rogers Searle: The mystery of consciousness, 1997.

sich Verhalten genauso gut andersherum als Aktion des Organismus und ihrer Auswirkung auf die Umwelt darstellen. In jedem Fall geht es um objektive Interaktionen, die von außen beobachtet und beschrieben werden können, um das faktische Einwirken des Organismus auf die Umwelt und das faktische Einwirken der Umwelt auf den Organismus.

Die religiöse Wirklichkeit entsteht dadurch und besteht darin, dass Menschen religiös leben. Das religiöse Leben von Menschen ist also zunächst einmal ein bestimmter Aspekt oder Bereich des Verhaltens menschlicher Organismen in ihrer Umwelt. Es lässt sich im Rahmen einer Humanethologie von außen und weitgehend objektiv beobachten und beschreiben. Der besondere religiöse Aspekt dieses Verhaltens besteht allerdings gerade in der subjektiven Deutung und Bedeutung für die Menschen, die nur in der Ich-Perspektive (der 1. Person) wahrgenommen und beschrieben werden kann. Äußerlich betrachtet geschieht bei einer Pilgerfahrt vielleicht dasselbe wie bei einer Urlaubsreise. Nur wenn wir die subjektive Bedeutung, Zielsetzung und Motivation dieses Verhaltens untersuchen, deuten wir dieses Verhalten von Menschen als religiöses Handeln und Erleben, also als religiös motiviertes Verhalten und subjektive religiöse Erfahrung.

Wenn bei der Betrachtung des Lebens und der Praxis von Lebewesen auch die Innenperspektive berücksichtigt wird, dann müssen ontologisch subjektive Phänomene einbezogen werden. Die Innenperspektive ist grundsätzlich subjektiv. Es ist die Perspektive eines bewussten, intentionalen, von der Umwelt affizierten, die Vorgänge wertenden und auf die Umwelt einwirkenden Subjekts. Wenn das Wesen sich bewusst, intentional, affektiv, evaluativ und effektiv in seiner Umwelt verhält, dann handelt und erlebt es. Wenn das Subjekt bewusst, nach außen gerichtet, motiviert und zielgerichtet auf seine Umwelt einwirkt, wird dies als Handeln bezeichnet. Wenn das Subjekt bewusst, affektiv fühlend und bewertend von außen beeinflusst wird, wird dies dagegen als Erleben bezeichnet. Handeln und Erleben bezeichnen also die effektive und affektive, die nach außen und die nach innen gerichtete Seite der Interaktion eines Subjekts mit seiner Umwelt. Zur Subjektivität eines Organismus gehören konstitutiv das Bewusstsein, die Intentionalität, Affekte oder Gefühle, die eine Wertung enthalten sowie Motivationen und Ziele hervorbringen.

Eine besondere Kategorie innerhalb der Interaktionen mit der Umwelt stellen die Interaktionen mit anderen Subjekten dar. Diese setzen ein gewisses Maß an Bewusstsein dafür, dass das andere Subjekt auch ein bewusstes Subjekt ist, und an Empathie für dieses andere Subjekt voraus. In der Interaktion mit anderen Subjekten kann ein Subjekt versuchen, das andere Subjekt zu beeinflussen, also Macht ausüben. Es kann von dem anderen Subjekt beeinflusst werden, also Macht erfahren. Es kann aber auch durch Liebe und Empathie mit dem anderen Subjekt verbunden sein, sodass sie gemeinsam miteinander und füreinander handeln.

Das handelnde Subjekt kann Motivationen und Ziele haben, die als religiös betrachtet werden. Das erlebende Subjekt kann Erfahrungen machen, die als religiös aufgefasst werden. Die Deutung des Handelns und Erlebens als religiös kann prinzipiell sowohl etisch als auch emisch sein. Eine emische Deutung des Handelns und Erlebens als religiös ist selbstverständlich nur dann möglich, wenn das handelnde und erlebende Subjekt auch einen Begriff davon hat, was „religiös“ bedeutet.

Einen Begriff davon, was „religiös“ bedeutet, kann ein Subjekt nur haben, wenn es überhaupt so etwas wie Bedeutungen kennt. Bedeutungen entstehen in der Kommunikation, in der Verwendung von Zeichen, die für diejenigen Subjekte, die sie benutzen, etwas bedeuten. Da

Menschen miteinander kommunizierende, ihr Handeln und Erleben deutende Organismen sind, spielen Bedeutungen in der religiösen Wirklichkeit von Menschen eine zentrale Rolle. Bedeutungen sind das charakteristische Kennzeichen für die letzten beiden Grundformen religiösen Lebens, das religiöse Kommunizieren und das religiöse Deuten. Bedeutungen werden in der Kommunikation zwischen Subjekten, die sich darüber verständigen, was bestimmte Dinge oder Vorgänge bedeuten, konstituiert. In der Kommunikation deuten die kommunizierenden Subjekte immer auch sich selbst und die sie umgebende Wirklichkeit, sonst wäre ihre Kommunikation ja eine völlig bedeutungslose Interaktion. Wenn durch die Kommunikation erst einmal Bedeutungen konstituiert sind, dann können die Subjekte auch außerhalb der kommunikativen Situation den Erscheinungen Bedeutungen zuerkennen und so ihre Wirklichkeit deuten. Nur bei kommunizierenden, Zeichen und Symbole verwendenden Lebewesen wie Menschen ist eine bedeutungsvolle Beschreibung ihres Handelns und Erlebens aus der emischen Perspektive möglich. Nur kommunizierende und deutende Subjekte können überhaupt einen Begriff davon haben, was „religiös“ bedeutet. Nur ihr Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten können daher aus der emischen Perspektive als religiöses Leben betrachtet werden.

Die religiöse Kommunikation zwischen Subjekten kann auf vielfältige Weise geschehen. Die Sprache ist sicherlich eine äußerst wichtige und vermutlich die am vielfältigsten einsetzbare Form zwischenmenschlicher Kommunikation. Lebewesen können aber auch mit anderen Zeichen als Lauten und Wörtern kommunizieren. So können auch das Zeigen mit dem Finger auf einen Gegenstand, Gesten, Tanz, wortloser Gesang, die Gestaltung von Objekten und anderen Zeichen für die kommunizierenden Subjekte bestimmte, auch religiöse, Bedeutungen tragen, sodass sie der religiösen Kommunikation dienen. Durch die Sprache erweitern sich für Menschen die Möglichkeiten der Kommunikation erheblich. Menschen können miteinander durch Gesänge, Gedichte, verbale Ausdrücke für Gefühle, Erzählungen und Beschreibungen kommunizieren. Die religiöse Kommunikation verwendet vor allem solche Sprachformen und Textgattungen, die dazu geeignet sind, das Selbst und die faktische Realität zu transzendieren. Dazu gehören zum Beispiel Gebete, Lobhymnen, Mythen oder Bekenntnisse. Insgesamt geht es in diesen religiösen Formen nicht darum, faktische Behauptungen über die objektive Wirklichkeit aufzustellen, sondern vor allem um den poetischen Ausdruck von subjektiven Einstellungen zu existentiellen Fragen, von Erfahrungen der Freude und der Trauer, von Wünschen und Befürchtungen sowie um subjektiv bedeutsame und erfüllende fiktionale Narrative. Die religiöse Sprache stellt keine Tatsachen dar, sondern subjektive Erfahrungen, Haltungen und Einstellungen. Es geht ihr nicht um objektive Wahrheit, sondern um subjektive Bedeutung, Bewertung, Motivation, Orientierung und Sinn. Wenn diese subjektive, expressive und deklarative Sprache der Religion als repräsentatives Reden darüber, wie sich die Wirklichkeit objektiv verhält, interpretiert wird, dann wird sie grundsätzlich missverstanden. Dieses Missverständnis liegt etwa dann vor, wenn wie im Kreationismus aus einem religiösen Mythos eine (pseudo)wissenschaftliche Theorie über die faktische Wirklichkeit abgeleitet wird, aber auch dann, wenn ein solcher religiöser Mythos kritisiert wird, weil er angeblich wissenschaftlichen Erkenntnissen widerspreche.

Mit dem Gebrauch der Sprache und anderen Zeichen und Symbolen als Ausdrucksmittel für religiöses Transzendieren wird bestimmten Dingen, Vorstellungen oder Geschehnissen in der objektiven Wirklichkeit von den religiösen Subjekten eine besondere, religiöse Bedeutung zugesprochen. Die religiöse Deutung der Wirklichkeit stellt eine grundlegende Form religiösen

Lebens dar. Religiöses Leben ist nie objektiv religiös, sondern immer religiös gedeutetes Leben.

Wenn Menschen religiös leben, entstehen durch ihr Handeln und ihr Erleben religiöse Interaktionsstrukturen, durch die sie sich gegenseitig beeinflussen, also aufeinander Macht und Einfluss ausüben, einander helfen, miteinander konkurrieren oder kooperieren können. Durch ihre Kommunikation und ihre Deutung der Wirklichkeit bringen sie religiöse Zeichensysteme hervor, mit denen sie Bedeutungen ausdrücken können. Religionen sind die objektive Gestalt der im Laufen der Geschichte religiösen Lebens entstandenen kumulativen Traditionen dieser Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme.

6.5 Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren

Wenn Menschen religiös leben, in ihrem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit sich selbst und die faktische Realität transzendieren, so kann dies zur Folge haben, dass sie bestimmte positive Erfahrungen machen oder sich die entsprechenden positiven Erlebnisse für die Zukunft erhoffen. Diese positiven Erlebnisse können beim Umgang mit Kontingenz, Endlichkeit und Verwundbarkeit helfen und dadurch die Lebensweise und die Weltansicht von Menschen, die Identität der religiösen Individuen sowie den Charakter religiöser Gemeinschaften stabilisieren oder transformieren. Sie stellen die bedeutendste Funktion des religiösen Lebens für die religiösen Subjekte dar und können als das wichtigste Ziel der religiösen Praxis betrachtet werden. Das heißt allerdings nicht, dass Menschen zweckgerichtet nur deshalb religiös leben, um diese Ziele zu erreichen. In der Definition von „religiös leben“ werden Fülle, Heil, Sinn und Orientierung als Beispiele für mögliche Inhalte solcher positiven Erfahrungen oder Hoffnungen genannt.

Das Leben der Menschen in der faktischen Realität ist immer endlich und begrenzt, von Schmerzen, Leiden, Krankheit und Tod, Mängeln und Unzulänglichkeiten beeinträchtigt, hat keinen objektiv erkennbaren Sinn, ist oft unübersichtlich und bietet keine klaren Orientierungen. Es ist daher naheliegend, dass Menschen, wenn sie in ihrem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit die empirisch wahrnehmbare, objektive und faktische Realität transzendieren, sich wünschen, diese Unzulänglichkeiten ihres Lebens zu überwinden und Fülle, Heil, Sinn und Orientierung zu erfahren.

Da wir körperliche Wesen sind, die in der natürlichen Welt leben, ist unsere faktische Lebensrealität immer in vielerlei Hinsicht begrenzt und fragmentiert. Wir haben nur begrenzte körperliche und geistige Fähigkeiten und können daher nicht alles, was wir wollen, tun, erkennen und erreichen. Dies kann immer wieder zu Enttäuschungen, Misserfolgen und Unzufriedenheit mit uns selbst führen. Wir befinden uns zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort in einer bestimmten natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt. Auch wenn uns diese Faktoren nicht gänzlich festlegen, werden wir durch sie doch in gewissem Maße beeinflusst und in unseren Möglichkeiten eingeschränkt. Umweltzerstörung, soziale Benachteiligung, Ungerechtigkeiten, das Handeln anderer Menschen oder Unglücksfälle und vieles mehr können uns zusätzlich an unserer Entfaltung hindern und es unmöglich machen, dass wir in der faktischen Realität unseres Lebens Fülle erfahren und Erfüllung finden. Wir sind uns bewusst, dass unser Leben begrenzt und endlich ist, dass wir sterblich sind und

jederzeit aus dem Leben gerissen werden können. Wir werden daher nie all unsere Wünsche erfüllen und all unsere Ziele erreichen können. Unser faktisches Leben als körperliche Wesen in der natürlichen Welt wird in vielerlei Hinsicht Stückwerk bleiben. Wenn Menschen sich selbst in all ihrer Begrenztheit und Mangelhaftigkeit sowie die faktische Realität mit all ihren Hindernissen und Einschränkungen im religiösen Leben transzendieren, können sie subjektiv in diesen Momenten des Transzendierens Fülle und Erfüllung erfahren oder zumindest erhoffen.

Als körperliche, begrenzte Wesen sind wir außerdem in vielerlei Hinsicht verletzbar und verwundbar. Unser Leben ist durch körperliche Krankheiten und Schmerzen, durch geistige Beeinträchtigungen und psychisches Leiden eingeschränkt. Wir können durch andere Menschen, insbesondere diejenigen, die uns besonders wichtig sind, verletzt werden, unter negativen Gefühlen und Empfindungen leiden. Wir können auch an unseren eigenen Unzulänglichkeiten leiden, unsere Fehler bereuen, Schuldgefühle haben und an uns selbst verzweifeln. Aufgrund unserer körperlichen und psychischen Verwundbarkeit erfahren wir uns selbst und unser Leben in vielen Situationen als krank, unheilvoll, schlecht. Diese negativen Erfahrungen, die wir selbst an uns selbst und mit uns selbst in der faktischen Realität machen, können im schlimmsten Fall bis zur völligen Verzweiflung, in tiefe Depression und zum Verlust des Lebenswillens führen. Wenn Menschen sich selbst in all ihrer Verwundbarkeit und ihren Fehlern sowie die faktische Realität mit all ihren Verletzungen und ihrer Leidhaftigkeit im religiösen Leben transzendieren, können sie subjektiv in diesen Momenten des Transzendierens Heil, Heilung und Heiligung erfahren oder zumindest erhoffen.[263]

Wir Menschen sind in diese natürliche Welt geworfen, ohne eine eindeutig erkennbare Bestimmung erhalten zu haben. Auch wenn wir im Alltag oft einfach vor uns hinleben und uns keine Gedanken darüber machen, gibt es immer wieder Momente, in denen sich Menschen fragen, welchen Sinn ihr eigenes Leben und die ganze Welt, in der sie leben, haben. Die empirisch wahrnehmbare faktische Realität der Welt enthält *per definitionem* keinen objektiven Sinn. Die Realität besteht aus bloßen Fakten ohne Sinn oder Bedeutung. Ein Sinn oder eine Bedeutung ist nicht objektiv wahrnehmbar. Wenn wir nach einem Sinn in unserem Leben suchen, kann dies zur Verzweiflung an der objektiven Sinnlosigkeit unseres eigenen Daseins und der gesamten faktischen Realität führen. Wenn Menschen sich selbst mit ihrer Verzweiflung an ihrem sinnlosen Dasein sowie die faktische Realität mit ihrer objektiven Sinnlosigkeit im religiösen Leben transzendieren, können sie subjektiv in diesen Momenten des Transzendierens Sinn erfahren oder zumindest erhoffen.

Da wir Menschen körperliche, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in die Welt geworfene Wesen sind, müssen wir uns in dieser Welt, in unserer natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt orientieren und immer wieder entscheiden, wie wir in dieser Umwelt leben wollen. Wir sind, wie es in existenzialistischer Ausdrucksweise heißt, zur Freiheit und dazu, Entscheidung zu fällen, verdammt. Wir selbst haben in unserem Innern keine eindeutigen Ziele, Normen, Grundsätze vorgeschrieben, keine Richtung vorgegeben, in die wir uns bewegen sollen. Auch die faktische Realität weist keine objektiven Werte, keine evidenten Ziele, keine klare Richtung auf. Unsere Existenz, in die wir ohne unser Zutun, ohne Plan und ohne klare Anweisungen geworfen worden sind, kann daher das Gefühl völliger Richtungs-

[263] Vergleiche Dorothee Sölles Bestimmung der Religion als Wunsch, ganz zu sein. Dorothee Sölle: Der Wunsch, ganz zu sein, in: Die Hinreise, 1975, 167-185.

und Orientierungslosigkeit auslösen. Im schlimmsten Fall kann dies zur Verzweiflung an der Freiheit führen, da sie als ein Zwang, uns fortwährend für oder gegen bestimmte Handlungen entscheiden zu müssen, ohne eine klare Anweisung oder einen Orientierungsrahmen für diese Entscheidungen zu haben, erfahren wird. Wenn Menschen sich selbst in ihrer Orientierungslosigkeit und in ihrer Unentschlossenheit angesichts der Erfahrung des Zwangs zur Freiheit und zur Entscheidung sowie die faktische Realität, die keine objektive Orientierung und keine Entscheidungshilfen bietet, im religiösen Leben transzendieren, können sie subjektiv in diesen Momenten des Transzendierens Orientierung erfahren oder zumindest erhoffen.

Wenn Menschen in ihrem religiösen Leben sich selbst und die faktische Realität der objektiv und empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit transzendieren und dadurch Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren, können sie dies subjektiv als Lösung grundlegender Probleme der menschlichen Existenz erfahren. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese Probleme damit auch objektiv überwunden wären.

6.6 Stabilisieren oder transformieren von Lebensweise, Identität und Weltansicht

Wie Menschen sich religiös verhalten, religiös handeln und erleben, religiös kommunizieren und die Wirklichkeit deuten, bestimmt ihr Leben, sie selbst und ihre Lebenswelt. Durch das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität können Menschen in ihrem Leben Fülle und Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen. Diese Erfahrungen machen die religiöse Praxis zu einem Prozess, der das religiöse Subjekt als Individuum und die Religionsgemeinschaft sowohl stabilisieren als auch transformieren kann.

Für das religiöse Individuum kann das religiöse Transzendieren stabilisierend die eigene Identität, die Lebensweise, die Weltansicht und die Haltung zum Leben bestätigen und bestärken. Es kann aber auch als Transformation zu einer Entwicklung der Persönlichkeit, zu einem Wandel von Haltungen und Einstellungen, zum Lernen und Erkennen, zu neuen Erfahrungen, Gefühlen, Interessen, Motivationen und Verhaltensweisen führen. Für ganze Religionsgemeinschaften kann die religiöse Praxis als Stabilisierung den Charakter und das Selbstbild der Gemeinschaft, ihre Sitten und Gebräuche, ihre Ideale, Normen und Werte, ihr Weltbild begründen und absichern. Sie kann aber auch transformierend wirken, indem sie den bisherigen Zustand der Gemeinschaft kritisiert, Zweifel an ihrem Selbstbild weckt, Sitten und Gebräuche in Frage stellt, neue Ideale, Werte und Normen hervorbringt und ein anderes Weltbild propagiert.

Das religiöse Leben ist in jedem Fall ein kreativer Prozess, in dem verkörperte Personen in ihrer jeweiligen Umwelt situationsbedingt und kontextbezogen interagieren. Durch die Muster ihres Verhaltens, Handelns und Erlebens, Kommunizierens und Deutens erschaffen, strukturieren, stabilisieren und verändern sie ihre soziale und kulturelle Wirklichkeit, ihre Lebensweise und sich selbst. Sie bestimmen in jedem Moment ihres religiösen Lebens ihr Verhältnis untereinander und zu anderen Mitmenschen, zu nichtmenschlichen Wesen und zu ihrer Umwelt. In ihrem religiösen Verhalten erfahren, erstreben oder erhoffen sie die Fülle ihres Lebens, Heilung, Heiligung und Heil, Sinn und Bedeutung, Richtung und Orientierung.

In diesem Prozess der Stabilisierung oder der Transformation erleben die religiösen Menschen die Wirkungen ihrer religiösen Wirklichkeit, durch ihr bestätigendes oder transformierendes Handeln schaffen sie zugleich diese Wirklichkeit, verwirklichen sie diese in ihrem Leben. Die

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

6.7 Das Transzendieren als relationaler Prozess

Wenn Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist, so ereignet sich dies stets in der Form von Beziehungen und Begegnungen, von relationalen Prozessen zwischen dem Selbst und dem, woran es sein Herz hängt. Im Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität kommt es zu Begegnungen zwischen den transzendierenden Subjekten und den Gegenständen, in Bezug auf welche und auf welche hin die Subjekte sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Dabei werden die transzendierenden Subjekte und die Objekte als Gegenstände des Transzendierens als solche erst in diesen relationalen Prozessen konstituiert.

Streng genommen bringen also die Prozesse des Begegnens in ihrem Vollzug erst die einander begegnenden Wesenheiten hervor. Die Beziehungen gehen praktisch den zueinander in Beziehung stehenden Wesen voraus. Das Transzendieren macht das Selbst erst zu einem transzendierenden Subjekt und sein Gegenüber zum Objekt des Transzendierens. Die Begegnungen sind also die primäre, prozesshafte und relationale Wirklichkeit. In diesen Begegnungen ereignen sich die Beziehungen zwischen den transzendierenden Wesen und ihrem Gegenüber. In diesen Begegnungen vollzieht sich das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität und in dem Prozess des Transzendierens differenziert sich die Wirklichkeit tatsächlich erst in eine immanente faktische Realität und eine diese immanente Realität transzendierende religiöse Praxis.

Die religiöse Wirklichkeit mit ihrem subjektiven Aspekt der Religiosität, ihrer objektiven Repräsentation in religiösen Traditionen und ihren intersubjektiven Strukturen der Religionsgemeinschaften entspringt aus und entfaltet sich in diesen transzendierenden Begegnungen. Sie vollzieht sich in durch die Beziehungen zwischen transzendierenden Subjekten und den Personen, Dingen oder Vorstellungen, an die sie ihr Herz hängen und die ihnen heilig sind.

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

Der Gegenstand des Transzendierens oder das transzendente Gegenüber, das Menschen im Transzendieren der faktischen Realität erfahren, ist eben das, woran Menschen ihr Herz

hängen, oder nach Martin Luther ihr Gott.[264] Das Wort „Gott“ bezeichnet dabei nicht einen objektiven Gegenstand, von dem gesagt werden könne, dass er existiere oder nicht existiere, sondern jeweils das, woran das Herz eines Menschen hängt. Dies spiegelt sich auch in der Aussage Dietrich Bonhoeffers Aussage „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“ und ähnlichen theologischen Ansätzen wider.[265] Dies kann bei verschiedenen Menschen je nach ihrem individuellen, wenn auch kulturell und gesellschaftlich geprägten, Glauben ganz unterschiedlich gestaltet sein. Es kann sich bei dem Gegenüber um eine Person, um mehrere Personen, um eine göttliche Kraft, um ein göttliches Prinzip, um ein göttliches All oder um eine alle Gegensätze überwindende Einheit handeln.

Persönliche Gottesvorstellungen werden als Theismus bezeichnet, der Glaube an eine einzige persönliche Gottheit als Monotheismus, der Glaube an mehrere persönliche Gottheiten als Polytheismus. Entsprechend heißt dann der Glaube an keine persönliche Gottheit Atheismus. Manchmal werden diese Begriffe nicht im Sinne eines religiösen „Glaubens an“ eine, mehrere oder keine Gottheiten interpretiert, sondern im Sinne eines Vermutens oder „Glaubens, dass“ eine Göttin, ein Gott, mehrere Göttinnen und Götter oder kein Gott existierten. Dann müsste jemand, der zwar glaubt, dass mehrere Gottheiten existieren, aber selbst nur an einen einzigen Gott glaubt, ihm ganz vertraut und sein Herz nur an ihn hängt, als Polytheist bezeichnet werden. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte immer klargestellt werden, ob von einem solchen theoretischen Monotheismus, Polytheismus oder Atheismus im Sinne einer Vermutung über die Existenz von Gott oder Göttern die Rede ist oder von einem praktischen Monotheismus, Polytheismus oder Atheismus im Sinne eines religiösen Glaubens an einen Gott, an mehrere Gottheiten oder an gar keine Gottheiten.

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

[264] Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.
[265] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1951, Ahmad Milad Karimi: Warum es Gott nicht gibt und er doch ist, 2018; Hartmut von Sass: Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, 2022.

den ersten Blick vielleicht nicht besonders nahe liegende Deutung ist schon alt, sie lässt sich beispielsweise in der Bhagavadgita finden, wenn Krishna verkündet, dass auch die Menschen, die andere Gottheiten verehren, eigentlich ihn verehrten, da diese Gottheiten ja alle nur Gestalten von ihm selbst seien.[266] 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 Einheit und 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 nicht nur als „dreigestaltigen“ (*trimurti*) Gott in den drei Gestalten Brahma, Vishnu und Shiva, sondern sogar in einer sehr viel größeren Zahl von verschiedenen Gestalten erkennen und verehren.

Auch wenn heute die Anhänger der monotheistischen Traditionen zahlenmäßig überwiegen, ist ein expliziter Monotheismus religionsgeschichtlich eine relativ späte Erscheinung. Gesicherte Hinweise auf einen explizit monotheistischen Glauben gibt es erstmals im 14. Jahrhundert v.Chr. in Ägypten in der von Pharao Echnaton propagierten ausschließlichen Verehrung des Gottes Aton mit der ausdrücklichen Ablehnung der anderen Gottheiten der traditionellen ägyptischen Religion. Obwohl es auch in der Folgezeit im Alten Ägypten 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 im vorchristlichen Ägypten nicht durchgesetzt. Langfristig erfolgreicher und einflussreicher war die Konzentration der iranischen Religion auf den einen Gott Ahura Mazda, den „weisen Herrn“, durch Zarathustra, der vermutlich Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. lebte. Auch in der vedischen Religion gab es schon in dieser Zeit Tendenzen, eine Einheit hinter der Vielheit der Götter zu entdecken, ohne dass dies jedoch in explizit monotheistischer Weise formuliert worden wäre. Die großen monotheistischen Religionen gehen vor allem auf die Traditionen zurück, die sich um die Gestalten der Propheten Moses und Abraham ranken. Nach der späteren biblischen Geschichtskonstruktion soll bereits der Stammvater der Israeliten Abraham ein Anhänger des einzigen Gottes gewesen sein. Moses soll dann die Israeliten im Auftrag dieses einzigen Gottes aus Ägypten geführt haben und ihnen am Berg Sinai die Weisungen Gottes, die Tora, überbracht haben. Da die Geschichte von Moses gemäß der biblischen Chronologie nur wenige Jahrzehnte nach Echnaton spielt, wurde früher sogar ein Zusammenhang zwischen

[266] Bhagavadgita 9,23.

beiden Bewegungen vermutet.[267] Tatsächlich dürfte der Monotheismus in Israel, auf den neben dem Judentum indirekt auch die monotheistischen Traditionen des Christentums und des Islams 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 viele polytheistische Religionen ist, dass die einzelnen Gottheiten in ein mehr oder weniger strukturiertes System „aller Götter" (Pantheon) gebracht werden. Dabei können die einzelnen Götter und Göttinnen jeweils bestimmte Aufgaben und Funktionen haben, mit unterschiedlichen Erscheinungen in Natur und Gesellschaft sowie mit verschiedenen heiligen Orten oder Städten, ethnischen oder sozialen Gruppen in Verbindung gebracht werden. Eine Möglichkeit, die Vielheit der Gottheiten mythologisch in eine Ordnung zu bringen, ist, dass sie in familiäre Beziehungen zueinander gesetzt werden und mehrere Generationen von Göttern und Göttinnen bilden. Häufig bilden dabei Vater Himmel und Mutter Erde das erste Götterpaar, von dem dann die übrigen Gottheiten abstammen. Vor diesem ersten Paar kann dann noch ein göttlicher Urkeim oder eine Art Ur-Riese stehen, aus dem die ganze Welt und somit auch die Götter entstehen. Von den ersten Göttern ist die Herrschaft über die Welt dann durch mehrere Konflikte zwischen jeweils aufeinander folgenden Generationen auf die gegenwärtig 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, also das gesamte Universum, mit Gott identisch ist. Beim „Kosmotheismus" gilt dies für die geordnete Welt (Kosmos). Dagegen ist nach dem „Panentheismus" zwar alles in Gott, 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 in der Religionswissenschaft als Animismus bezeichnet wird, oder ein Glaube an in der Welt wirkende Geister (Spiritismus). Diese Glaubensformen werden von einigen Vertretern der kognitiven Religionswissenschaft auf die Vorstellung zurückgeführt, dass hinter allen 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 in der einen oder anderen Weise hinter allen Geschehnissen in der Welt verborgen ist, durch sie wirkt und sich in ihnen zeigt, die zentrale Rolle. Solche Konzepte sind zum Beispiel das Brahman als einheitliches geistiges Prinzip hinter der Vielheit der Erscheinungen und der Dharma als natürlich-sittliche Weltordnung in den Hindu-Traditionen, der Dharma als wahre Lehre, das Nirvana oder die Leere im Buddhismus sowie das allumfassende Dao im Daoismus und anderen chinesischen Traditionen. Außerdem werden in einigen religiösen Traditionen auch bestimmte Ideale und

[267] Zum Beispiel Sigmund Freud: Der Mann Mose und die monotheistische Religion, 1939.

Prinzipien als Gott angesehen, so zum Beispiel im Neuen Testament in der Lehre der Johanneischen Schriften, dass die Liebe Gott sei.[268] Der griechische Tragödiendichter (ca. 480-406 v.Chr.) lässt Helena sagen, dass es Gott sei, geliebte Menschen wiederzuerkennen, sodass eine persönliche Begegnung mit Gott gleichgesetzt wird.[269]

Erfahrungen der Selbst- und Welttranszendenz finden sich allerdings nicht nur in den Traditionen, die allgemein als religiös betrachtet werden und sich selbst religiös betrachten, 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.

6.9 Deutung von Erfahrungen als Wirkungen der Transzendenz oder Offenbarung

Die verschiedenen Formen des Transzendierens der rein faktischen Realität werden von religiösen Menschen oft als Wirkungen einer transzendenten Wirklichkeit, die sich ihnen in diesen Formen offenbart, erfahren und in den religiösen Überlieferungen als solche gedeutet. Nach 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 wird in vielen religiösen Traditionen durch Mythen über die Schöpfung oder Entstehung der Menschen, aller Lebewesen und der gesamten Welt ausgedrückt.

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 allgemein in körperlicher und seelischer Gesundheit sowie konkret in der Heilung von Krankheiten bestehen. Dies zeigt sich besonders in der engen Verbindung zwischen vielen traditionellen Heilsystemen und religiösen Kulten. Das Heil kann

[268] 1. Johannesbrief 4,8.
[269] ὦ θεοί: θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους. „O Götter! Gott ist nämlich, liebe (Menschen) wiederzuerkennen." Euripides: Helena, Zeile 560.

auch in etwas weiterem Sinne als die Gewährung eines gelungenen und erfüllten Lebens für jedes Individuum wie auch für den Familienverband, für die ethnische Gemeinschaft, für die gesamte Menschheit oder sogar für alle Lebewesen 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 oder für die Zukunft erhofft 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 anderer Bereich, in dem religiöse Menschen die Wirkung der transzendenten Wirklichkeit erfahren können, ist die Orientierung in der Welt und in ihrem 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 durch das Transzendieren der faktischen Realität aber auch eine ganz praktische Orientierung durch Werte, Normen und Regeln, die sie auf eine transzendente Wirklichkeit zurückführen. Die göttlichen Offenbarungen enthalten oft direkte Gebote und Verbote für das Leben. Mythische Erzählungen und rituelle Handlungen können implizit ein bestimmtes Verhalten gutheißen und die entgegengesetzten Taten verurteilen. Auf diese Weise erfahren die religiösen Menschen in ihrer Religion eine Weisung für ein gutes und gelungenes Leben und eine moralische Orientierung. Durch den theoretischen Orientierungsrahmen und die praktischen Weisungen für das Leben empfinden viele religiöse Menschen ihr gesamtes Dasein als zielgerichtet und sinnhaft.

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

7 Erscheinungen der Wirklichkeit, die religiös gedeutet werden können

In Kapitel 5 wurde zunächst das Verb „religiös leben“ definiert, dann darauf aufbauend die Bedeutung des Adjektivs „religiös“ bestimmt sowie die Substantive „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ voneinander abgegrenzt und für jeden dieser drei substantivischen Begriffe eine Definition formuliert.

Nachdem im letzten Kapitel (6) dann das Verb „religiös leben“ erläutert wurde, indem die charakteristischen Merkmale eines solchen Lebens dargestellt wurden, sollen nun knapp einige Erscheinungen oder Dimensionen der religiösen Wirklichkeit dargestellt werden, also die Phänomene, die als religiös angesehen und mit dem Adjektiv „religiös“ bezeichnet werden können. Dazu gehören die persönlichen Einstellungen, Emotionen und Motivationen, die Vorstellungen über Transzendentes und Immanentes, religionsspezifische Zeichen und Symbole, religiöse Sprachformen 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. Diese verschiedenen Erscheinungen bilden die Dimensionen der religiösen Wirklichkeit, in denen sich die Religionen als objektive kulturelle Zeichensysteme, die subjektive Religiosität von individuellen Menschen und die aus miteinander kommunikativ interagierenden religiösen Subjekten bestehenden Religionsgemeinschaften entfalten. Die drei genannten Aspekte der religiösen Wirklichkeit werden in den drei folgenden Kapiteln (8-10) erläutert werden.

Einige Religionswissenschaftler verzichten ganz auf eine Definition von Religion im eigentlichen Sinne und nehmen stattdessen lediglich klärende Ein- und Abgrenzungen des Begriffs durch eine Aufzählung von solchen Erscheinungen, Bausteinen, Elementen oder Dimensionen der Wirklichkeit vor, die allgemein als „religiös“ angesehen werden. Dadurch soll eine „Familienähnlichkeit“ der als religiös betrachteten Phänomene deutlich gemacht werden, die hinreichend groß ist, um die Verwendung des Begriffs „Religion“ zu rechtfertigen. So zählt Ninian Smart zunächst die sechs Dimensionen Lehre, Mythologie, Ethik, Ritual (Praxis), Institutionen und Erfahrung sowie später als siebte Dimension zusätzlich noch den materiellen (künstlerischen) Ausdruck auf.[270] 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.[271] Ann Taves begreift Religionen als komplexe Gebilde, die aus mehreren Bausteinen zusammengesetzt seien, denen Menschen eine „heilige“ oder „besondere“ (special) Bedeutung zuschreiben.[272] Die in diesem Kapitel dargestellten Phänomene, die als „religiös“ bezeichnet werden können, da sie in Zusammenhang damit stehen, dass Menschen religiös leben, entsprechen sachlich weitgehend den Erscheinungen, die auch von den genannten Autoren zur Ein- und Abgrenzung der religiösen Wirklichkeit verwendet werden.

---

[270] Ninian Smart: The Religious Experience of Mankind, 1969; Ninian Smart: The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations, 1989.
[271] Rüdiger Vaas und Michael Blume: Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt - Die Evolution der Religiosität, 3. Aufl. 2011.
[272] Ann Taves: Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things, 2009.

7.1 Handlungen, die religiös gedeutet werden, oder Rituale

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

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

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 können.

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

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

7.2 Sprachformen und Texte, die religiös gedeutet werden, 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 von Selbst und faktischer Realität anderen Menschen mitzuteilen, um über den Gegenstand des Transzendierens zu reden. Sie benutzen die Sprache aber auch als Mittel, um zu einem Gegenüber, das sie im Transzendieren der immanenten, faktischen Realität erfahren, zu sprechen. Religiöse Texte beziehen sich auf etwas, was den Menschen heilig ist, was sie heiligen und woran sie ihr Herz hängen. Diese Texte drücken also die besondere existenzielle und emotionale Bedeutung aus, die ihre Inhalte für die religiösen Menschen haben. Daher ist die Sprache religiöser Texte immer eine symbolische Sprache, die über die rein denotative Bedeutung der Wörter hinausgeht, sie transzendiert.

Zu den einfachen Formen der religiösen Rede gehören die Mantras, die in den aus Indien stammenden Religionen sehr weit verbreitet sind. Sie sind in ihrer Form genau festgelegt und werden häufig durch ständiges Wiederholen rezitiert. Das Wort Mantra bedeutet eigentlich „Denkmittel“ und so werden Mantras vor allem als Mittel zur Konzentration und zur 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 Bīja- 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 aus dem indischen Kulturraum stammenden Religionen sind, gibt es den Mantras ähnliche kurze Text- und Rezitationsformeln auch in vielen anderen Traditionen, wie zum Beispiel das „Hallelujah“ in der jüdisch-christlichen Tradition oder den Ausruf „Allahu akbar“ im Islam.

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 Schuldbekenntnisse enthalten, die gegenüber der göttlichen Macht geäußert werden. Gebete richten sich in der Regel an ein persönliches Gegenüber und sind in allen Religionen bekannt, in denen eine oder mehrere persönliche Gottheiten verehrt werden. In den meisten dieser Traditionen gibt es sowohl Gebete mit fest vorgeschriebenem Text, die regelmäßig im

Gottesdienst gesprochen werden wie das jüdische Achtzehnbittengebet, das christliche Vaterunser oder das muslimische Pflichtgebet als auch freie Gebete, die von den Gläubigen spontan gesprochen werden, wenn sie das Bedürfnis haben, mit der Gottheit zu kommunizieren.

Gebete und andere religiöse Texte drücken häufig Emotionen der Menschen mit Bezug auf das, woran sie ihr Herz hängen, aus. Sie können daher Elemente wie Jubel und Jammer, Bitten, Danksagung, Lobpreis und Klagen enthalten. Sie können auch Zuspruch und Segen formulieren, Zusagen oder Mahnungen enthalten sowie der Verkündigung religiöser Lehren (Kerygma) dienen.

Zu den weit verbreiteten Gattungen religiöser Texte gehören außerdem Prophezeiungen, Worte der religiösen Meister, Gebote und andere Vorschriften. In den meisten religiösen Traditionen werden religiöse Lieder wie Psalmen oder Hymnen gesungen. In diesen Liedern werden häufig die verehrten Gottheiten gelobt und ihre Wohltaten für die Menschen gepriesen. Daneben können auch andere Themen wie Klagen über Leid in Liedern behandelt werden. Religiöse Lieder können integraler Bestandteil von gottesdienstlichen Versammlungen sein und verschiedene Zeremonien wie Opfer, Feste oder Lebensabschnittsrituale begleiten. Bei Opfern und anderen Ritualen können neben Liedern auch festgelegte poetische Texte oder Prosaformeln wie Opfersprüche, Weihe- oder Segensformeln gesprochen werden. Einige religiöse Traditionen haben feste Bekenntnistexte wie die verschiedenen christlichen Glaubensbekenntnisse oder das islamische Glaubenszeugnis (*Šahāda*), die erstmals beim Übertritt zur Religion oder bei der Bestätigung der Zugehörigkeit (Konfirmation) gesprochen werden und dann regelmäßig im Rahmen von Gottesdiensten wiederholt werden.

In den meisten Religionen gibt es grundlegende Erzählungen, die in narrativer Weise berichten, warum die Welt und die Menschen so sind, wie sie sind, und welche Bedeutung ihnen im Zusammenhang mit dem Wirken der als transzendent betrachteten Wesen zukommt. Diese grundlegenden Erzählungen werden Mythen genannt. Viele mythische Motive sind sehr alt und haben sich über viele Regionen der Welt ausgebreitet, so dass sie sich in verschiedenen religiösen Traditionen wiederfinden. Zu den weltweit in vielen Religionen verbreiteten Motiven gehören die Weltentstehung aus einem Urozean, einem ursprünglichen Ei oder durch die Zerteilung eines Urwesens, die Abfolge von mehreren Göttergenerationen, die miteinander um die Herrschaft kämpfen, die Entstehung der Menschen aus dem Boden oder aus Bäumen, das Überbringen von Kulturgütern wie dem Feuer durch Götterkinder, Halbgötter, Kulturheroen oder „Trickster“ und in einigen Religionen auch ein zukünftiges Ende dieser Welt sowie eine darauf folgende neue Welt. Die weite Verbreitung vieler Motive und die teilweise sehr großen Übereinstimmungen nicht nur in einzelnen Motiven, sondern auch in der Struktur ganzer Mythologien kann auf verschiedene Weise erklärt werden: Sie kann als Folge einer allgemein-menschlichen, unbewussten Grundstruktur von Vorstellungsmustern (Archetypen) aufgefasst werden, als das Ergebnis eines Austauschs oder einer Übernahme von Motiven und Strukturen zwischen verschiedenen mythologischen Traditionen oder durch die Entwicklung der verwandten Traditionen aus einem gemeinsamen Ursprung.[273]

Die sprachlichen Äußerungen in der religiösen Praxis können dabei sehr fest vorgeschrieben sein, von den Gläubigen wortwörtlich auswendig gelernt und stets in genau derselben Form

[273] 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.

ausgesprochen werden wie Mantras, rituelle Gebete und Bekenntnistexte, sie können aber auch frei formuliert sein und spontan geäußert werden. In vielen Traditionen haben einige dieser religiösen Texte einen besonderen Status als heilige Texte erlangt, sodass sie einen festen Kanon bilden, der von allen anderen religiösen und säkularen Texten abgegrenzt ist. Hierzu zählen zum Beispiel die Sammlungen der vedischen Hymnen, der unterschiedlichen buddhistischen „Dreikörbe" in verschieden Sprachen, der biblischen Texte in Judentum und Christentum, der Offenbarungen des Koran im Islam sowie 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.

7.3 Persönliche Erfahrungen, Einstellungen, Gefühle und Motivationen, die religiös gedeutet werden

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

Die religiösen Erfahrungen sind häufig mit außergewöhnlichen oder veränderten Bewusstseinszuständen (*altered states of consciousness*, ASC), zu denen etwa Formen religiöser Ekstase oder Trance gehören, verbunden. Einige Theorien sehen den Ursprung der Religion in solchen außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen von Menschen in der Altsteinzeit.[274] In jedem Fall gehören besondere Erlebnisse, die sich von unseren alltäglichen Bewusstseinszuständen unterscheiden, zu den charakteristischen Phänomenen vieler Religionen. Viele religiöse Traditionen kennen bestimmte Techniken, um diese Zustände gezielt herbeizuführen. Dazu können besondere Rituale mit fortwährender Rezitation oder Gesang, gemeinsame rhythmische Bewegungen und Tanz, verschiedene Formen der Meditation, Fasten, aber auch der Einsatz von besonderen bewusstseinsverändernden Substanzen gehören.

In den außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen machen religiöse Menschen Erfahrungen, die sie als direkte Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit deuten. Diese Begegnung kann bei ihnen zu einer mystischen Erkenntnis, einer Bekehrung oder Berufung führen, die ihr ganzes Leben verändert. Obwohl solche Erlebnisse in den meisten Religionen insgesamt recht selten sind, haben sie dennoch eine große Bedeutung, weil Menschen, die diese Erfahrungen gemacht haben, auch außerhalb dieser Erfahrungen im alltäglichen Bewusstseinszustand noch durch sie beeinflusst sind, da sich ihre gesamte 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.

[274] David Lewis-Williams: Conceiving God. The Cognitive Origin and Evolution of Religion, 2010.

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 und Haltung 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 Gefühlen verbunden. Die Intensität dieser Gefühle 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 Gefühle und der Stärke der daraus resultierenden Motivationen kann die religiöse Einstellung das gesamte Leben, das Handeln und die Identität eines Menschen bestimmen.

7.4 Vorstellungen über Transzendentes und Immanentes, die religiös gedeutet werden

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 religiösen Traditionen gemacht werden, und die Art und Weise, wie sie diese Erfahrungen deuten.

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

7.5 Zeichen und Symbole, die religiös gedeutet werden

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. Beide werden sowohl als gesprochene Laute als auch als Schriftzug sehr häufig verwendet.

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

7.6 Materielle Gegenstände, Gebäude, Zeiten und Räume, die religiös gedeutet werden

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 Kleidungstücke handeln. Selbst 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, 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 entweder 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 sein kann. Solche heiligen Orte können Teil einer umfassenden heiligen Geografie sein, die dem Raum eine religiöse Bedeutung gibt. Häufig werden aber für die kultischen Handlungen, Rituale und religiösen Versammlungen besondere Gebäude wie Tempel, Kirchen, Moscheen oder Synagogen errichtet. Diese Gebäude verfügen über eine reiche religiöse Symbolik, zu der die Ausrichtung in eine bestimmte Himmelsrichtung, strenge Vorschriften zu architektonischen Elementen wie Boden, Dach, Wänden und Wandschmuck oder Stufen sowie die bei der Errichtung verwendeten Materialien gehören können. Genauso wie die kultischen Gegenstände werden auch die religiösen Gebäude oft durch eine spezielle Zeremonie für den kultischen Gebrauch eingeweiht und somit von profanen Gebäuden unterschieden.

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

7.7 Gemeinschaftliche Strukturen, die religiös gedeutet werden

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

In vielen Traditionen sind die religiösen Spezialisten wie Schamanen, Heiler, Propheten oder Priester aus der Menge der einfachen Religionsanhänger herausgehoben. Sie gelten als Inhaber eines besonderen Charismas oder 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 verschiedene 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 Kriterien, die in ihrer religiösen Tradition festgelegt sind, ab.

7.8 Regeln, Normen und Werte für das Verhalten, die religiös gedeutet werden

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

In den monotheistischen Religionen gibt es recht eindeutige Vorschriften, die von den Gläubigen als Weisungen des einen Gottes angesehen werden. Das wohl bekannteste Beispiel sind die Zehn Gebote, die der Prophet Moses am Berg Sinai von Gott erhalten haben soll und die für viele Juden und Christen die wichtigste ethisch-moralische Richtschnur darstellen. Inhaltlich finden sich dieselben oder doch sehr ähnliche Gebote Gottes auch in anderen Religionen. Selbst die Verhaltensregeln für Laien im Buddhismus weisen deutliche Übereinstimmungen mit den Zehn Geboten auf, auch wenn sie nicht als Gebote eines Gottes verstanden werden. In der Hindu-Tradition gibt es die Vorstellung von einer umfassenden sittlichen Weltordnung, dem *Dharma*. Aus diesem *Dharma* leiten sich Verhaltensregeln ab, die nur zum Teil für alle Menschen gültig sind, während viele Regeln je nach Stand, Kaste, Alter und Geschlecht differenziert wind, sodass jeder Mensch seinem eigenen *Dharma* (*Svadharma*) 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 nur implizit in religiösen Erzählungen oder Ritualen enthalten und müssen aus ihnen abgeleitet und für ihre Anwendung in einem konkreten Fall gedeutet werden.

8 Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme

Die Definition der Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme, die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata umfassen, mit denen Menschen sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, enthält neben dem Transzendieren, das in Kapitel 6 erklärt worden ist, sieben weitere Bestimmungen, die in diesem Kapitel erläutert werden. Auch wenn hier bei der Definition von Religionen zwischen Interaktionsstrukturen, die von Macht als der Fähigkeit, auf andere Subjekte Einfluss zu nehmen, geprägt sind, einerseits und Kommunikationssystemen, die Bedeutungen vermitteln, andererseits differenziert wird, heißt dies nicht, dass beide Aspekte voneinander getrennt werden könnten. Jede Kommunikation zwischen Subjekten ist eine Form der Interaktion mit Zeichen und Bedeutungen, die auch eine Beeinflussung oder Ausübung von Macht beinhaltet. Jede Interaktion zwischen bewussten Wesen hat für die interagierenden Subjekte immer auch eine Bedeutung, stellt also eine Form von Kommunikation dar. Beide Aspekte können daher nicht gänzlich voneinander getrennt werden. Es ist aber trotzdem sinnvoll die Beziehungen und gegenseitigen Beeinflussungen von Subjekten mit Hinsicht darauf zu differenzieren, wieweit sie primär einen Ausdruck von Macht und Einfluss oder einen Austausch über Bedeutungen darstellen. Dabei ist grundsätzlich zu beachten, dass mit dem Ausüben von Macht nicht notwendigerweise eine Unterdrückung des anderen Subjekts verbunden sein muss. Macht kann auch dazu ausgeübt werden, um anderen Subjekten zu helfen oder mit ihnen zu kooperieren. Der Begriff bezeichnet zunächst einmal lediglich die Fähigkeit, auf andere Subjekte und auch auf objektive Strukturen Einfluss zu nehmen. Diese Fähigkeit kann auf ganz unterschiedliche Weisen ausgeübt werden.

Religionen weisen erstens Strukturen auf und können als Systeme verstanden werden. Das heißt, dass die einzelnen Elemente und Aspekte der Religionen in einem strukturierten, inneren Zusammenhang stehen und die religiösen Systeme in ihrer Gesamtheit gegenüber ihrer Umwelt abgegrenzt sind (8.1). Dies gilt allerdings nur eingeschränkt für „wilde Traditionen“ mit „informeller religiöser Aktivität“, wie sie Pascal Boyer für nicht-staatliche Gesellschaften ohne doktrinäre religiöse Institutionen beschrieben hat.[275] Bei einer solchen informellen religiösen Aktivität sind zwar durchaus mehr oder weniger festgelegte Interaktionsstrukturen vorhanden. Das Zeichensystem, in dem die Inhalte, auf die sich diese Aktivitäten beziehen, kommuniziert werden, braucht aber nur ansatzweise organisiert sein. Zweitens handelt es sich bei Religionen um Strukturen der zwischenmenschlichen Interaktion, durch die Beziehungen zwischen Menschen geschaffen werden, die durch spezifische Bindungen und Abgrenzungen, durch Nähe und Distanz zwischen Personen, durch Gruppenidentitäten sowie Hierarchien und Machtkonstellationen gekennzeichnet sein können (8.2). Drittens arbeiten diese Systeme mit Zeichen oder Symbolen, die in der religiösen Kommunikation zwischen Menschen für diese spezifische Bedeutungen haben (8.3). Viertens bilden diese Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme einen Bereich menschlicher Kulturen, das heißt, sie sind von Menschen gesellschaftlich konstruiert, im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte kumuliert und durch zwischenmenschliche Kommunikation tradiert worden. Von den einzelnen Menschen werden diese kumulativen Traditionen in der Gemeinschaft erlernt (8.4). Fünftens umfassen

[275] Pascal Boyer: Informal Religious Activity Outside Hegemonic Religions. Wild Traditions and their Relevance to Evolutionary Models, in: Religion, Brain & Behavior, 2019.

Religionen Modelle für menschliches Handeln oder Verhalten, Formen der intersubjektiven Kommunikation und Schemata für die Deutung persönlicherer Erfahrungen (8.5). Sechstens stellen sie den religiösen Menschen Konzepte von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung als Ziele und Inhalte für ihr religiöses Leben sowie Strukturen für ihre religiöse Praxis bereit (8.6). Schließlich können sie mit diesen Formen und Inhalten einen kulturellen Rahmen für die Stabilisierung oder Transformation von Individuen und Gemeinschaften bieten (8.7).

8.1 Religionen als Strukturen und Systeme

Wenn Religionen hier als Strukturen und 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 nicht, dass religiöse Systeme völlig widerspruchsfreie und logisch aufgebaute Strukturen hätten, sondern lediglich, dass die einzelnen Elemente aufeinander bezogen sind. Die Bezüge der einzelnen Elemente des Systems untereinander bilden deutlich erkennbare Strukturen, die zum Funktionieren des Systems beitragen und auch die Inhalte des Systems formen können. Zweitens bezeichnet der Begriff „System“ Religionen im Sinne einer ökologischen Systemtheorie als funktionale Einheiten, die mehr oder weniger deutlich von ihrer Umwelt und von anderen funktionalen Einheiten in dieser Umwelt unterschieden und abgrenzbar sind. Als strukturierte und von ihrer Umwelt abgegrenzte Systeme ähneln Religionen in gewisser Weise biologischen Organismen.

Im folgenden Abschnitt werden zunächst einige Beziehungen zwischen den Erscheinungen oder Dimensionen der religiösen Wirklichkeit und ihre gegenseitigen Einflüsse aufeinander innerhalb von einzelnen Religionen beschrieben, um die innere Strukturiertheit religiöser Systeme zu verdeutlichen. Danach wird das Verhältnis religiöser Systeme als funktionaler Einheiten zu anderen religiösen Systemen in ihrer Umwelt und zu ihrer gesamten Umwelt als kulturellem Ökosystem thematisiert.

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

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

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

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

Die Gemeinschaftsstruktur 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 sowie 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 Gemeinschaftsstrukturen und die Hierarchie 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 nicht, dass dieses System immer bis ins letzte Detail widerspruchsfrei durchstrukturiert sein muss. In jeder religiösen Tradition gibt es auch einzelne Aspekte, die nicht wirklich logisch zusammenpassen, unzusammenhängend oder gar widersprüchlich zu sein scheinen. Außerdem verändern sich Religionen als kumulative Traditionen im Laufe ihrer Geschichte und weit verbreitete Religionen weisen deutliche regionale Unterschiede auf. Es handelt sich also nicht um starre und geschlossene, sondern um veränderliche und relativ offene Systeme.

Das auf diese Weise in seinem Inneren strukturierte System kann gegenüber der Außenwelt mehr oder weniger deutlich abgegrenzt werden. Im Falle von kulturellen Systemen wie Religionen ist die genaue Abgrenzung gegenüber der Außenwelt und gegenüber anderen religiösen Systemen nicht immer einfach und eindeutig. Die Definition der Systemgrenzen sowie die Zuordnung von einzelnen Elementen zu einem einzigen System oder zu verschiedenen Systemen sind selbst ein Aspekt des kulturellen Prozesses der Systembildung und Systemerhaltung. Dabei kann es durchaus vorkommen, dass verschiedene religiöse Gruppen oder Individuen die Grenzen zwischen ihrem religiösen System und der Umwelt oder zwischen verschiedenen Religionen unterschiedlich ziehen. Verschiedene Formen religiösen Lebens können von einigen Subjekten als Varianten innerhalb eines einzigen religiösen Systems und von anderen als getrennte Religionen betrachtet werden. So kann es durchaus unterschiedliche Auffassung darüber geben, bis zu welchem Zeitpunkt das frühe Christentum eine Strömung innerhalb des Judentums war und ab wann es ein eigenständiges religiöses System darstellt oder ob das Alevitentum eine besondere Strömung innerhalb des Islam oder eine eigene Religion ist. In den meisten Fällen gibt es aber eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Angehörigen einer religiösen Tradition, welche Erscheinungen zum eigenen religiösen System gehören und welche nicht.

Religionen weisen als strukturierte, einerseits von ihrer Umwelt abgrenzbare und andererseits mit ihrer Umwelt in vielfältigen Beziehungen stehende Systeme einige Ähnlichkeiten mit biologischen Organismen auf. Wie biologische Organismen stehen religiöse Systeme in komplexen Beziehungen zu seiner Umwelt. 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 zum Lebensraum eines religiösen Systems gehören, kann (in Analogie zum Biotop) als Religiotop bezeichnet werden. Die anderen Religionen, religionsähnlichen und religionskritischen kulturellen Systeme, mit denen sich eine Religion ein gemeinsames Religiotop teilt, stellen die religiösen Umweltfaktoren dar. Das Zusammenleben mehrerer religiöser und religionsähnlicher Systeme in einem Religiotop kann (in Analogie zur Biozönose) Religiozönose genannt werden. Die in Religiozönose lebenden religiösen Systeme und ihr gemeinsames Religiotop stellen ein komplexes religiös-kulturelles Ökosystem dar. 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.

Ein anderes Modell, um das Verhältnis der Religionen als Systeme zu ihrer Umwelt zu erklären, ist das Konzept des religiösen Feldes. Dieses ursprünglich aus der Physik stammende Konzept ist von Pierre Bourdieu auf Religionen und andere soziokulturelle Phänomene übertragen worden. Innerhalb eines religiösen Feldes bestimmen die religiösen Systeme oder ein einziges dominantes religiöses System, welchen Einfluss und welche Macht einzelne Individuen oder Gruppen als Akteure in diesem Feld haben. Die religiösen Systeme selbst können als vorherrschende Währungen religiösen Kapitals betrachtet werden.[276]

8.2 Religionen sind Interaktionsstrukturen

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

Die Interaktionen zwischen Menschen innerhalb einer religiösen Tradition können diese Menschen enger aneinanderbinden. Sie können aber auch zu Abgrenzungen sowohl zwischen

[276] Formuliert in recht freier Anlehnung an 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.

denjenigen, die sich einer bestimmten religiösen Tradition zugehörig fühlen, und denen, die als Außenstehende betrachtet werden, als auch zwischen einzelnen Menschen und Menschengruppen innerhalb einer religiösen Tradition führen. Religiöse Interaktionen schaffen auf diese Weise Nähe und Distanz zwischen Personen und Personengruppen. Sie bestimmen die Zugehörigkeit von Personen zu bestimmten religiös definierten Gruppen und prägen die Gruppenidentität dieser Gemeinschaften. Sie schaffen, regeln und strukturieren daher die Beziehungen und Begegnungen zwischen einzelnen Menschen sowie zwischen Gruppen von Menschen.

Da die Interaktion zwischen Menschen immer auch eine gegenseitige Beeinflussung durch aufeinander bezogenes Handeln darstellt, führt sie jeweils zu einer bestimmten Verteilung der Macht. Zwischenmenschliche Interaktion besteht immer auch in der Ausübung von Macht und dem Erdulden dieser Machtausübung oder dem Widerstand gegen sie. Macht kann dabei sowohl zum Zwecke der Unterdrückung anderer Subjekte als auch zu ihrer Unterstützung oder Befreiung eingesetzt werden. Sie kann in Konkurrenz zu, im Konflikt mit oder in Kooperation mit anderen Menschen ausgeübt werden. Die Handlungsmöglichkeiten einzelner Subjekte und Gruppen sind immer abhängig von den jeweiligen Machtverhältnissen. Dies gilt unabhängig davon, auf welche Art und Weise sowie zu welchem Zweck diese Individuen oder Gruppen ihre Macht ausüben.

Wie alle Strukturen sozialer und kultureller Interaktion umfassen daher auch die religiösen Interaktionsstrukturen spezifische Machtkonstellationen. Diese Machtkonstellationen können im Rahmen der jeweiligen Tradition religiös gedeutet und begründet werden. Sie können als heilige Strukturen, als Hierarchien betrachtet werden. Sie können aber auch unter Berufung auf religiöse Traditionen in Frage gestellt oder kritisiert werden. Keine religiöse Tradition, kein religiöses System kann aber völlig frei von spezifischen Machtkonstellationen sein, da religiöses Leben immer in zwischenmenschlicher Interaktion besteht und jede Interaktion in bestimmten Strukturen geschieht, die durch eine spezifische Verteilung von Macht gekennzeichnet sind.

8.3 Religionen sind Zeichensysteme

Religionen werden hier nicht nur als Interaktionsstrukturen, sondern auch etwas spezifischer als Zeichensysteme definiert. Das heißt, dass ihre einzelnen Elemente in ihrer religiösen Verwendung als Zeichen oder Symbole verstanden werden. Menschen benutzen Zeichen, um mit ihnen auf etwas anderes zu verweisen, um etwas auszudrücken und durch sie mit anderen Menschen zu kommunizieren. Die Verwendung von Zeichen und Symbolen ist für die menschliche 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 als *homo symbolicus* bezeichnet werden.[277]

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

[277] Terrence Deacon: The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain, 1997; Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico (Hrsg.): Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality, 2011.

Bedeutungen vermitteln. Zweitens müssen die Zeichen daher für die Benutzer jeweils mehr oder weniger festgelegte Bedeutungen haben, damit sie diesen Zweck zumindest grundsätzlich erfüllen können. Dies schließt 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 auch 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. Sie deuten oder interpretieren die Zeichen, wenn sie diese 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 das Verständnis von Religionen als Zeichensystemen ist ein triadisches Verständnis vorzuziehen, da für die religiöse Kommunikation sowohl die Zeichenkörper und ihre äußere Gestalt als auch die Bedeutung, die diese religiösen Zeichen für die mit ihrer Hilfe kommunizierenden religiösen Subjekte hat, sowie das Objekt, auf das sich das Zeichen in der Vorstellung und Deutung der religiösen Subjekte bezieht, bedeutsam sind.

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

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

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

8.4 Religionen sind kulturelle Traditionen

Der Begriff „Kultur“ bezeichnet das sozial übermittelte und erlernte Wissen und Verhalten von Menschen. Zur Kultur gehören alle Dinge, Kenntnisse, Normen, Vorstellungen und Verhaltensweisen, die von Menschen gestaltend hervorgebracht werden. Kultur wird daher häufig als Gegenbegriff zu Natur gebraucht. Die Natur bezeichnet dann alles, was nicht auf das gestalterische Schaffen von Menschen zurückgeht. Allerdings ist zu beachten, dass die Menschen 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 und durch andere Einflüsse bestimmten Natur aus vorgegeben und somit 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 eine damit verbundene Freiheit in ihrem Wollen, Entscheiden und Handeln verfügen. Voraussetzung dafür ist, dass Menschen nicht nur über ein Welt- und Selbstbewusstsein verfügen, in dem sie das tatsächlich Vorhandene abbilden können, sondern auch die Fähigkeit haben, die faktische Realität zu transzendieren, indem sie sich Mögliches vorstellen, es gezielt anstreben oder vermeiden sowie mit anderen Menschen darüber kommunizieren. Menschen bringen ihre Kultur nicht allein und individuell hervor, sondern in gemeinschaftlicher Interaktion und Kommunikation mit anderen

Menschen. Religion ist daher genauso wie alle Bereiche der Kultur ein Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit.

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 seinerseits Einfluss auf die genetische Vererbung hat. Das bedeutet nicht, dass kulturelle Traditionen selbst genetisch vererbt werden könnten, sondern dass die Vorfahren der heutigen Menschen, die über höhere Fähigkeiten zum kulturellen Lernen verfügten, einen selektiven Vorteil bei der Weitergabe ihrer Gene hatten. Evolutionsbiologen sprechen daher von einer genetisch-kulturellen Koevolution oder von biokultureller Evolution. Kultur ist auf diesem Wege zu einem wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur geworden.

Die Religionen sind wie alle anderen Zeichensysteme und zwischenmenschlichen Interaktionsstrukturen ein Teil der menschlichen Kultur und haben sich wie diese im Prozess der biologisch-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.[278] 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 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 Trägerin und Vermittlerin der Traditionen und die Übernahme oder Verinnerlichung dieser Traditionen durch das lernende Individuum bilden also vier Aspekte der Religion als kulturelles System.

[278] Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, 1967.

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.[279] Welchen Modellen sie dabei folgen, an welchen Vorbildern sie sich orientieren, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Meist werden Vorbilder desselben Geschlechts, derselben Gruppe oder in anderer Hinsicht ähnliche Menschen sowie Menschen, die sich bereits als erfolgreich erwiesen haben und über ein hohes Prestige verfügen, als Vorbilder bevorzugt. Neben der reinen Nachahmung kann die Vermittlung kultureller Traditionen auch durch verschiedene Formen der verbalen und nonverbalen Kommunikation sowie durch bewusst und zielgerichtet gestaltete Lehr- und Lernprozesse (Ausbildung, Schule, Hochschule) geschehen. Die auf diesem Wege überlieferten Informationen bilden Traditionslinien, die sich über viele Generationen fortsetzen können. Dabei werden sehr viele Informationen äußerst getreu und unverändert weitergegeben, es kommt aber immer auch zu gewissen teils zufällig entstandenen, teils beabsichtigt eingeführten Veränderungen in den Traditionen. Im Vergleich zur genetischen Vererbung kommen bei der kulturellen Überlieferung einerseits deutlich schnellere und radikalere Veränderungen vor, andererseits findet häufig auch ein bewusst geplanter und zielgerichteter Kulturwandel statt. 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 Sozialisation und Enkulturation.

Die in dieser Religionstheorie zugrunde gelegte Arbeitsdefinition spricht von Religionen im Plural, da es offensichtlich nicht nur eine einzige Religion gibt und die Berücksichtigung der Vielfalt der Religionen ein zentraler Gedanke dieser Theorie ist. Mit dieser Verwendung des Plurals kann leicht die Vorstellung entstehen, die Religionen seien ganz klar und einfach voneinander abgrenzbare Einheiten, die man zählen und auflisten könne. Dies ist ja auch in der

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

Tat die heute weltweit am meisten verbreitete 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 einzigen Religion handelt, und Fälle, in denen Menschen sich nicht nur einer einzigen Religion oder religiösen Tradition zugehörig fühlen, sondern an mehreren Traditionen partizipieren. Die sich daraus ergebende Problematik der Zugehörigkeit von Menschen zu einer Religionsgemeinschaft und der Abgrenzung von Religionsgemeinschaften wird in den Abschnitten 10.2-10.4 erläutert.

8.5 Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata der Religionen

Die religiösen Zeichensysteme und Interaktionsstrukturen umfassen für die Menschen, die an diesen Traditionen teilhaben, Modelle für ihr Verhalten und Handeln, Formen der Kommunikation sowie Schemata zur Deutung ihrer religiösen Erfahrungen. Religiöse Verhaltensmodelle strukturieren das rituelle Handeln der Menschen sowie ihr religiös motiviertes Handeln im Alltag. Religiöse Kommunikationsformen prägen die Art und Weise, wie Menschen mit und über das, woran ihr Herz hängt, sprechen, singen, spielen, tanzen, schreiben, malen oder auf andere Weisen kommunizieren. Religiöse Deutungsschemata geben vor, wie Menschen das, woran ihr Herz hängt und das ihnen heilig ist, sich selbst und die gesamte Wirklichkeit deuten, verstehen und werten.

Zeichenhafte oder symbolische Handlungen bilden einen bedeutenden Bereich religiöser Traditionen. In religiösen Ritualen, die Menschen in Gemeinschaft oder allein ausführen, drücken sie symbolisch durch ihr Verhalten ihre transzendierenden Erfahrungen sowie die Vorstellungen und Lehren ihrer Religion aus. Zugleich bringen sie durch ihr religiöses Verhalten und Handeln diese Erfahrungen, Vorstellungen und Lehren häufig auch erst hervor. Rituelles Verhalten und symbolische Handlungen stellen vermutlich die ältesten Formen religiöser Zeichen dar und bilden die Grundlage aller religiösen Zeichensysteme. Religionen können im Ursprung und Kern als rituelles Handeln oder Kultus verstanden werden.[280] Rituelles Verhalten und kultische Handlungen versetzen Menschen besonders gut in die Lage, religiöse Sachverhalte intensiv zu erfahren, sie zu verinnerlichen und sich dauerhaft einzuprägen. Für die einzelnen Menschen sind die Modelle rituellen Handelns und Verhaltens weitgehend durch die Traditionen, mit denen sie aufwachsen, vorgegeben.

Jede zeichenhafte Interaktion zwischen Subjekten ist eine Form der Kommunikation. In diesem Sinne sind auch nichtsprachliche Rituale eine Art von religiöser Kommunikation. Sprachliche und andere religiöse Zeichen bilden historisch eine spätere Erweiterung der symbolischen Ausdrucksformen religiöser Rituale. Durch die Entwicklung der Sprache und anderer komplexer Zeichensysteme hat sich das Spektrum religiöser Kommunikation für Menschen

[280] Vergleiche Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, 2007.

erheblich erweitert. In Gebeten, Mantras, Hymnen oder Mythen können viele komplexe religiöse Vorstellungen und Lehren sehr viel präziser und verständlicher ausgedrückt werden als durch Gesten oder rituelle Handlungen. Für einige große religiöse Traditionen mit einer weit ausgearbeiteten und hoch entwickelten Lehre stellt die Sprache daher das wichtigste Mittel religiöser Kommunikation dar. Insbesondere Religionen mit einem Kanon heiliger Texte legen besonderen Wert auf die sprachliche Kommunikation religiöser Inhalte.

Die subjektive Seite der religiösen Wirklichkeit bilden die Erfahrungen des Transzendierens, die von den einzelnen Individuen gemeinsam oder auch allein gemacht werden. Diese persönlichen Erfahrungen werden bei den individuellen Menschen immer durch die religiöse Kultur, in der sie aufgewachsen sind, beeinflusst. Das Individuum ist in seiner Religiosität durch die rituellen Praktiken und die sprachliche Kommunikation seiner Umgebung geprägt und macht die subjektiven religiösen Erfahrungen unter ihrem Einfluss. Außerdem dient das religiöse Zeichensystem dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft als Schema zur Interpretation der eigenen, subjektiven Erfahrungen. Ein Großteil der ontogenetischen Entwicklung des Menschen findet erst nach der Geburt, in Familie und Gesellschaft unter dem Einfluss von zwischenmenschlicher Interaktion und Kommunikation statt. Daher hat auch das religiöse Umfeld der sich entwickelnden Menschen einen großen Einfluss auf die Ausbildung ihrer Identität.

Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen, Zeichen- und Kommunikationssysteme prägen die als religiös betrachteten Erfahrungen von Menschen, strukturieren ihre religiösen Emotionen, Intentionen und Motivationen, ihr religiöses Verhalten und Handeln sowie deren Deutung und Artikulation durch die religiösen Menschen. Die religiöse Praxis beeinflusst sowohl das individuelle Leben und die kulturelle Identität der einzelnen Menschen als auch die Beziehungen zwischen Menschen, ihre Bindungen aneinander und Abgrenzungen voneinander. Sie formt religiös begründete Gruppenidentitäten sowie Machtkonstellationen innerhalb von einzelnen Gruppen und zwischen verschiedenen Gruppen.

8.6 Religionen definieren und vermitteln Fülle, Heil, Sinn, Orientierung

Die Erfahrungen von Fülle, Heil, Sinn und Orientierung sind wichtige Ziele religiösen Lebens und bilden daher eine zentrale Funktion der religiösen Praxis. Die Religionen als kulturelle Systeme bieten Inhalte und Strukturen für das religiöse Leben der Menschen. Die religiösen Traditionen definieren durch die von ihnen vermittelten Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsmuster bestimmte Vorstellungen davon, was die Fülle des Lebens und Erfüllung im Leben ausmacht, worin Heil, Heilung und Heiligung bestehen, welchen Sinn der einzelne Mensch, die Gemeinschaft, die Welt und das Leben haben, an welchen Maßstäben und Idealen sich Menschen in ihrem Leben orientieren sollen. Sie fungieren zugleich auch für die religiösen Menschen als Vermittler dieser positiven Erfahrungen. Sie enthalten den Anspruch und das Versprechen, einen Weg zu diesen Heilserfahrungen zeigen zu können.

Religionen bieten dadurch einerseits den religiösen Individuen einen kulturellen Rahmen mit bestimmten Vorstellungen von einem guten und erfüllten Leben sowie praktischen Hinweisen, wie sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in ihrem Leben finden können und sollen. Andererseits bestimmen sie auf diese Weise, welche Praktiken und Vorstellungen in der

Religionsgemeinschaft als Lebensfülle gewährend, Heil, Heilung und Heiligung bringend, Sinn stiftend und Orientierung gebend angesehen werden. Sie prägen dadurch Ideale, Werte, Normen und Ziele von religiösen Individuen und Gemeinschaften. Sie bestimmen, welche Heilsvorstellungen in dieser Religionsgemeinschaft und bei ihren individuellen Anhängern vorherrschen, und zeigen ihnen einen Weg, auf dem sie diesen Heilszustand erreichen können.

8.7 Religionen stabilisieren oder transformieren Individuen und Gemeinschaften

Indem Religionen den Menschen Modelle für das Verhalten, Formen der Kommunikation und Schemata zur Deutung der Wirklichkeit zur Verfügung stellen, können sie dazu beitragen, die Identität individueller Subjekte und den Charakter von Gemeinschaften entweder zu stabilisieren oder zu transformieren. Die jeweilige Wirkung religiöser Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme hängt davon ab, welche religiösen Inhalte durch sie vermittelt werden und in welchem Verhältnis diese Inhalte zur bisherigen religiösen Identität des Individuums beziehungsweise zum bisherigen religiösen Charakter der Gemeinschaft stehen.

Wenn eine Religion Verhaltensmodelle bietet, die das bisherige Verhalten eines Individuums oder die bisher in einer Gemeinschaft gültigen Verhaltensregeln und Normen bestärken, wenn sie Kommunikationsformen und Inhalte aufweist, die zur Begründung der bisherigen Weltansicht des Individuums und der Gemeinschaft dienen können, und wenn sie Deutungsschemata zur Verfügung stellt, die den Denkgewohnheiten des Individuums entsprechen beziehungsweise die traditionellen Denkmuster der Gemeinschaft bestärken, dann kann diese Religion die Identität des Individuums und den Charakter der Gemeinschaft stabilisieren. In den meisten Fällen herrscht vermutlich diese stabilisierende Wirkung von Religionen vor. In dieser Funktion kann Religion Individuen bei der Bewältigung von Kontingenz und Krisen helfen und als eine Art symbolisches Immunsystem zur ganzheitlichen Gesundheit beitragen. Sie kann aber auch zu Erstarrung, zu mangelnder Initiative und zu passiver Akzeptanz der Umstände führen. Besonders in traditionellen und konservativen Gesellschaften kann die Religion als stabilisierender Faktor die vorherrschenden Strukturen von Gesellschaft, Wirtschaft und Staat stützen. Dieser Aspekt wurde schon von Marx durch die Aussage, Religion sei das „Opium des Volkes“ kritisiert, von Durkheim dagegen eher positiv als Stiftung gesellschaftlichen Zusammenhalts und gesellschaftlicher Identität sowie als Sakralisierung der Gesellschaft beschrieben. Für Danièle Hervieu-Léger beruht die stabilisierende Wirkung der Religion für die Gesellschaft in der Eingliederung in eine Tradition als „Kette der gläubigen Erinnerung“ (*chaîne de la mémoire croyante*) oder „autorisierten Erinnerung“ (*mémoire autorisée*). David Sloan Wilson betrachtet Religion als ein die Gesellschaft durch die Förderung von prosozialem Verhalten und Zusammengehörigkeitsgefühl stärkendes Merkmal, das sich in der Evolution durch Gruppenselektion durchgesetzt habe.[281]

Wenn Religionen aber neue Verhaltensmodelle präsentieren, die bisherige Handlungsweisen des Individuums, Sitten und Gebräuche der Gemeinschaft in Frage stellen, wenn sie in neuen

[281] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1843; Karl Marx: Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie, 1844; Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912; Danièle Hervieu-Léger: La Religion pour Mémoire, 1993; David Sloan Wilson: Darwin’s Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society, 2002.

Kommunikationsformen Inhalte verkünden, die dem bisherigen Selbst- und Weltverständnis des Individuums und der Gemeinschaft widersprechen, wenn sie neue Deutungsschemata anbieten, die den Denkgewohnheiten des Individuums und den üblichen Vorstellungen in der Gemeinschaft entgegenstehen, dann können sie zur Transformation des Individuums und der Gemeinschaft beitragen. Auf individueller Ebene zeigt sich dies besonders deutlich in dramatischen Bekehrungserlebnissen, in denen sich das ganze Weltbild, Selbstverständnis und Leben einer Person ändern kann. Aber auch jeder Prozess der religiösen Sozialisation und Enkulturation stellt eine Transformation des sich entwickelnden Individuums dar. Auf der gemeinschaftlichen Ebene zeigt sich diese transformierende Kraft vor allem bei der Entstehung und Ausbreitung neuer Religionen oder bei großen Reformbewegungen und Reformationen von religiösen Traditionen. Die bekanntesten historischen Beispiele sind die radikale Veränderung von ganzen Gesellschaften und ihren Kulturen durch die Ausbreitung der großen Weltreligionen Buddhismus, Christentums und Islam. Aber ähnliche Prozesse haben in kleinerem Ausmaß zu verschiedenen Zeiten in fast allen Regionen der Welt stattgefunden.

9 Religiosität, religiöse Veranlagung und religiöse Identität

Religiosität bildet die subjektive Seite der religiösen Wirklichkeit. Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität geschieht in Erfahrungen, die das religiöse Subjekt macht. Dazu gehören zum Beispiel körperliche Ekstasen, mystische Erfahrungen, Bekehrungserlebnisse, transzendierende und gnostische Erkenntnisse, das Gefühl des Vertrauens oder die Haltung des Glaubens. All diese subjektiven Erfahrungen sind nicht an und für sich religiöse Erfahrungen, die sich objektiv als solche bestimmen lassen. Es sind Erfahrungen, die vom jeweiligen Subjekt im Kontext einer bestimmten religiösen Tradition, in seiner soziokulturellen Umgebung und in einer konkreten Situation religiös gedeutet werden. In diesen Erfahrungen bildet das Individuum seine religiöse Identität heraus und entwickelt das eigene Selbst, während es zugleich in der Interaktion und Kommunikation mit anderen Menschen eine objektive religiöse Wirklichkeit konstruiert. Die konkrete Ausgestaltung der Religiosität jedes einzelnen Subjekts, sein religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren mit anderen Menschen sowie auch die subjektive Deutung der religiösen Erfahrungen sind dabei durch seine biologischen Grundlagen, seine individuelle Biografie, seine persönlichen Erlebnisse, seine interpersonalen Beziehungen sowie durch das religiöse, kulturelle, soziale, politische, geschichtliche und ethnische Milieu, in dem dieses Subjekt lebt, beeinflusst. Insgesamt handelt es sich bei der Religiosität also um ein grundsätzlich in der Biologie und Psychologie der Menschen angelegtes Phänomen, das aber immer in sozial, kulturell und biographisch geprägten individuellen Formen auftritt.

Als Religiosität wird zum einen die prinzipielle Fähigkeit von Menschen, auf solche Weise sich selbst und die faktische Wirklichkeit zu transzendieren, bezeichnet. Da es in allen bekannten Völkern, Gesellschaften und Kulturen religiöse Phänomene gibt, ist dies wohl ein universales anthropologisches Merkmal. Zweitens kann der Begriff Religiosität für die individuelle Neigung von Menschen, diese Fähigkeit umzusetzen, verwendet werden. Diese Neigung ist offensichtlich bei verschiedenen Menschen unterschiedlich stark ausgeprägt. Es ist durchaus denkbar, dass die religiöse Neigung zu einem gewissen Teil genetisch bedingt ist, sie dürfte aber vermutlich vor allem von gesellschaftlichen und kulturellen Einflüssen sowie von persönlichen Erfahrungen der einzelnen Menschen abhängig sein. Schließlich beschreibt der Begriff Religiosität das tatsächliche Umsetzen dieser Neigung in die Praxis, das Ausmaß sowie die Art und Weise, wie ein individuelles Subjekt sich in seinem Leben religiös verhält, religiös motiviert handelt, religiöse Erlebnisse macht, in religiösen Formen und über religiöse Inhalte kommuniziert und die Wirklichkeit religiös deutet.

In diesem Kapitel wird zunächst die Religiosität als eine allgemein menschliche Fähigkeit, religiös zu leben und das eigene Leben religiös zu deuten, als eine bei verschiedenen Individuen unterschiedlich deutlich ausgeprägte Neigung, diese Fähigkeit in der Praxis auszuüben, sowie als tatsächliche praktische Ausübung oder Nichtausübung von Religion im individuellen Leben erläutert (9.1). Danach werden verschiedene Formen und Wege, wie religiöse Menschen sich selbst und die faktische Realität in ihrer subjektiven Religiosität transzendieren können, dargestellt (9.2). Es folgt eine Betrachtung der möglichen Funktionen der subjektiven Religiosität für die religiösen Menschen (9.3). Schließlich wird erläutert, wie religiöse Menschen durch ihre subjektive Religiosität stabilisiert oder transformiert werden können und dabei durch Partizipation an religiösen Traditionen und gemeinsame Praxis in

Religionsgemeinschaften ihre individuelle religiöse Identität und ihren persönlichen religiösen Habitus entwickeln können (9.4).

9.1 Religiosität als persönliche Fähigkeit, Neigung und Praxis

Religionen als kulturelle Systeme, durch die Menschen sich selbst und die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Realität transzendieren, kann es nur geben, wenn Menschen grundsätzlich die Fähigkeit und Neigung zur Selbst- und Welttranszendenz haben, wenn es also so etwas wie eine religiöse Veranlagung oder eine Kompetenz zur Religiosität gibt.

Diese grundsätzliche Fähigkeit, religiös zu leben, scheint prinzipiell allen Menschen durch bestimmte Merkmale, die sich im Laufe der menschlichen Evolution durchgesetzt haben, gegeben zu sein. Zu diesen Merkmalen gehört zunächst einmal, dass Menschen selbstorganisierende Organismen sind, die über ein affektives und intentionales Bewusstsein verfügen. Die affektiven Gefühle geben ihnen die Möglichkeit, ihren eigenen Zustand und ihre gegenwärtige Situation zu bewerten. Die positiven oder negativen Valenzen, die sie bestimmten Zuständen zuweisen, ermöglichen es ihnen, positiv bewertete Zustände anzustreben und negativ bewertete Zustände zu vermeiden, also Motivationen zum Handeln zu entwickeln. Durch die Intentionalität des Bewusstseins können sich diese Wertungen und Motivationen auf bestimmte Erscheinungen in der Umwelt oder in der Innenwelt des Organismus beziehen. Dies ermöglicht es den Menschen, sich nicht nur durch Triebe geleitet oder nach starren Reiz-Reaktions-Schemata zu verhalten, sondern diese Triebe und Schemata zu transzendieren, indem sie sich und ihre Umgebung in verschiedenen Situationen bewusst erleben und in ihnen zielgerichtet handeln. Durch die Unterscheidung zwischen der kognitiven Wahrnehmung der faktisch-objektiven Realität einerseits und der subjektiven Bewertung dieser Realität andererseits können sie ferner die faktische Realität transzendieren. In der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Subjekten können sie auch sich selbst transzendieren. In der zeichenhaften Kommunikation mit anderen Subjekten können sie ihrem transzendierenden Leben darüber hinaus Bedeutungen zuweisen und ihm symbolischen Ausdruck verleihen. Durch ihr affektives und intentionales Bewusstsein sowie durch ihr symbolisches Kommunizieren und Denken haben Menschen die Fähigkeit, sich auch andere mögliche Situationen als die aktuelle faktische Realität vorzustellen (*imagination*). Sie können diese imaginierten Möglichkeiten anstreben oder ablehnen, für die Zukunft zu planen sowie das eigene Handeln auf diese Planung und auf die Ziele, die mit ihr verbunden sind, ausrichten. 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*). Diese letzte Fähigkeit dürften Menschen vor allem durch das Zusammenleben mit anderen Menschen in Ich-Du-Beziehungen erworben haben.

Über diese Kompetenzen verfügen die Menschen vielleicht nicht als einzige Spezies, aber zumindest sind sie in ihrer Gesamtheit bei den Menschen in sehr viel größerem Maße ausgeprägt als bei anderen Lebewesen. Sie ermöglichten den Menschen die Entwicklung sehr viel umfangreicherer und abstrakterer Formen der Kommunikation, die Schaffung einer komplexen Kultur sowie die Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten durch Formen des sozialen und kulturellen Lernens. Sie bilden damit offensichtlich auch die Voraussetzung dafür, religiöse Erfahrungen zu machen, religiöse Vorstellungen zu entwickeln, zu kommunizieren und von anderen zu erlernen, religiös motivierte Handlungen auszuführen und Ereignisse in

religiösem Sinne zu deuten. Es ist davon auszugehen, dass alle (oder fast alle) Menschen die prinzipielle Fähigkeit haben, Religion zu entwickeln, also über eine potenzielle Religiosität verfügen. Das heißt nicht, dass deswegen auch alle Menschen religiös sein müssen oder sollten. Nur wenn Menschen ein religiöses Zeichensystem und dessen Gehalte für sich als relevant und sinnhaft wahrnehmen, internalisieren sie es als ihr eigenes Relevanzsystem und richten sich nach seinen Interaktionsstrukturen.

Religiosität als menschliche Möglichkeit ist vermutlich eine universale anthropologische Konstante, das religiöse Leben ist aber deswegen keinesfalls bei allen Menschen auch eine praktische Wirklichkeit. Ob und in welcher Weise Menschen von ihrer Fähigkeit zur Religion Gebrauch machen, also ihre potenzielle Religiosität zu einer aktuellen Religiosität werden lassen, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Möglicherweise ist die Neigung, religiös zu leben, in einem gewissen Maße genetisch veranlagt oder durch andere biologische Merkmale beeinflusst, jedoch dürften gesellschaftliche und kulturelle Faktoren eine deutlich größere Rolle für die individuelle Ausprägung von Religiosität spielen. Anders wären so schnelle und dramatische Veränderungen in der religiösen Praxis, wie sie zum Beispiel in den letzten Jahrzehnten in großen Teilen Europas stattgefunden haben, nicht zu erklären.

Es gibt eine Reihe von Faktoren, die bestimmen, wie deutlich die Neigung, religiös zu leben, bei einzelnen Individuen ausgeprägt ist, und in welchem Ausmaß diese Neigung im persönlichen Leben von Menschen in die Praxis umgesetzt wird. Dazu gehören vor allem die Kultur, in der sie aufwachsen und die sie von Kindheit an erlernen, das familiäre Umfeld, die Erziehung, einschneidende persönliche Erlebnisse, Begegnungen mit und Beeinflussung durch andere Menschen, besonders Vorbildern und Menschen mit einem hohen Prestige sowie sicherlich auch bewusst getroffene Entscheidungen. Die allermeisten Menschen sind vor allem durch die Religionen oder die Religionslosigkeit, in deren Umfeld sie aufgewachsen sind, geprägt und folgen diesen Traditionen. Es gibt aber auch viele Beispiele für die bewusste Rebellion gegen die religiöse Umgebung in Familie und Gesellschaft, für den Wandel der religiösen Identität durch selbständiges und unabhängiges kritisches Denken sowie aufgrund der Begeisterung für bisher fremde religiöse Traditionen. Dabei sind in einem religiös vielfältigen, multireligiösen Umfeld und in einer offenen und freien Gesellschaft die Möglichkeiten zum religiösen Lernen, zur religiösen Veränderung und zum religionskritischen Denken größer als in einer sehr geschlossenen, traditionellen Gesellschaft und monoreligiösen Kultur.

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

9.2 Religiosität: Formen und Wege subjektiven Transzendierens

Religiosität umfasst die subjektive Seite religiösen Lebens in seiner individuellen Ausgestaltung, die religiöse Praxis der religiösen Individuen. Diese individuelle Praxis wird immer erheblich von den kulturellen Traditionen der religiösen Systeme und von den sozialen Gegebenheiten der Religionsgemeinschaften, in denen die religiösen Individuen leben, beeinflusst. Dennoch gestaltet jedes religiöse Individuum sein Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit unter diesen äußeren Einflüssen in gewissem Maße eigenständig. Die individuelle Ausprägung des religiösen Lebens ist für jedes einzelne religiöse Subjekt einzigartig. Welche religiösen Verhaltensweisen eine Person in welchen Situationen zeigt, welche Handlungen sie mit welchen Zielen und Motivationen ausführt, was sie dabei erlebt, mit wem sie in welcher Weise dabei und darüber kommuniziert, wie sie all diese Dinge deutet, ist individuell sehr unterschiedlich. Natürlich gibt es bei Menschen, die derselben Religionsgemeinschaft angehören und an denselben religiösen Traditionen partizipieren, oft eine sehr große Übereinstimmung, aber keine völlige Identität. Da sich alle Menschen in ihrem verkörperten, in einer bestimmten natürlichen, kulturellen und sozialen Umwelt situierten, von verschiedenen Einflüssen und Lebenserfahrungen geprägten, von individuellen Zielen und Motivationen geleiteten Leben unterscheiden, ist auch die individuelle Ausprägung ihres religiösen Lebens äußerst vielfältig. Die Religiosität eines jeden Menschen ist also in der Gesamtheit ihrer konkreten Ausgestaltungen einzigartig.

Trotz der Einzigartigkeit der Religiosität eines jeden Menschen gibt es natürlich so etwas wie Familienähnlichkeiten zwischen den individuellen Ausprägungen der Religiosität von Menschen der gleichen Religion. Wenn Menschen sich einer bestimmten religiösen Tradition zugehörig fühlen, dann üben sie in der Regel mehr oder weniger konsequent beobachtbare Verhaltensweisen aus, die Modellen folgen, die in dieser Tradition überliefert werden. Menschen, die an mehreren religiösen Traditionen partizipieren, können je nach Kontext und Situation verschiedenen Verhaltensmodellen folgen. Auch Menschen, die sich keiner Religion zugehörig fühlen, können einzelne Verhaltensweisen aus einer oder mehreren religiösen Traditionen übernehmen. Diese an religiösen Modellen orientierte Verhaltensweisen können den Besuch von heiligen Orten oder Gebetsstätten wie Tempeln, Kirchen, Moscheen oder Synagogen beinhalten, die Teilnahme an gottesdienstlichen Versammlungen, das Ausführen bestimmter Rituale wie Opferhandlungen, das Feiern von religiösen Festen, das Befolgen von Vorschriften für das Verhalten im Alltag, für die Kleidung, für das Essen, Trinken oder Fasten. Wie regelmäßig sie diese Verhaltensweisen ausführen und wie genau sie den Verhaltensmodellen der jeweiligen Tradition folgen, kann sich dabei von Individuum zu Individuum erheblich unterscheiden.

In den meisten religiösen Traditionen wird besonders darauf großer Wert gelegt, dass das sichtbare Verhalten der religiösen Individuen möglichst genau den Richtlinien und Normen der Religion entspricht. Die innere Einstellung und erst recht die Akzeptanz bestimmter Glaubenssätze spielt dagegen eine deutlich untergeordnete Rolle. Orthopraxie, das heißt richtiges Verhalten und Handeln, ist in den meisten Religionen viel wichtiger als Orthodoxie, also Rechtgläubigkeit. Die Betonung der Lehre im westlichen und besonders im protestantischen Christentum sowie in einigen buddhistischen Schulen ist in dieser Hinsicht eine große Ausnahme.

Als zielgerichtetes und motiviertes Handeln von Akteuren kann sich die religiöse Praxis verschiedener Individuen nicht nur in seiner beobachtbaren Ausführung, sondern auch hinsichtlich der Motivation, die das jeweilige Subjekt antreibt, und der Ziele, die es verfolgt, unterscheiden. Menschen können den Verhaltensmodellen einer religiösen Tradition aus bloßer Gewohnheit folgen, aus einem sozialen Konformitätsdruck, aus Gehorsam gegenüber Menschen, Gottheiten oder anderen transzendenten Wesen oder weil sie sich davon bestimmte Vorteile wie materiellen Gewinn, ein höheres Ansehen, ein besseres Leben, eine Belohnung im Diesseits oder im Jenseits, besondere Erkenntnisse, Erleuchtung, Erlösung oder das ewige Leben erhoffen. Die jeweilige Ausgestaltung dieser möglichen Motivationen und Ziele ist auch ein Aspekt der Religiosität eines Menschen. In einigen religiösen Traditionen, wiederum besonders im westlichen Christentum und im Buddhismus, wird auf die richtige innere Motivation ein besonderer Wert gelegt und die heuchlerische Erfüllung von Pflichten ausdrücklich abgelehnt. Dies kann sogar so weit gehen, dass vom Individuum eine Gewissensprüfung abverlangt wird. Doch da die innere Motivation und das reine Gewissen von außen ohnehin nicht überprüfbar sind, wird in vielen Gemeinschaften vor allem auf die äußerliche Erfüllung der religiösen Pflichten durch den einzelnen Menschen als Zeichen der individuellen Religiosität geachtet.

Die subjektive Religiosität beinhaltet auch die persönlichen, religiös gedeuteten Erlebnisse, die ein Individuum hat. Die Erlebnisse religiöser Menschen können von ihnen als eine Begegnung mit einer göttlichen oder transzendenten Wirklichkeit gedeutete Ereignisse umfassen. Sie können auch eine grundlegende Erkenntnis über Selbst und Welt beinhalten oder aus überwältigenden Gefühlen von Liebe, Hingabe, Vertrauen, Ehrfurcht oder auch Schuld, Verzweiflung, Furcht und Schrecken bestehen. Sowohl die Erfahrungen selbst als auch ihre religiöse Deutung und ihre sprachliche Beschreibung sind immer auch durch die in Religionen überlieferten Muster und Schemata der Deutung sowie den in religiösen Traditionen üblichen Formen der Sprache und Kommunikation geprägt. Dennoch sind es subjektive Erlebnisse, die sich von Individuum zu Individuum erheblich unterscheiden können.

Die sprachlichen Formen, die einzelne Subjekte zur religiösen Kommunikation mit anderen Menschen oder mit als transzendent gedachten Wesen verwenden, folgen in der Regel Vorbildern, die sie aus religiösen Traditionen kennen, denen sie sich zugehörig fühlen oder an denen sie in offener Weise teilhaben. Auch die Inhalte sind häufig höchst traditionell. Trotzdem sind die einzelnen Akte der religiösen Kommunikation immer auch individuell geprägt, durch die persönliche Situation bedingt und vom aktuellen Kontext des Subjekts abhängig. Sie bilden daher einen äußerst individuellen Aspekt der subjektiven Religiosität.

Religiöse Subjekte folgen in ihrer Deutung der Wirklichkeit, des eigenen Lebens und ihrer persönlichen Erfahrungen in dieser Wirklichkeit häufig den Deutungsmustern aus Religionen, an denen sie partizipieren und denen sie sich zugehörig fühlen. Wie sie diese Deutungsmuster auf ihre konkreten Erlebnisse, ihre religiöse Praxis und ihre Situation anwenden, gehört aber zu ihrer subjektiven Religiosität und kann auch innerhalb einer Tradition individuell sehr unterschiedlich sein.

Die individuelle Religiosität religiöser Subjekte besteht in der spezifischen Art und Weise, wie sie jeweils persönlich glauben, lieben und hoffen, wie sie persönlich Erfüllung oder Fülle, Heil, Heilung oder Heiligung, Sinn und Orientierung durch das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität erleben. Dieses persönliche Erleben kann in Auseinandersetzung mit einer

religiösen Tradition und im Kontext einer religiösen Gemeinschaft geschehen und als religiöses Erlebnis gedeutet werden.

9.3 Funktionen der Religiosität in individuellen Leben

Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität der eigenen Lebenswelt durch religiöse Haltungen wie Glaube, Hingabe, Vertrauen, Liebe und Hoffnung und religiöse Praktiken, die von diesen Einstellungen geprägt sind, führt bei den religiösen Menschen häufig zur Erfahrung von Fülle oder Erfüllung und von Heil, Heilung oder Heiligung in ihrem individuellen Leben. Ein erfülltes Leben, ein Zustand des Heils, die Erfahrung von Sinn und Orientierung bilden besonders wichtige Inhalte, die Menschen erfahren, wenn sie sich und die faktische Realität transzendieren. Sie können als ein wichtiges Ziel des religiösen Lebens und als zentrale Funktion der religiösen Praxis betrachtet werden.

Die individuelle Erfahrung dieser Inhalte kann mehr oder weniger deutlich durch die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsmuster religiöser Traditionen geprägt und durch die Interaktion mit anderen Individuen in einer Religionsgemeinschaft beeinflusst werden. Die subjektive Erfahrung selbst ist aber immer individuell, ein Aspekt der persönlichen Religiosität des einzelnen Menschen.

Für sehr viele religiöse Subjekte stehen in ihrer persönlichen Religiosität vor allem das Streben nach einem erfüllten, gesunden und langen Leben im Vordergrund. Die meisten Menschen wollen in ihrem Leben Fülle und Erfüllung erfahren. Was religiöse Menschen genau darunter verstehen, ist zu einem großen Teil von den religiösen und sonstigen kulturellen Traditionen beeinflusst, mit denen sie aufgewachsen sind. Religiöse Traditionen vermitteln Idealvorstellungen von einem guten und erfüllten Leben. Menschen, die sich diesen Traditionen zugehörig fühlen, übernehmen in der Regel viele dieser Ideale in ihre persönliche Weltansicht. Daher prägen die traditionellen Ideale ihrer Religion auch ihre persönliche Religiosität. In anderen Aspekten kann sich die subjektive Vorstellung von Erfüllung und Fülle im Leben aber auch von dem in der Religion verkündetem Ideal unterscheiden.

Auch Gesundheit und Heilung gehören für die meisten religiösen Menschen zu einem guten Leben und stehen als Ziele daher im Zentrum ihrer individuellen Religiosität. Auch in diesem Bereich können sie ihre Vorstellungen davon, worin Gesundheit und Heilung bestehen, aus religiösen Traditionen übernehmen. Viele Religionen vermitteln ein noch umfassenderes Konzept von Heil, das neben der körperlichen und geistigen Gesundheit auch das Heil im Sinne einer Rettung und Erlösung von Unheil, Bösem und Sünde sowie die Heiligung als eine Form der Vervollkommnung beinhaltet. Die individuellen Heilsvorstellungen eines einzelnen religiösen Subjekts werden immer in gewissem Maße von diesen religiösen Traditionen beeinflusst. Sie können sich aber auch in diesem Bereich zum Teil erheblich von der religiösen Tradition, der sich das Subjekt zugehörig fühlt, unterscheiden. Daher ist auch dieser Aspekt der Religiosität eines Menschen höchst individuell.

Das nächste Ziel des Transzendierens, das hier erwähnt werden soll, ist die Entdeckung eines Sinns, einer Richtung oder einer Bedeutung für das eigenen 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 Dinge und Ereignisse. Religiöse Traditionen enthalten manchmal recht eindeutig formulierte Lehren darüber, welchen Sinn das Leben hat. Noch häufiger ergibt sich aus der religiösen Praxis eher implizit ein bestimmter Lebenssinn. Was die einzelnen religiösen Subjekte in ihrer individuellen Religiosität als Sinn des Lebens ansehen, ist von diesen religiösen Traditionen beeinflusst, kann aber auch erheblich von den in der Religion vorherrschenden Vorstellungen abweichen.

Eng verbunden mit der Erfahrung von Sinn ist der Gewinn einer Orientierung im Leben. Oft haben religiöse Menschen das Gefühl, dass das Transzendieren des Selbst und der Wirklichkeit ihnen eine Orientierung im Leben bietet, eine Richtlinie, nach der sie ihr Leben und Handeln ausrichten können. Religionen bieten durch Verhaltensmodelle und ganz praktische Vorschriften für das tägliche Leben oft sehr klare Orientierungsmöglichkeiten. Inwiefern und in welcher Weise sich religiöse Subjekte dieses Orientierungsangebot einer religiösen Tradition zu eigen machen, kann wiederum von Individuum zu Individuum sehr unterschiedlich sein. Wie religiöse Menschen in ihrem Leben durch religiöse Traditionen Orientierung gewinnen, ist daher wiederum ein Aspekt ihrer individuellen Religiosität.

9.4 Stabilisierung und Transformation von religiöser Identität und religiösem Habitus

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

Menschen mit dem Gefühl der festen Zugehörigkeit zu nur einer einzigen Religion machen dies auf weitgehend monoreligiöse Weise, das heißt, sie richten sich in all diesen Handlungen möglichst nach den Prinzipien einer einzigen Religion, mit der sie sich identifizieren. Ihre gesamte Religiosität, ihre religiöse Identität und ihr religiöser Habitus werden dann von dieser einen Religion bestimmt. Einige Menschen 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. Sie verfügen über eine etwas freiere Religiosität, eine offenere religiöse Identität und einen weniger festgelegten religiösen Habitus. Menschen, die sich ohne eine 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. Diese sehr freie Religiosität zeichnet sich durch eine eher unscharf definierte religiöse Identität und einen weniger klar ausgeprägten religiösen Habitus aus. 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. Ihre nicht-religiöse Identität und Selbstdefinition kann sich also in einem explizit nicht-religiösen oder atheistischen Habitus zeigen.

In jedem Fall tragen die Religiosität und die individuelle religiöse Praxis entscheidend dazu bei, wie Individuen ihre eigene Identität und ihren Habitus herausbilden, stabilisieren und transformieren. Die Entwicklung der individuellen Religiosität, der religiösen Identität und des religiösen Habitus sind dabei eng verflochten. Die Übernahme von Mustern aus religiösen Traditionen während der Entwicklung, Sozialisation und Enkulturation hat einen sehr großen Einfluss auf die Herausbildung von Religiosität, religiöser Identität und religiösem Habitus. Je stärker diese entwickelt sind, desto deutlicher werden auch die Übereinstimmung oder Differenz zwischen persönlichen Praktiken, Erlebnissen, kommunikativen Ausdrücken und Deutungen des Individuums einerseits und den Verhaltensmodellen, Kommunikationsformen und Deutungsmustern der das Individuum umgebenden religiösen Traditionen andererseits. Wenn ein religiöses Individuum in einer Religion Strukturen und Inhalte entdeckt, die mit der eigenen Religiosität übereinstimmen, kann dies die eigene religiöse Identität bestärken und den religiösen Habitus stabilisieren. Wenn es dagegen in der religiösen Tradition auf Inhalte oder Strukturen trifft, die in einem scharfen Gegensatz zur eigenen Religiosität stehen, kann dies entweder zur Ablehnung dieser religiösen Tradition oder zur Transformation der eigenen religiösen Identität und zu einem Wandel des religiösen Habitus durch die Auseinandersetzung mit dieser Tradition kommen.

10 Religionsgemeinschaften

Religionsgemeinschaften bilden die soziale Seite der religiösen Wirklichkeit. Ihre jeweiligen Sozialformen sind geprägt durch die zwischenmenschlichen Interaktionsmuster religiöser Traditionen. In diesem Kapitel werden einige Aspekte erläutert, die das Verhältnis der Religionsgemeinschaften als sozialer Phänomene zu den sie prägenden religiösen Traditionen als kulturellen Erscheinungen und sowie zur Religiosität als Form individuellen Verhaltens, Erlebens und Handelns bestimmen. Außerdem werden die Abgrenzung zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie die weitere Untergliederung einzelner Religionsgemeinschaften thematisiert.

Zunächst werden im ersten Abschnitt Religionsgemeinschaften als Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaften bestimmt (10.1). In den folgenden drei Abschnitten werden dann drei verschiedene Modelle zum Verhältnis von Religionen, Religionszugehörigkeit und religiöser Teilhabe vorgestellt: das aus Westasien und Europa stammende, heute weltweit dominante Modell der klar abgrenzbaren Religionsgemeinschaften und der eindeutigen Religionszugehörigkeit (10.2), das für Ostasien entwickelte Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft (10.3) sowie das Modell von wilden Traditionen mit informellen religiösen Aktivitäten für nicht-staatliche Gesellschaften (10.4). Die drei Modelle können als grobes Raster für verschiedene Sozialformen von Religionsgemeinschaften angesehen werden. Aber auch in den religiösen Traditionen, in denen die Vorstellung von einer festen Zugehörigkeit zu einer Religion oder Religionsgemeinschaft verbreitet ist, gibt es durchaus sehr unterschiedliche Modelle davon, wie eine solche Religionsgemeinschaft organisiert sei und von anderen abgegrenzt werden könne. Daher werden im Anschluss einige dieser Sozialformen von Religionsgemeinschaften vorgestellt werden (10.5). Unabhängig von dem jeweils angemessenen Modell lassen sich verschiedene Religionsgemeinschaften und religiöse Traditionen in der Regel doch relativ eindeutig unterscheiden und voneinander abgrenzen sowie häufig auch weiter in kleinere Untergruppierungen und Teiltraditionen unterteilen. Die möglichen Kriterien einer Abgrenzung und Einteilung religiöser Gemeinschaften werden im nächsten Abschnitt genannt (10.6). Ein weiteres Thema, das sich aus der Pluralität von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen ergibt, sind die Begegnungen zwischen den Religionsgemeinschaften und ihr Verhältnis zueinander. Die verschiedenen Formen der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Religionsgemeinschaften werden in einem weiteren Abschnitt (10.7) kurz erläutert. Es folgen kurze Darstellungen der Funktionen der Religionen für die Religionsgemeinschaft (10.8) sowie ihrer stabilisierenden oder transformierenden Wirkung auf diese Gemeinschaft (10.9).

10.1 Religionsgemeinschaften als Interaktions- und Kommunikations-gemeinschaften

Religionsgemeinschaften sind Gruppen von Menschen, die gemeinsam bestimmte religiöse Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme als Modelle für ihr Verhalten, als Formen der Kommunikation und als Schemata zur Deutung von Erfahrungen verwenden. Wenn Menschen religiös leben, indem sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Alltagswelt transzendieren,

dann geschieht dies in der Regel im Rahmen von Religionsgemeinschaften oder zumindest in Kontakt mit ihnen oder unter ihrem Einfluss.

Wenn Menschen überhaupt allein, auf sich gestellt, ohne Kommunikation und Interaktion mit anderen Menschen leben könnten, könnten sie möglicherweise auch sich selbst und die faktische Realität allein und in Abgeschiedenheit von anderen Menschen transzendieren. Tatsächlich lebt aber kein Mensch das ganze Leben völlig abgeschieden und unabhängig von anderen Menschen. Alle Menschen sind in Abhängigkeit von ihren Eltern und anderen Menschen gezeugt, geboren und aufgezogen worden. Als Kinder und Jugendliche werden sie in bestimmte Gemeinschaften sozialisiert und in deren Kulturen enkulturiert. Menschen sind soziale Wesen und leben den Großteil ihres Lebens in vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen und bilden verschiedene Arten von Gemeinschaften mit ihnen. Diese Gemeinschaften leben jeweils nach spezifischen kulturellen Mustern und tradieren diese Kulturen. Die Beziehungen zwischen Menschen werden wiederum von den kulturellen Traditionen geprägt, die in ihren Gemeinschaften vorherrschen.

Auch die Fähigkeit zu religiösem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit, die Neigung, religiös zu leben, oder die Abneigung dagegen, die religiöse Praxis oder der Verzicht auf religiöse Praktiken entwickeln sich in zwischenmenschlichen Beziehungen. Daher ist die subjektive Religiosität, das individuelle Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität immer auch von der Interaktion und der Kommunikation mit anderen Menschen geprägt. Die religiösen Subjekte interagieren und kommunizieren in Gemeinschaften von Menschen und durch diese Interaktion und Kommunikation bringen sie diese religiösen Gemeinschaften hervor, gestalten und verändern sie. Religionsgemeinschaften bilden den Bereich der sozialen Wirklichkeit, der geprägt ist durch zwischenmenschliche Interaktionen, die in Hinsicht auf das Transzendieren des Selbst und der Faktizität strukturiert sind, sowie durch zeichenhafte, symbolische Kommunikation, die sich auf dieses Transzendieren bezieht.

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

10.2 Das Modell der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und seine Grenzen

Wenn heute von Religionsgemeinschaften im Plural die Rede ist, dann wird der Begriff meist so gebraucht, dass er klar abgrenzbare Einheiten, eben einzelne Religionsgemeinschaften oder Religionen bezeichnet. Im Alltagsverständnis ist 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, sofern es sich denn bei den genannten Traditionen überhaupt um Religionen handelt.

Mit der Vorstellung von Religionsgemeinschaften und Religionen als klar gegeneinander abgrenzbaren Einheiten ist heute aber in der Regel die Vorstellung verknüpft, dass es sich bei Religionen grundsätzlich um mehr oder weniger deutlich strukturierte und organisierte Religionsgemeinschaften handele. 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 angeben, 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 eine staatlich nicht geregelte Privatsache ist, beziehungsweise auf Religionen, die keine Anhänger registrieren und Mitgliederlisten führen, übertragen. Insgesamt ist dieses Modell für die aus Westasien stammenden, nach einer ihrer großen Gestalten oft abrahamitisch genannten Religionen Judentum, Christentum und Islam weitgehend zutreffend. Ein Muslim versteht sich in der Regel als Muslim und nur als Muslim und nicht als Angehöriger irgendeiner anderen Religion. Gleiches gilt für Juden und Christen. Das Prinzip lässt sich auch ohne größere Schwierigkeiten auf Untergruppen innerhalb dieser Religionen übertragen. Ein Lutheraner versteht sich in der Regel eindeutig und nur als Lutheraner, nicht als Katholik, Reformierter, Baptist, Orthodoxer oder Anglikaner.

Für andere Religionen, andere Zeiten und andere Regionen der Welt ist dieses Modell allerdings nicht in gleicher Weise zutreffend. So hat sich heute diese Vorstellung beispielsweise in Indien zwar weitgehend durchgesetzt, sodass die meisten Menschen, die in Religionsstatistiken dem Hinduismus zugerechnet werden, bei einer Befragung oder Volkszählung als Religion tatsächlich „Hindu“ angeben. Viele ihrer Vorfahren konnten vor zweihundert Jahren mit dieser Kategorie aber nicht viel anfangen und gaben bei entsprechenden Befragungen den Namen ihres Dorfes, ihrer Kaste oder einer bestimmten religiösen Bewegung innerhalb des Hinduismus an, da all diese Dinge für ihr religiöses Selbstverständnis offensichtlich wichtiger 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 Menschen, die allgemein als Hindus betrachtet werden, weitgehend durchgesetzt hat. Doch für frühere Zeiten gilt dies so nicht. Allerdings löst da die Verwendung des Plurals „Hindu-Religionen“ allein auch nicht alle Probleme, da auch früher die „Angehörigen“ einer dieser vielen Hindu-Religionen keinesfalls alle anderen Gemeinschaften als ihnen fremd ansahen oder gar behauptet hätten, dass sie deren Gottheiten ablehnen oder grundsätzlich nicht verehren würden.

Vielmehr ist hier das Modell von klar voneinander abgegrenzten Religionsgemeinschaften und einer festen und eindeutigen Religionszugehörigkeit grundsätzlich problematisch.

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

Auch für die Beschreibung der religiösen Praxis in nicht-staatlichen Gesellschaften ohne doktrinäre religiöse Institutionen ist das Modell einer festen Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft unpassend. Dies gilt zum Beispiel für die Darstellung von religiösen Traditionen, die unter der Bezeichnung Schamanismus zusammengefasst werden, und insbesondere auch für Rekonstruktionen vor- und frühgeschichtlicher Traditionen. Pascal Boyer spricht hier von „wilden Traditionen“ mit „informeller religiöser Aktivität“[282].

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 aber auch eine 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. Für viele religiöse Subjekte spielt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft nahezu keine bedeutende Rolle mehr, was Grace Davie „Believing Without Belonging“ genannt hat. Auf der anderen Seite gibt es aber auch Menschen, die kaum am religiösen Leben ihrer Religionsgemeinschaft teilnehmen, aber trotzdem großen Wert auf ihre Zugehörigkeit zu dieser Tradition legen, sodass die Religionszugehörigkeit den eigentlichen Glaubensinhalt darzustellen scheint. Dieses Phänomen ist von Abby Day als „Believing in Belonging“ bezeichnet worden.[283]

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 zutreffen dürfte, aber eben doch nicht für

[282] Pascal Boyer: Informal Religious Activity Outside Hegemonic Religions: Wild Traditions and their Relevance to Evolutionary Models, in: Religion, Brain & Behavior, 2019.
[283] Grace Davie: Religion in Britain Since 1945. Believing Without Belonging, 1994; 2. Aufl. Grace Davie: Religion in Britain. A Persistent Paradox, 2015; Abby Day: Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World, 2011.

alle religiösen Menschen und in allen historischen und kulturellen Kontexten anwendbar ist. Daher sollen neben diesem Modell der festen Religionszugehörigkeit in den nächsten Abschnitten noch zwei weitere Modelle für religiöse Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaften erläutert werden, das Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft und das Modell der informellen religiösen Aktivität in wilden Traditionen.

10.3 Das Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft

Das Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft ist von Paul Hedges für das traditionelle China entwickelt worden. Es lässt sich meiner Meinung nach aber auch auf viele andere geographische und historische Kontexte übertragen, in denen das Modell von festen Religionsgemeinschaften mit klar definierter Religionszugehörigkeit ihrer Mitglieder nicht angemessen ist. Hedges selbst hat das Modell auch zur Deutung neuerer Entwicklungen in Hinsicht auf Religionszugehörigkeit im Westen herangezogen.[284] Sein Modell beruht auf einer kritischen Auseinandersetzung mit der Bezeichnung „multiple Religionszugehörigkeit“ (*multiple religious belonging*), die letztlich auf einer Übertragung des Konzeptes der Religionszugehörigkeit auf Kontexte basiert, in denen es die Kategorie einer festen Zugehörigkeit zu einer einzigen Religion gar nicht gibt.

Im traditionellen China waren verschiedene religiöse Traditionen schon seit langem nebeneinander beheimatet. Diese Religionen bildeten aber keine klar voneinander abgegrenzten Religionsgemeinschaften, sodass für die Menschen keinerlei Notwendigkeit bestand, sich zu entscheiden, ob sie der einen oder der anderen Religion zugehörig sein wollten. Sie konnten vielmehr an religiösen Praktiken und Vorstellungen mehrerer dieser religiösen Traditionen teilnehmen. So kann ein religiöser chinesischer Dorfbewohner an einem Tag einen buddhistischen Tempel aufsuchen, am nächsten Tag einen daoistischen Exorzisten um Rat fragen und danach an einem volksreligiösen Schrein beten, ohne sich dabei darüber Gedanken machen zu müssen, ob er nun der einen oder der anderen Religion oder religiösen Tradition angehöre. 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, also den Übertritt von einer Religionsgemeinschaft in eine andere, bedeutet hätte. Offensichtlich werden die drei Traditionen (*sanjiao*) von vielen Beteiligten nicht als drei streng getrennte Religionen, sondern eher als drei Varianten chinesischer Religiosität erachtet.

[284] Siehe Paul Hedges: Multiple Religious Belonging after Religion. Theorising Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape as a Chinese Model, Open Theology 2017; Paul Hedges: Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape. A Model for Westerners? in: Jerry L. Martin: Theology Without Walls. The Transreligious Imperative, 2020, S. 165-171; 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.

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

Vielmehr ist es so, dass die Menschen in einem religiösen Umfeld oder einer religiösen Landschaft leben, in der mehrere religiöse Traditionen mit ihren jeweiligen Optionen und Handlungsfeldern nebeneinander aktiv sind. Man kann dies eine von mehreren religiösen Traditionen „geteilte religiöse Landschaft“ (*shared religious landscape*) nennen. Die Menschen, die in einer solchen religiösen Umgebung leben, nehmen an den Angeboten der verschiedenen religiösen Traditionen teil und entscheiden sich dabei jeweils nach strategischen Gesichtspunkten für ein bestimmtes Angebot (*strategic participation*). Die Entscheidung kann nach rationalen Nützlichkeitserwägungen fallen, sie kann aber auch durch Gewohnheit, Bekanntheit, Familientradition, Empfehlungen oder den Ruf der jeweiligen „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 bestimmten Regionen Asiens entwickelt worden. Während sich in einigen dieser Regionen in den letzten Jahrzehnten die Vorstellung von Religionsgemeinschaften mit fester Religionszugehörigkeit zunehmend ausgebreitet hat, ist in den kulturell zunehmend pluralen Gesellschaften in Europa und Nordamerika auch der entgegengesetzte Trend zu beobachten. Viele Menschen fühlen sich nicht mehr nur an eine Gemeinschaft gebunden, sondern bilden in kreativer Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen eine komplexe Religiosität und religiöse Identität aus. Diese neueren Formen der Religiosität werden manchmal auch mit Begriffen wie Bricolage- oder Patchwork-Religion bezeichnet.

Für das in diesem Abschnitt dargestellte Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft kann der Begriff „Religionsgemeinschaften“ nicht im Sinne von relativ stabilen sozialen Gebilden verwendet werden. Als fest organisierte soziale Strukturen mit einer klar definierten Zugehörigkeit gibt es sie bei diesem Modell von Religionen überhaupt nicht. Der Begriff „Religionsgemeinschaften“ kann hier nur wechselnde Gruppen von Menschen bezeichnen, die in bestimmten Situationen mit den jeweiligen

religiösen Zeichensystemen kommunizieren, im Rahmen dieser Zeichensysteme religiös handeln und ihre Erfahrungen mithilfe dieser Zeichensysteme deuten.

10.4 Informelle religiöse Aktivität in wilden Traditionen

In vielen nicht-staatlichen Gesellschaften findet die religiöse Praxis überhaupt nicht im Rahmen von institutionalisierten religiösen Organisationen statt. Dies gilt mit Sicherheit auch für den allergrößten Teil des religiösen Lebens von Menschen in der Vor- und Frühgeschichte und für viele schamanistische Traditionen. Pascal Boyer nennt eine solche religiöse Praxis „informelle religiöse Aktivität“ in „wilden Traditionen“[285]. Der Ausdruck „wild“ steht dabei für eine nicht-institutionalisierte Sozialstruktur. Eine solche Praxis unterscheidet sich noch einmal von dem Modell der strategischen Partizipation in einer geteilten religiösen Landschaft, das am Beispiel Ostasiens entwickelt worden ist. Während es in den geteilten religiösen Landschaften Ostasien durchaus religiöse Organisationen und Institutionen gibt, an deren Praktiken religiöse Menschen ohne eine feste Zugehörigkeit partizipieren können, fehlen in den wilden Traditionen religiöse Organisationen mit einer institutionalisierten Sozialform gänzlich.

Allerdings finden auch in diesen Traditionen besondere Handlungen statt, die als religiös bezeichnet werden können. Da sie nicht institutionalisiert sind, können sie als informelle religiöse Aktivitäten bezeichnet werden. Die Experten, die solche Aktivitäten ausführen, und andere Menschen, die diese Experten aus ganz konkreten Motiven aufsuchen und mit bestimmten Zielen an diesen Aktivitäten teilnehmen, interagieren und kommunizieren während dieser religiösen Praktiken natürlich miteinander. Sie bilden somit zumindest für den Zeitraum dieser religiösen Aktivitäten eine temporäre Interaktions- und Kommunikationsgemeinschaft, die allerdings nicht dauerhaft organisiert und daher höchst informell ist.

10.5 Sozialformen von Religionsgemeinschaften

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

10.5.1 Religionsgemeinschaften als Kultur- und Volksgemeinschaft in ethnischen Religionen

In den sogenannten ethnischen Religionen wird von einer grundsätzlichen Einheit von Religionsgemeinschaft und der durch gemeinsame Sprache, Kultur oder Abstammung definierten Volksgemeinschaft (Ethnos) ausgegangen. Eine weitgehende Übereinstimmung von Volksgruppe, Sprach-, Kultur- und Religionsgemeinschaft ist vor allem bei relativ kleinen und sozial wenig stratifizierten Gemeinschaften möglich. Aber auch bei größeren

[285] Pascal Boyer: Informal Religious Activity Outside Hegemonic Religions. Wild Traditions and their Relevance to Evolutionary Models, in: Religion, Brain & Behavior, 2019.

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

10.5.2 Religionsgemeinschaften als dominante gesellschaftliche Institutionen

In vielen komplexeren Gesellschaften gibt es religiöse Institutionen, die eine dominierende Stellung in der Gesellschaft innehaben. Beispiele dafür sind Staatskirchen oder andere Staatsreligionen, deren herausgehobene Stellung in Gesellschaft und Staat in der Verfassung festgeschrieben ist. In solchen Gesellschaften kann für die jeweils dominierenden Religionen und ihre Institutionen im allgemeinen Bewusstsein eine ähnlich weitgehende Identität von Gesellschaft und Religionsgemeinschaft angenommen werden wie bei ethnischen Religionen. Institutionalisierte Religionen bilden aber aufgrund der institutionellen Differenzierung im Gegensatz zu diesen eher einen deutlich definierten und ausgegrenzten Bereich innerhalb der Gesamtgesellschaft. Diese religiösen Institutionen sind dann nicht mehr mit der sozialen Gemeinschaft in ihrer Ganzheit gleichzusetzen. Es kann in diesen institutionalisierten Religionsgemeinschaften zu einer klaren Trennung zwischen den Amtsträgern, die für die Durchführung der Rituale, für die Lehre und die Bewahrung der Traditionen zuständig sind, und den Laien, die an diesen religiösen Aufgaben wenig oder gar nicht beteiligt sind, kommen. Die Staats- oder Volkskirchen im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa sind Beispiele für solche stark institutionalisierte Religionsgemeinschaften. Die Trennung zwischen religiösen Experten und Laien kann zu der Entstehung einer Laienreligiosität führen, die sich mehr oder weniger deutlich von der als offiziell oder orthodox geltenden Religion der Experten unterscheidet. Die institutionelle Ausgrenzung der Religion als Institution aus den gesamtgesellschaftlichen Prozessen kann dann allerdings auch zu einem Bedeutungsverlust dieser Institution führen. Dies ist vor allem in Europa in den Prozessen, die unter dem Begriff „Säkularisierung“ zusammengefasst werden, erkennbar.

10.5.3 Religiöse Denominationen als Anbieter auf einem Markt der Religionen

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

10.5.4 Religionsgemeinschaften als Szenen oder Stämme in pluralen Gesellschaften

In den letzten Jahrzehnten zeigt sich in einigen pluralen Gesellschaften eine deutliche Tendenz zur weitgehenden Auflösung von organisierten Institutionen aller Art. Menschen, die intensiv von den Idealen der Postmoderne, des Pluralismus und der individuellen Freiheit geprägt sind, lehnen häufig auch im Bereich religiöser und weltanschaulicher Fragen jede traditionelle Form von Organisation und Institution ab. Dennoch haben viele von ihnen ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Gleichgesinnten und nach einer erkennbaren Identität. Sie versuchen dann ihre Einstellungen durch eine bestimmte Lebensweise, einen charakteristischen Kleidungsstil oder typische Sprech- und Verhaltensweisen deutlich zu machen. Für alle Eingeweihten ist durch diese Kennzeichen dann die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kulturgemeinschaft erkennbar. Solche nicht institutionalisierten Kulturgemeinschaften werden als Subkulturen, Szenen oder auch als Stämme bezeichnet. Sie waren ursprünglich besonders in der Jugendkultur verbreitet, aber da die Jugendlichen vergangener Jahrzehnte inzwischen natürlich älter geworden sind und der gesellschaftliche Druck, sich an eine dominante Erwachsenenkultur anzupassen, in pluralen Gesellschaften sehr viel geringer geworden ist, breitet sich dieses Phänomen zunehmend in allen Altersgruppen aus. Wenn solche Subkulturen, Szenen oder Stämme für ihre Angehörigen eine religiöse oder spirituelle Bedeutung haben und in ihnen Inhalte kommuniziert werden, die traditionell dem religiösen Bereich zugerechnet werden, kann von religiösen oder spirituellen Stämmen, Szenen oder Subkulturen gesprochen werden.

10.5.5 Religionsgemeinschaften als kommunikative Netzwerke in digitalen Medien

Ähnlich informell wie diese durch äußere Erscheinung und Verhalten definierten Szenen, Subkulturen oder Stämme erscheinen kommunikative Netzwerke, die sich in den digitalen Medien, besonders den sogenannten sozialen Medien entwickelt haben. Auch hier wird häufig der Begriff des Stammes verwendet, wenn von sogenannten *digital tribes* die Rede ist. Diese

digitalen Stämme versammeln sich auf einer Plattform im Internet, die ihnen als digitales Lagerfeuer dient, an dem sie ihre Stammesaktivitäten ausführen, die als Kooperation, Kommunikation und Kognition bezeichnet werden. Es handelt sich also um virtuelle Gemeinschaften, die durch gemeinsame Interessen, Sprachformen und (digitale) Verhaltensweisen gekennzeichnet sind. Die Zugehörigkeit zu solchen digitalen Stämmen kann über Algorithmen definiert und hergestellt werden. Wenn die Zugehörigkeit zu einem digitalen Stamm durch gemeinsame religiöse oder spirituelle Interessen, Themen oder Aktivitäten bestimmt wird, handelt es sich um virtuelle Religionsgemeinschaften als kommunikative Netzwerke im Internet.

10.6 Abgrenzung von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen

Unabhängig davon, ob man von festen Religionsgemeinschaften mit eindeutiger Religionszugehörigkeit oder von einer strategischen Partizipation an verschiedenen religiösen Traditionen in einer geteilten religiösen Landschaft oder auch von relativ „wilden Traditionen" ausgeht, können in der Regel sachlich relativ deutlich verschiedene religiöse Traditionen voneinander 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 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 als 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 zu diesen Sätzen oder ihre Ablehnung als eindeutiges und entscheidendes Kriterium gelten. Wer öffentlich bezeugt, dass es keine Gottheit außer Gott (*Allāh*) 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 dann zu der jeweiligen Religionsgemeinschaft gerechnet, wenn er zu dem entsprechenden Ethnos (Volk, Stamm) gehört. Allerdings sagt die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppierung natürlich nichts

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

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

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

Darüber hinaus lassen sich bei Religionen mit einer langen Geschichte verschiedene historische Phasen, bei weit verbreiteten Religionen geographisch oder sprachlich abgegrenzte Untergruppierungen unterscheiden, die sich jeweils in ihren Vorstellungen und Praktiken erheblich unterscheiden können. All diese religiösen Differenzierungen können es sinnvoll erscheinen lassen, auch bei den entsprechenden Religionsgemeinschaften entsprechende Unterteilungen vorzunehmen.

10.7 Begegnungen zwischen Religionsgemeinschaften: Dialog und Konflikt, Begegnung und Austausch

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

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

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

10.8 Funktionen von Religion für Religionsgemeinschaften

Die auf das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität bezogenen Interaktionen und Kommunikationen bringen für Religionsgemeinschaften verbindliche oder zumindest in den Gemeinschaften bekannte und verbreitete Modelle für das Verhalten, Formen und Inhalte der Kommunikation sowie Muster für der Deutung der Wirklichkeit hervor. Auf diese Weise entstehen gemeinschaftliche Kulturkomplexe, die jeweils eine anerkannte Lebensform, eine gemeinsame Weltsicht, einen akzeptierten Wertekanon und eine verbindende Ideologie umfassen.

Die Religion definiert für die Religionsgemeinschaft, worin ein erfülltes Leben besteht und wie es erlangt werden kann, wie Heil und Unheil, Gesundheit und Krankheit, Gut und Böse definiert werden, welchen Sinn das Leben der Gemeinschaft und der einzelnen Menschen in dieser Gemeinschaft hat und an welchen Richtlinien und Maßstäben sich die Menschen in dieser Gemeinschaft orientieren sollen. Auf diese Weise können die religiösen Traditionen einer Religionsgemeinschaft die Begründung und das Ziel für das gemeinschaftliche Leben vorgeben, die Art und Weise, wie das Leben geführt werden soll, bestimmen und Kriterien zur

Bewertung von Verhalten darbieten. Damit können die religiösen Traditionen den Religionsgemeinschaften durch ein gemeinsames Weltbild, gemeinsame Wertvorstellungen und gemeinsame Praktiken Zusammenhalt und Stabilität geben.

10.9 Stabilisierung und Transformation der Religionsgemeinschaft

In bestehenden Religionsgemeinschaften und in Gesellschaften, in denen eine einzelne religiöse Tradition oder sogar eine institutionalisierte Religion dominiert, hat die Religion in der Regel vor allem eine stabilisierende Wirkung auf die Gemeinschaft. Sie lehrt, dass das Leben so geführt werden soll, wie es in der Gemeinschaft üblich ist, begründet, warum dies so sein soll, und trägt dazu bei, diese Lebensweise durchzusetzen. In vielen Gesellschaften und Staaten stützt die Religion auf diese Weise die bestehenden Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen.

Auf der anderen Seite kann eine neue Religion oder eine Neuerung innerhalb einer Religion auch die betroffene Gesellschaft oder Religionsgemeinschaft reformieren und transformieren. So hat das Auftreten des Buddha und seine Verkündigung der buddhistischen Lehre zunächst eine ganz neue Religionsgemeinschaft entstehen lassen, die dann ihrerseits mit ihrer Ausbreitung in andere Regionen all die Gesellschaften, in denen sie heimisch wurde, radikal transformiert hat. Ähnlich ist mit dem Auftreten Jesu im palästinischen Judentum eine neue Strömung entstanden, die sich zunächst immer deutlicher von anderen Strömungen innerhalb des Judentums unterschied, bis sie als eine eigene Religionsgemeinschaft angesehen wurde. Als sich diese neue Religion, das Christentum, dann durch Mission ausbreitete, transformierte es all die Gesellschaften, in die es kam. In ähnlicher Weise entstand durch das Wirken des Propheten Muhammad der Islam als neue Religion und transformierte die Gesellschaften, in denen er sich ausbreitete.

Buddhismus, Christentum und Islam sind drei Religionen, die sich besonders weit über ihr Ursprungsgebiet ausgedehnt und viele Gesellschaften in unterschiedlichen Regionen der Welt transformiert haben. Nachdem sie dort jeweils zur dominanten religiösen Tradition geworden waren, hatten sie dann aber in den dortigen Gesellschaften wieder eine vor allem stabilisierende Wirkung. Später kam es dann auch innerhalb dieser Religionsgemeinschaften wieder zu Veränderungen in der religiösen Praxis, die diese Gemeinschaften oder Teile von ihnen transformiert haben wie zum Beispiel die protestantische Reformation im christlichen Mittel- und Nordeuropa.

Grundsätzlich lassen sich überall, wo Menschen religiös leben und praktizieren, die beiden Effekte der Stabilisierung und der Transformation beobachten. Religiöses Leben und religiöse Praxis können die Religionsgemeinschaften selbst und auch die gesamten Gesellschaften, in denen sie verbreitet sind, je nach Kontext und Umständen entweder stabilisieren oder transformieren.

11 Religionstheoretische Erklärung der religiösen Wirklichkeit

In Kapitel 5 wurden die Begriffe „religiös leben“, „religiös“, „Religionen“, „Religiosität“ und „Religionsgemeinschaften“ definiert. Danach wurde in Kapitel 6 zunächst der für den religiösen Wirklichkeitsbereich grundlegende Vorgang, dass Menschen religiös leben, indem sie sich selbst und die faktische Realität transzendieren, erläutert. Dann wurden in Kapitel 7 einzelne Erscheinungen oder Dimensionen dieses Wirklichkeitsbereichs, die als religiös betrachtet werden können, dargestellt sowie schließlich in den Kapiteln 8-10 Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften als die drei Aspekte des religiösen Wirklichkeitsbereichs entfaltet.

Im folgenden Kapitel wird nun ein religionstheoretisches Modell entwickelt, das erklärt, wie Menschen religiös leben, wie sie Vorgängen, Personen, Dingen und Vorstellungen eine religiöse Bedeutung geben, wie Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften entstanden sind, sich entwickeln und funktionieren. Als kognitiv-theoretisches Modell stellt diese religionstheoretische Erklärung des religiösen Wirklichkeitsbereiches wie alle Theorien eine Abstraktion von konkreten Erfahrungen dar. Die empirische Basis eines jeden abstrakten Modells bilden also konkrete Erfahrungen. Solche Erfahrungen, die zur Grundlage eines theoretischen Modells werden können, machen grundsätzlich nur bewusste, verkörperte, in einen natürlichen, sozialen und kulturellen Kontext eingebettete Subjekte, wenn sie enaktiv in konkreten Situationen in ihrer Lebenswelt handeln. Ein theoretisches Modell zur Erklärung der religiösen Wirklichkeit muss also die Erfahrungen menschlicher Subjekte in ihrer Lebenswelt im Sinne einer verkörperten, kontextbezogenen und enaktiven Kognition berücksichtigen.[286]

Durch dieses religionstheoretische Modell soll im Rahmen einer pragmatischen, dynamischen, pluralen, relationalen, offenen, nicht-deterministischen und evolutionären Weltansicht erklärt werden, wie Menschen in ihrem Verhalten, Handeln und Erleben und Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Außerdem wird dargelegt, wie sie dadurch Religionen als objektiv-kulturelle Systeme, Religiosität und religiöse Identität als subjektiv-individuelle Lebensform und Religionsgemeinschaften als intersubjektiv-soziale Strukturen hervorbringen.

Wenn wir von Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften sprechen, meinen wir in der Regel und in erster Linie menschliche Religiosität, menschliche Religionen und menschliche Religionsgemeinschaften. Wir können zwar nicht vollkommen ausschließen, dass andere Lebewesen über eine ähnliche Fähigkeit, Neigung und Praxis wie die menschliche Religiosität verfügen und in Gemeinschaft mit anderen Lebewesen kulturelle Systeme, die menschlichen Religionen entsprechen, hervorbringen können.[287] Doch zumindest können wir nichts Sicheres darüber wissen, ob ihr Verhalten für sie eine religiöse Bedeutung hat und können nicht hinreichend mit ihnen über ihre mögliche Religiosität oder ihre Religionen kommunizieren, um gesicherte Aussagen darüber zu machen. Daher bezieht sich diese Religionstheorie ausschließlich auf menschliche Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften.

[286] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024.
[287] James Harrod: The Case for Chimpanzee Religion, Journal for the Study of Religion, Nature and Culture 8.1, 8-45, 2014; 9. Donovan O. Schaefer: Religious Affects. Animality, Evolution, and Power, 2015.

Religionen sind nach der in dieser Religionstheorie verwendeten Definition kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme, die Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsschemata umfassen, durch deren Verwendung Menschen sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, sodass ihr Leben stabilisiert oder transformiert wird, indem sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren.

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

Religionsgemeinschaften wiederum sind Gruppen von Menschen, die gemeinsam bestimmte religiöse Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme als Modelle für ihr Verhalten, durch das sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, als Formen der transzendierenden Kommunikation und als Schemata zur Deutung transzendierender Erfahrungen verwenden.

Religionen als kulturelle Systeme, Religiosität als anthropologische Fähigkeit, Neigung und Praxis sowie Religionsgemeinschaften als soziale Gebilde stellen dabei drei unterscheidbare Aspekte des religiösen Lebens von Menschen dar. Als „religiös“ werden die Erscheinungen, Bereiche oder Dimensionen der menschlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit aufgefasst, die durch religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten gekennzeichnet sind, also dadurch, dass Menschen sich selbst und die empirisch wahrnehmbare, faktische Realität transzendieren.

Um Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften zu erklären, müssen daher die biologischen und anthropologischen Voraussetzungen der Religiosität sowie die kommunikativen und soziokulturellen Grundlagen und Charakteristika von Religionen und Religionsgemeinschaften herausgestellt und erläutert werden. Die Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise von Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften werden auf dem Hintergrund der kulturellen und biologischen Evolution der Menschen erklärt. Dabei wird eine Weltansicht vorausgesetzt, nach der die Wirklichkeit aus dynamischen Prozessen besteht, die selbst vielfältig sind und eine Vielfalt von Beziehungen hervorbringen, prinzipiell offen und nicht vollständig determiniert sind sowie zu einer Evolution von verschiedenen biologischen, sozialen und kulturellen Formen und Wesenheiten führen.

In den ersten acht Abschnitten wird diese Weltsicht, die den konzeptionellen Rahmen für die Religionstheorie bildet, entfaltet. Zunächst werden die Subjektivität, die pragmatische Einstellung und der evolutionäre Charakter dieser Weltansicht dargestellt (11.1). Danach wird erläutert, dass in dieser Weltansicht die Wirklichkeit als dynamisch, plural und offen, also nicht vollständig determiniert angesehen wird (11.2). Die Wirklichkeit wird als ein ständiger Fluss von Bewegungen und Veränderungen (11.3), als eine Vielfalt solcher Bewegungen (11.4) sowie daraus resultierender Interaktionen und Beziehungen (11.5) betrachtet. Aus diesen Bewegungen, Interaktionen und Beziehungen werden dann die Herausbildung von Formen, an denen Eigenschaften wahrgenommen werden können (11.6), und die Entstehung, Wahrnehmung und Beschreibung von Dingen und Wesen (11.7), die solche Formen aufweisen,

erklärt. Schließlich werden die Horizonte der faktischen Wirklichkeit und des Selbst thematisiert, aus denen sich die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz ableiten lässt (11.8).

Es folgt eine Erläuterung, welche Art von Wirklichkeit und welche Strukturen den verschiedenen Aspekten des religiösen Lebens zugeschrieben werden kann (11.9). Dabei wird festgestellt, dass die religiöse Wirklichkeit biologisch-psychologisch bestimmt (11.10), gesellschaftlich konstruiert (11.11) und ein Teil der kulturellen Wirklichkeit (11.12) ist.

Die folgenden Abschnitte erklären, wie sich die religiöse Wirklichkeit im Prozess der Evolution herausgebildet hat (11.13). In diesem Zusammenhang werden zunächst die Selbstregulation von Organismen in ihrer Umwelt (11.14), dann das affektive Bewusstsein und das Transzendieren des unbewussten Reiz-Reaktions-Schemas (11.15) sowie schließlich das intentionale Bewusstsein und das Transzendieren des Horizonts des eigenen Organismus (11.16) als drei wesentliche anthropologische Voraussetzung für die Entstehung von Religiosität bestimmt. Danach wird die Unterscheidung zwischen Kognition und Affektivität sowie die sich daraus ergebende Möglichkeit zum Transzendieren der faktischen Realität im religiösen Verhalten, Handeln und Erleben von Menschen dargestellt (11.17). Die Interaktion mit anderen Personen wird als Grundlage für das Transzendieren des Selbst erläutert (11.18) und die Möglichkeit religiöser Kommunikation und Deutung der Wirklichkeit durch die Verwendung von Zeichen, Symbolen, Ritualen und Sprache erklärt (11.19). Zusammenfassend wird die religiöse Wirklichkeit dadurch bestimmt, dass Menschen sich und die empirische Realität transzendieren (11.20). Dies führt zur Entstehung von Religionen als objektiven Aspekt religiöser Wirklichkeit (11.21), zur Bildung der Religiosität als ihren subjektiven Aspekt (11.22) und zur Formung von Religionsgemeinschaften als ihren intersubjektiven Aspekt (11.23). Es folgt ein kurzer Abriss zur Entstehung der religiösen Wirklichkeit in der menschlichen Ontogenese (11.24) und Phylogenese (11.25) sowie zur kulturellen Evolution der religiösen Wirklichkeit und zur Religionsgeschichte (11.26). Abschließend wird festgestellt, dass Religionen dann überleben, wenn sie hinreichend gut an ihre Umwelt angepasst sind (11.27) und davon ausgehend ein Ausblick auf die Zukunft der Religionen aus Sicht der kulturellen Evolution (11.28) gegeben.

11.1. Relationaler, pragmatischer und evolutionärer Charakter der Weltansicht

Die Vorstellungen darüber, was wirklich ist, bilden eine Art von expliziter oder impliziter Metaphysik und beinhalten eine bestimmte Weltansicht, die den Rahmen für jede theoretische Betrachtung bildet. Eine solche metaphysische Weltansicht ist notwendigerweise subjektiv geprägt. Sie ist vom Standpunkt des Betrachters sowie von seiner sozialen und kulturellen Umgebung abhängig. Es kann prinzipiell keine absolute, nicht-subjektive Weltansicht, Ontologie oder Erste Philosophie geben, da es keinen neutralen Standpunkt außerhalb der Wirklichkeit gibt. Die Vorstellungen darüber, was wirklich ist, sind immer die Vorstellungen eines verkörperten, in der Wirklichkeit verorteten, in einen sozialen und kulturellen Kontext eingebetteten, in der Welt agierenden Subjekts. Sie basieren daher stets auf subjektiven Erfahrungen, einem subjektiven Zugang, einer subjektiven Beschreibung, einer subjektiven Deutung und einer subjektiven Kategorisierung der Wirklichkeit. Das heißt aber nicht, dass eine Weltansicht vom Subjekt völlig unabhängig von der objektiven Wirklichkeit hervorgebracht werden könnte. Eine solche absolut subjektive Weltansicht wäre ein reines

Fantasiegebilde und würde dem Subjekt keine Orientierung in der objektiven Wirklichkeit geben. Jede Weltansicht ist daher relational, eine subjektive Ansicht der objektiven Wirklichkeit, innerhalb derer sich dieses Subjekt befindet. Jede Betrachtung ist abhängig vom Akt des Betrachtens, vom betrachtenden Subjekt, dem betrachteten Objekt und der Beziehung zwischen ihnen. Jede Theorie über die Wirklichkeit oder einen Teilbereich der Wirklichkeit ist das Ergebnis einer solchen subjektiven Betrachtung der objektiven Wirklichkeit, der lebendigen Begegnung und Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Da menschliche Subjekte nicht isoliert von anderen Menschen leben und ihre eigene Weltansicht in Begegnungen mit anderen Menschen und im kommunikativen Austausch mit ihnen entwickeln, spiegelt sie auch diese intersubjektiven Beziehungen wider. Diese Weltansicht ist relational, da sie auf Ich-Es-Beziehungen zwischen dem erkennenden Subjekt und der objektiven Wirklichkeit sowie auf Ich-Du-Beziehungen zwischen Subjekten basiert.

Das Ziel einer theoretischen Erklärung der Wirklichkeit kann daher keine völlig unabhängig vom Subjekt gültige Darstellung einer absoluten Wahrheit über die objektive Realität sein. Es sollte aber auch kein völlig unabhängig von der objektiven Wirklichkeit und von der Begegnung mit anderen Subjekten entworfenes, letztlich beliebiges subjektives Konstrukt sein. Ein solipsistischer, absolut subjektivistischer Konstruktivismus ist ebenso wenig sinnvoll wie der grundsätzlich zum Scheitern verurteilte Versuch, eine absolute Objektivität erreichen. Jede theoretische Weltansicht muss sich im praktischen Umgang des Subjekts mit der objektiven Wirklichkeit und in der intersubjektiven Kommunikation über diese Wirklichkeit bewähren. Die hier vorgelegte theoretische Erklärung der Religion verfolgt einen solchen pragmatischen Ansatz im Sinne von Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey.[288] In dieser Betrachtung der religiösen Wirklichkeit geht es daher prinzipiell nicht darum, die unabhängig vom Subjekt existierende Wirklichkeit so abzubilden, dass vermeintlich absolut für sich bestehende Wesen oder Essenzen der Dinge vollkommen wahrheitsgetreu wiedergegeben würden. Die hier entwickelten und verwendeten Kategorien sollen nicht essentialistisch postulierte absolute Wesenheiten klassifizieren, sondern subjektiv geprägte Attributionen darstellen, die von einem bestimmten Standpunkt in der Welt aus vorgenommen werden und einer subjektiven Erfahrung der objektiven Wirklichkeit sprachlich Ausdruck verleihen. Die in diesen Kategorien vorgenommene Erklärung der religiösen Wirklichkeit basiert auf den Erfahrungen eines verkörperten, in einer konkreten Umwelt verorteten und von bestimmten Traditionen geprägten Subjekts.

Wie andere Erscheinungen in der dynamischen Wirklichkeit unterliegen auch Weltansichten und theoretische Modelle einer beständigen Veränderung. Da sie grundsätzlich kein identisches Abbild einer essentialistisch verstandenen, absoluten Wirklichkeit sein können, sondern Modelle, die sich in der Praxis bewähren sollen, müssen sie gegebenenfalls einer veränderten Praxis oder einer veränderten Ansicht der Wirklichkeit angepasst werden. Zur Orientierung in der Welt ist allerdings eine gewisse Stabilität der Weltansicht und der theoretischen Modelle für die sich ständig verändernde Wirklichkeit durchaus hilfreich. Solange ein theoretisches Modell dem Subjekt zur Orientierung in der Wirklichkeit hilft, beim praktischen Handeln in dieser Wirklichkeit nützlich ist und zur theoretischen Betrachtung und Erklärung der Wirklichkeit beiträgt, kann es als gut an die Lebenswirklichkeit angepasst (*fit*)

[288] Vergleiche William James: The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, 1897; William James: Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, 1907; Charles Sanders Peirce: What Pragmatism Is, 1905; John Dewey: Logic. The Theory of Inquiry, 1938.

und damit als bewährt gelten. Sollte eine Weltansicht und ein Modell der Wirklichkeit sich im Leben des Subjekts nicht mehr bewähren, muss es an die veränderte Lebenswirklichkeit angepasst werden. In diesem Sinne unterliegen theoretische Modelle wie andere Erscheinungen in der Natur den evolutionären Prozessen der Adaptation und der Selektion. Als kulturelle Phänomene entwickeln sie sich dabei nach den Prinzipien der kulturellen Evolution, die bewusste, gezielte und geplante Veränderungen einschließt.

11.2 Die Welt als dynamische, plurale und offene Wirklichkeit

In jeder sprachlichen Darstellung der Wirklichkeit vollzieht sich notwendigerweise eine Unterscheidung zwischen dargestelltem Objekt und darstellendem Subjekt. In jeder Deutung der Wirklichkeit kommt es zur Differenzierung zwischen gedeutetem Objekt und deutendem Subjekt. In jeder Betrachtung ereignet sich eine Gegenüberstellung von betrachtetem Objekt und betrachtendem Subjekt. Erst durch den Vorgang des Darstellens, Deutens und Betrachtens werden das Dargestellte, Gedeutete und Betrachtete zum Objekt und das Darstellende, Deutende und Betrachtende zum Subjekt. Logisch und praktisch gehen die Vorgänge des Betrachtens, des Deutens und des Darstellens dem Subjekt und dem Objekt dieser Vorgänge voraus. Doch in den Betrachtungen, Deutungen und Darstellungen, die das Ergebnis dieser Vorgänge sind, ist die Trennung sprachlich, begrifflich und konzeptionell immer schon vorausgesetzt. Das, was vor und jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt liegt, lässt sich sprachlich grundsätzlich nicht in angemessener Weise ausdrücken, da jede sprachliche Formulierung die Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraussetzt. Jeder Versuch, die absolute Wirklichkeit explizit und zutreffend darzustellen, muss daher letztlich scheitern. Ein sprachlich angemessener Ausdruck dieser absoluten Wirklichkeit kann daher niemals in einer expliziten Darstellung bestehen. Die jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt liegende Wirklichkeit kann nur in metaphorischer Sprache implizit angedeutet werden.

Jede sprachliche Darstellung der Wirklichkeit objektiviert die lebendige Wirklichkeit, die sie ausdrücken soll, allein dadurch, dass sie diese zum Gegenstand ihrer Darstellung macht. Jede theoretische Betrachtung der Wirklichkeit führt zur Vorstellung einer objektiven Wirklichkeit, die dem subjektiven Betrachter gegenübergestellt wird. Jedes theoretische Modell unterscheidet sich in dieser Hinsicht grundsätzlich von der Wirklichkeit, die es abbilden sollen. Eine Landkarte ist kein Gelände. Eine Theorie über eine Praxis ist nicht mit dieser Praxis identisch. Ein Modell der Wirklichkeit ist nicht die abgebildete Wirklichkeit selbst. Allerdings gibt es bedeutende Unterschiede in der Art und Weise, wie die praktische Wirklichkeit in einer Theorie zum Gegenstand gemacht wird.

Theoretische Modelle der Wirklichkeit können die Begegnung des Subjekts mit der objektiven Wirklichkeit in verschiedener Weise darstellen. Sie können entweder eher von einer völlig statischen Realität ausgehen oder von einer ständig sich verändernden Wirklichkeit. Sie nehmen entweder eine analytische Zerlegung der Wirklichkeit in atomistische Bausteine vor oder bevorzugen eine synthetische Verbindung zu ganzheitlichen Gestalten. Sie entwickeln entweder das Konzept von isolierten Dingen oder das Modell eines Netzes von Beziehungen. Sie postulieren entweder unilineare Kausalzusammenhänge zwischen Ursachen und Wirkungen oder nehmen eine komplexe gegenseitige Beeinflussung von verschiedenen Faktoren an. Sie hängen entweder einem mechanistischen Determinismus an oder vertreten eine lebendige Offenheit von Systemen. Sie heben entweder die Einzigartigkeit von konkreten

Prozessen, Beziehungen und Organismen hervor oder verallgemeinern sie zu Gesetzmäßigkeiten und Kategorien. In all diesen Aspekten können sie sich jeweils auch an einem beliebigen Punkt in dem kontinuierlichen Spektrum zwischen diesen beiden extremen Vorstellungen bewegen. Nach dem Psychiater, Neurowissenschaftler und Philosophen Iain McGilchrist entspricht bei diesen Alternativen jeweils die erste Möglichkeit der Denkweise der linken Hemisphäre unseres Gehirns, während die zweite Variante die Denkweise der rechten Hemisphäre widerspiegelt. Die linke Hirnhälfte re-präsentiere die Wirklichkeit als ein statisches Objekt, die rechte präsentiere sie in ihrer gegenwärtigen Lebendigkeit. Dabei hebt er hervor, dass der Zugang linken Hirnhälfte zwar für bestimmte Zwecke, insbesondere zum Ergreifen und zur Manipulation der Wirklichkeit, durchaus nützlich sei, insgesamt die rechte Hirnhälfte aber ein umfassenderes Verständnis und insgesamt auch deutlich zuverlässigeres Bild von der Wirklichkeit hervorbringe.[289]

In der vorliegenden theoretischen Erklärung der religiösen Wirklichkeit werden die dynamischen Prozesse als die primären Ereignisse betrachtet, aus denen sich erst sekundär die verdinglichten Objekte differenzieren lassen. Die Beziehungen, in denen die Dinge miteinander stehen, werden als vorrangig gegenüber den vereinzelten Dingen angesehen, da diese erst in der Beziehung zueinander zu dem werden, was sie sind. Es wird also ein synthetischer, dynamischer, relationaler und holistischer Ansatz gegenüber einer analytischen, statischen, solipsistischen und atomistischen Betrachtungsweise bevorzugt. Ein statischer Zustand wird daher eher als eine temporäre Unterbrechung der Bewegung betrachtet. Ein vereinzeltes Objekt wird als eine Abstraktion aufgefasst, die durch die Isolierung eines Gegenstandes aus den Beziehungen zu anderen Gegenständen, die diesen Gegenstand eigentlich erst definieren, entsteht. Gesetzmäßigkeiten und Kategorien werden als Verallgemeinerungen von beobachtbaren Mustern in einer Vielfalt von offenen Prozessen und einzigartigen Erscheinungen verstanden.

Die Natur scheint sich in kreativen Prozessen zu entfalten. Daher betrachtet der Prozessphilosoph Alfred North Whitehead die Kreativität als den Ursprung der Wirklichkeit. Diese Kreativität könne stets Neuheit (*novelty*) hervorbringen, sodass das Universum stets offen für neue Entwicklungen sei. Auch der Biologe Stuart Alan Kauffman sieht unser Universum als kreativ an.[290] Die Vielfalt von Prozessen, aus denen sich das Geschehen der Welt zusammensetzt, wird hier prinzipiell als offen betrachtet. Es wird daher nicht von einer absoluten Determiniertheit aller Ereignisse in einer Welt, die mechanistischen Gesetzen folge, ausgegangen. Das weit verbreitete metaphysische Dogma einer deterministisch bestimmten Wirklichkeit lässt sich zwar nicht widerlegen, da es sich beim Determinismus um keine wissenschaftliche Theorie handelt, die irgendwelche prinzipiell falsifizierbaren Aussagen hervorbringen würde.[291] Doch zumindest lässt sich feststellen, dass der Determinismus zunächst einmal vom subjektiven Standpunkt aus betrachtet der Alltagserfahrung widerspricht und für das Handeln des Subjekts sowohl im Alltag als auch in der Religion und in der wissenschaftlichen oder philosophischen Diskussion widersinnig erscheint. Darüber hinaus macht das metaphysische Dogma des Determinismus aber auch eine evolutionäre Erklärung

[289] Iain McGilchrist: The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World, 2009; Iain McGilchrist: The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.
[290] Vergleiche Alfred North Whitehead: Process and Reality, 1929; Stuart Alan Kauffman: Humanity in a Creative Universe, 2016; Stuart Alan Kauffman: A World Beyond Physics, 2019.
[291] Karl Popper: The Logic of Scientific Discovery, 1959.

des Bewusstseins praktisch unmöglich, da das Bewusstseins nur dann adaptiv, also die biologische Fitness steigernd sein kann, wenn es mit der Möglichkeit, bewusst freie Entscheidungen zu treffen, verbunden ist. Es ist also vernünftig, von unserer alltäglichen Erfahrung auszugehen, dass wir als bewusst fühlende, wollende und handelnde Lebewesen weltoffen, zielorientiert sowie zur freien Entscheidung und zum autonomen Handeln fähig sind. Das ganze Weltgeschehen als einen deterministischen Mechanismus zu betrachten, ist für das Verständnis der menschlichen Lebenswirklichkeit und damit auch für das Verständnis religiösen Lebens nur hinderlich.

Wenn eine Weltansicht sprachlich ausgedrückt wird, werden die einzelnen Aspekte der Wirklichkeit notwendigerweise nacheinander dargestellt, auch wenn diese Aspekte in der Wirklichkeit, die beschrieben wird, tatsächlich gleichzeitig und nicht zeitlich nacheinander auftreten. Die hier vorgenommene Anordnung spiegelt also eine sprachlich-logische Ordnung in der Wirklichkeit wider und kein zeitliches Nacheinander der Erscheinungen. In der sprachlichen Darstellung und Erklärung der Wirklichkeit lassen sich die verschiedenen Aspekte durch unterschiedliche Wortarten bezeichnen. Der grundlegende Aspekt der Wirklichkeit, dass sie sich bewegt und verändert, wirkt und wird, lässt sich durch Verben ausdrücken. Die vielfältigen Arten und Weisen, wie sie sich bewegt und verändert, wirkt und wird, finden sprachlich in verschiedenen Verben und in diese Verben qualifizierenden Adverbien ihr passenden Ausdruck. Die Beziehungen, die in diesem Fluss der Wirklichkeit entstehen, lassen sich durch Präpositionen bezeichnen, die Eigenschaften, die sich in diesen Beziehungen zeigen, durch Adjektive und die Dinge, denen diese Eigenschaften zugeschrieben werden, durch Substantive. Auch wenn nicht alle Sprachen notwendigerweise verschiedene Wortarten in gleicher Weise unterscheiden, so finden sich diese Kategorien doch so oder ähnlich in den meisten Sprachen der Welt. Daher kann diese sprachliche Kategorisierung vom pragmatischen Standpunkt aus als hinreichend gut bewährt gelten. In dieser Weltansicht wird den durch Verben und Adverbien ausgedrückten Bewegungen in ihrer Vielfalt die Priorität eingeräumt, es folgen die durch Präpositionen bezeichneten Beziehungen, dann die durch Adjektive beschriebenen Eigenschaften und dann die mit Substantiven benannten Dinge.

11.3 Die Wirklichkeit als Fluss, Bewegung und Veränderung

Die Wirklichkeit, in der wir leben, verändert sich ständig, bewegt sich ununterbrochen, fließt fortlaufend. Die Galaxien im Universum entfernen sich voneinander und drehen sich. Die Sterne bewegen sich innerhalb der Galaxien. Planeten drehen sich um Sonnen. Monde umkreisen Planeten. Die Luft in der Atmosphäre und das Wasser in den Flüssen, Meeren und Ozeanen sind ständig in Bewegung. Auch die Dinge, die uns im Alltag relativ stabil erscheinen, wie Berge, Häuser oder feste Gegenstände sind einmal entstanden, verändern sich im Laufe der Zeit und werden irgendwann wieder vergehen. Die Moleküle und Atome in unserem Körper werden ständig ausgetauscht. Die subatomaren Teilchen weisen überhaupt keine stabilen Strukturen auf und sind andauernd in Bewegung. Auch wenn wir uns häufig vorstellen, die Welt sei aus Bausteinen wie Atomen oder subatomaren Partikeln zusammengesetzt, kommt es der Wirklichkeit sicherlich sehr viel näher, wenn wir sie als Ergebnis von Ereignissen und Prozessen betrachten und beschreiben.

Dieser Religionstheorie liegt daher eine Betrachtungsweise der Wirklichkeit zugrunde, in deren Zentrum keine Dinge oder Elemente stehen, aus deren Zusammentreffen sich die Welt

formt, sondern Prozesse, Beziehungen und Wechselwirkungen, aus denen und durch die sich die Dinge erst sekundär herausdifferenzieren und für einen begrenzten Zeitraum mehr oder weniger stabil erhalten. Die gesamte Wirklichkeit wird nicht als ein aus einzelnen Teilen zusammengesetzter Mechanismus verstanden, sondern primär als ein dynamischer Prozess, in dem sich die Welt, in der wir leben, entwickelt. Das All befindet sich in einem ständigen Fluss oder, wie es in antiken Darstellungen der Philosophie Heraklits lautet: Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει „Alles bewegt sich fort und nichts bleibt" oder kürzer πάντα ῥεῖ „alles fließt".[292] Dieser prozesshafte Charakter der Wirklichkeit als eines ständigen Flusses wird in der Neuzeit besonders von Vertretern der Prozessphilosophie wie Alfred North Whitehead, Nicholas Rescher und Iain McGilchrist betont.[293] Whitehead betrachtet die Bewegtheit der Wirklichkeit als Wirken einer die Welt hervorbringenden Kreativität. Auch in vielen religiösen, mythologischen und philosophischen Traditionen wird eine kreative Kraft beschrieben, die unsere Welt hervorgebracht hat und weiterhin antreibt. So wird diese bewegende Kraft und Kreativität im antiken Griechenland als die alles antreibende Begierde des *Érōs* bezeichnet, in Indiens als die weibliche Energie Śakti. Dabei sollten die substantivischen Bezeichnungen wie Kreativität, *Érōs* oder *Śakti* aber nicht dazu verleiten, diese Kraft als einen dinglichen Gegenstand zu betrachten. Es handelt vielmehr um Ausdrücke für ein dynamisches Wirken in Prozessen.

Der grundlegende Charakter der Wirklichkeit besteht also in einer dynamischen Bewegung, in der sich vermeintlich statische Objekte nur vorübergehend bilden und erhalten. Die Dinge oder Teilchen, aus denen die Welt aufgebaut zu sein scheint, sind in Wirklichkeit keine stabilen Elemente, sondern das Ergebnis einer gewissen Verlangsamung oder eines zeitweisen Anhaltens der Prozesse ständigen Wandels. Die vorübergehende Ruhe eines vermeintlich statischen Gegenstandes kann als Grenzwert einer Bewegung, deren Geschwindigkeit gegen Null geht, verstanden werden. Andererseits ließen sich aus der völligen Ruhe von statischen Objekten die Bewegungen und Veränderungen, die wir in unserer Welt wahrnehmen, nicht erklären. Um diese dynamische erste und grundlegende Wirklichkeit sprachlich angemessen auszudrücken, sind eigentlich Verben wie „fließen", „(sich) bewegen", „werden" und „wirken" am besten geeignet, auch wenn in unserer Sprache die Tendenz oder Gewohnheit vorherrscht, diese zu Substantiven wie „Fluss" oder „Bewegung" zu substantivieren.

Innerhalb dieser sich ständig verändernden und bewegenden Wirklichkeit treten dann sekundär bestimmte Prozesse auf, die zu einer Verlangsamung und Stabilisierung, zu einem zeitweiligen Erstarren und Beharren in bestimmten Formen führen können. Solche stabilisierenden Faktoren sind zum Beispiel die natürliche Auslese, die relativ stabile Spezies hervorbringt, genetische Informationen, die Organismen helfen, relativ stabile Formen aufrechtzuerhalten, Nachahmung und Kommunikation, die relativ stabile Sozialstrukturen und kulturelle Traditionen hervorbringen, persönliche Gewohnheiten, die einer Person eine relativ stabile Identität und Persönlichkeit geben können. Doch auch bei diesen stabilisierenden Faktoren

[292] Die erste Formulierung findet sich bei Platon: Kratylos 402A, Gernot Krapinger: Platon, Kratylos, 2014; die kürzere und bekanntere zweite Variante bei dem spätantiken Autor Simplikius, Hermann Diels: Simplicius, in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria, 1895.

[293] Alfred North Whitehead: Religion in the Making, 1926; Alfred North Whitehead: Process and Reality, 1929; Nicholas Rescher: Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy, 1996; Nicholas Rescher: Process Philosophy. A Survey of Basic Issues, 2000; Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021; Matthew David Segall: Physics of the World-Soul. Alfred North Whitehead's Adventure in Cosmology, 2021.

handelt es sich um dynamische Prozesse, die den Fluss der Veränderungen nur zeitweise verlangsamen.

Dieser grundlegende prozesshafte Charakter der Wirklichkeit liegt traditionellen philosophischen Konzepten wie dem chinesischen *dào*, der lateinischen *natura*, der griechischen φύσις oder der indischen *prakṛti* zugrunde. All diese Begriffe bezeichnen eher Prozesse als Dinge. Eine andere Art und Weise, diese nicht-dinghafte Wirklichkeit zu beschreiben ist das Reden von der Leere. Begriffe wie *śūnyatā* im Buddhismus, χώρα und χάος im Griechischen oder *təhôm* und *tōhū wā-ḇōhū* im Hebräischen bezeichnen kein absolutes Nichts, sondern eine Abwesenheit beständiger Dinge oder Formen. Es wird ausgedrückt, dass die grundlegende Wirklichkeit leer von beständigen Dingen ist. Als Modell zur positiven Beschreibung dieser Wirklichkeit, die leer von beständigen Dingen ist, kann ein energetisches Feld dienen, in dem sich in ständigen Flüssen von Energien vorübergehend Formen und Strukturen herausbilden und sich dann im Laufe der Zeit entwickeln und schließlich wieder vergehen. Ein solches Feld beinhaltet keine festen, an und für sich bestehenden Objekte oder Dinge, sondern eine sich manifestierende, aktualisierende Energie, die im Prozess ihrer Manifestation oder Aktualisierung sich ständig verändernde Formen und evolvierende Gestalten annimmt. Die Potenz zur Aktualisierung, die sich in diesem Prozess zeigt, die potenziell wirksame Energie selbst kann als ein Maß für das, was dabei „in Wirkung" (ἐν-έργεια) ist, dienen. Die Aktualisierung oder Manifestation dieser potenziellen Energie in bestimmten sich wandelnden Formen und Weisen der Bewegung kann dann als Performanz dieser Energie verstanden werden.

11.4 Die Wirklichkeit als Vielfalt von Bewegungen

Die Wirklichkeit, in der wir leben, bewegt sich nicht nur ständig, verändert sich fortlaufend und fließt fortwährend. Sie tut dies auch in vielfältiger Weise. Die grundlegende Wirklichkeit ist also offensichtlich nicht nur ein einziger, einheitlicher Prozess. Sie besteht vielmehr aus einer Vielzahlt von Prozessen, die gleichzeitig ablaufen, ineinanderfließen und sich dadurch gegenseitig beeinflussen. Auch wenn die gesamte Natur nur eine einzige zusammenhängende Wirklichkeit ist, kann sie doch keine vollkommen einheitliche Wirklichkeit sein. Aus einer absoluten Einheit und Einheitlichkeit lässt sich logisch keine Vielheit ableiten und erklären, denn jede Differenzierung dieser Einheit müsste dann durch verschiedene Faktoren erklärt werden, die zu diesen unterschiedlichen Entwicklungen führen, also wiederum eine Vielheit voraussetzen. Ein absoluter Monismus mit einer einzigen Bewegung, einer einzigen Wirkkraft oder einem einzigen Prinzip kann die Vielfalt unserer Welt nicht zufriedenstellend erklären. Wir müssen also von einer Welt mit einer inneren Vielheit von Bewegungen ausgehen, einer Natur mit verschiedenen Wirkkräften, Flüssen oder Feldern. Die Wirklichkeit ist nicht nur dynamisch, sondern auf vielfältige Weise dynamisch, eine Pluralität von Bewegungen.

Die grundlegende Wirklichkeit unserer Welt bewegt sich, fließt und tanzt auf vielfältige Weise. Die pluralen Prozesse lassen sich sprachlich in „sich bewegen", „bewegen" und „bewegt werden", in „werden", „bewirken" und „bewirkt werden" differenzieren. Sie können durch intransitive und transitive Verben, durch aktive und passive Verbformen bezeichnet werden. Die Pluralität der Prozesse in der Welt lässt sich weiter durch eine Vielzahl verschiedener Verben sowie durch adverbiale Bestimmungen ausdrücken. Wenn wir diese plurale

Wirklichkeit mit einem energetischen Feldmodell beschreiben wollen, müssten wir also von einer Vielfalt von verschiedenen Feldern mit unterschiedlichen Energieformen ausgehen.

Für die Religionstheorie stehen innerhalb der Vielfalt von verschiedenen Formen, Arten und Weisen, wie sich die Wirklichkeit bewegt und verändert, wie sie wirkt und wird, besonders die Prozesse des Lebens im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die religiöse Wirklichkeit ist eine bestimmte Form, wie sich lebendige Wesen wie Menschen verhalten, wie sie handeln und erleben, kommunizieren und die Wirklichkeit deuten. Eine Theorie der religiösen Wirklichkeit muss also erklären, was es für diese lebendigen Wesen bedeutet, religiös zu leben. Sie muss die besonderen Weisen, auf die religiöse Organismen sich bewegen, wirken und werden, wenn sie religiös leben, erläutern.

11.5 Wirklichkeit als Vielfalt von Interaktionen, Begegnungen und Beziehungen

Die grundlegenden Prozesse der fließenden Bewegungen, des Werdens und Wirkens differenzieren sich dann in einer zweiten Phase zu Interaktionen, Begegnungen und Beziehungen. Das sprachliche Abbild der Beziehungen sind Präpositionen. Die vielen verschiedenen Bewegungen und Veränderungen vollziehen sich jeweils in, auf, unter, über, vor, hinter, neben, mit und durch andere Bewegungen und Veränderungen.

Die verschiedenen Arten von Prozessen interagieren miteinander. Diese Interaktionen führen zu einzigartigen Begegnungen und bringen verschiedene Beziehungen hervor. Diese Interaktionen, Begegnungen und Beziehungen konstituieren dann die Wesen, die miteinander interagieren, sich begegnen und zueinander in Beziehungen stehen. Die Dinge oder Wesen, die Subjekte und Objekte entstehen als solche eigentlich erst dadurch, dass sie auf vielfältige Weisen miteinander interagieren, sich in den Prozessen der Wirklichkeit begegnen und durch diese Begegnungen aufeinander bezogen sind.

Die Begegnungen und Beziehungen sind also eine grundlegendere Wirklichkeit als die Dinge oder Wesen, die einander begegnen und miteinander in Beziehung stehen. Aus den Begegnungen und Beziehungen lassen sich die Wesen, die miteinander in Kontakt stehen, ableiten. Andererseits ließen sich aus beziehungslosen, solipsistischen Monaden keine Beziehungen zwischen ihnen erklären. Wären wir primär beziehungslose Monaden, dann müssten alle Beziehungen zu anderen Dingen und Wesen Illusionen sein, doch was sollte diese Illusionen in einer Monade auslösen, wenn keine Begegnungen mit und Beziehungen zu anderen Wesen? Die Begegnungen bilden also die dynamische Grundlage für die Dinge und Wesen, die miteinander in Beziehung stehen.

Da die Wirklichkeit aus einer Vielzahl und Vielfalt verschiedener Bewegungen und ihrer Wirkungen besteht, gibt es in ihr auch eine Pluralität der Begegnungen und Beziehungen. Innerhalb dieser Vielfalt der Bewegungen, der durch diese Bewegungen ausgelösten Begegnungen und der auf diese Weise konstituierten Beziehungen ist jede Begegnung und jede Beziehung einzigartig. Diese Einzigartigkeit gibt den Begegnungen und Beziehungen selbst sowie den Wesen, die einander begegnen und in diesen Beziehungen aufeinander bezogen sind, ihren ganz besonderen Wert. Keine Begegnung und keine Beziehung gleicht in allen Aspekten irgendeiner anderen. Jede einzelne Begegnung und jede einzelne Beziehung ist daher unersetzbar. Ihre Unersetzbarkeit gibt ihr einen einzigartigen Wert.

Es lassen sich verschiedene Arten von Beziehungen unterscheiden. Im Hinblick auf die Beziehungen von Menschen unterscheidet Martin Buber zwischen dem Typus der Ich-Du-Beziehung und dem der Ich-Es-Beziehung, Erich Fromm unterscheidet den Existenzmodus des Seins von dem Modus des Habens.[294] Dabei wird die Ich-Du-Beziehung und der Modus des Seins durch echte Anteilnahme und die Anerkennung der Einzigartigkeit jeder Begegnung gekennzeichnet, während die Ich-Es-Beziehung und der Modus des Habens auf Kontrolle und Beherrschung, auf den Gebrauch des Anderen zu eigenen Zwecken und auf dessen Kategorisierung und Verallgemeinerung hinauslaufen.

In der Wirklichkeit der nicht-bewussten Dinge ist daneben eine weitere Kategorie der Es-Es-Beziehung anzunehmen, die aber nur in der 3. Person von einem bewussten Wesen, das zu diesen Dingen in einer Ich-Es-Beziehung steht, beschrieben werden kann. Die Ich-Es-Beziehung bildet dabei die Grundlage für eine wertfreie Betrachtung der objektiven Realität, für ihre technische Nutzung und Gestaltung und führt damit letztlich zur Entwertung der Wirklichkeit. Die Ich-Du-Beziehung ist dagegen immer wertbesetzt, immer mit dem ethischen Anspruch an das Ich durch das Du verbunden. Nach der Hemisphären-Theorie von Iain McGilchrist lassen sich die Ich-Du-Beziehung vor allem mit der Ansicht der rechten Gehirnhälfte in Verbindung bringen, während die Ich-Es-Beziehungen und die Betrachtung von Es-Es-Beziehungen durch ein Ich im Wesentlichen der Denkweise der rechten Hemisphäre entsprechen.[295]

In den verschiedenen Beziehungen bilden sich zum einen Eigenschaften heraus, die eines der sich begegnenden Wesen, an dem anderen wahrnimmt. Zum anderen formen sich in diesen Beziehungen erst die Wesen selbst, die sich in ihnen begegnen. Die in jeder Beziehung stattfindende Wahrnehmung von Eigenschaften und Formen in Wesen durch andere Wesen ist die natürliche Grundlage von Information. In den verschiedenen energetischen Feldern dieser Beziehungen ist die Energie immer in einer bestimmten Weise verteilt. In der Regel ist diese Verteilung der Energie ungleichmäßig, sodass sich asymmetrische Beziehungen ergeben. Aus der ungleichmäßigen Verteilung der Energie ergeben sich für die Wesen unterschiedliche Möglichkeiten, aufeinander Einfluss zu nehmen. Dies bildet die physische Grundlage für Machtstrukturen. Machtstrukturen und Information basieren also letztlich auf den relationalen Arten und Weisen der Bewegungen, Begegnungen und Beziehungen in energetischen Felden.

11.6 Die Herausbildung von Formen, an denen Eigenschaften wahrgenommen werden

In der Regel erscheinen Bewegungen in der physischen Wirklichkeit zunächst zufällig und ungeordnet. Die Wirklichkeit entwickelt sich nach dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik grundsätzlich in Richtung größerer Unordnung oder zunehmender Entropie. Der Zielpunkt dieser Entwicklung ist ein Zustand eines völlig unstrukturierten Gleichgewichts. Doch entgegen dieser allgemeinen Tendenz können sich in einem begrenzten Bereich relativ stabile Strukturen bilden, die sich weit entfernt von einem solchen Equilibrium befinden. Dazu ist allerdings die Zufuhr von Energie nötig. Für die Entstehung und den Erhalt eines geordneten Zustands, der weit vom Gleichgewicht entfernt ist, in einem physischen System bedarf es daher

[294] Martin Buber: Ich und Du, 1923; Erich Fromm: Haben oder Sein, 1976.
[295] Iain McGilchrist: The Matter With Things, Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.

einerseits einer Begrenzung dieses Systems und andererseits des Austausches von Energie und Materie mit der Umgebung.[296]

Wenn sich innerhalb des ständigen Flusses der relationalen Wirklichkeit solche für eine gewissen Zeit stabile Formen herausbilden und es somit zu einer relativ stabilen Ordnung und Struktur in der fließenden Wirklichkeit kommt, lassen sich diesen Formen Eigenschaften zuschreiben, die durch Adjektive ausgedrückt werden. Dass solche Formen wahrgenommen werden und solchen geordneten Strukturen Eigenschaften zugeschrieben werden, ist nur möglich, wenn es eine Beziehung zwischen verschiedenen solcher Strukturen gibt. Die sich in der fließenden Wirklichkeit entwickelnden Beziehungen bilden also eine logische Voraussetzung für die Wahrnehmung von Formen und die Zuschreibung von Eigenschaften als Attributen zu solchen Formen. Durch die Wahrnehmung von Formen, Strukturen und Ordnungen und die Zuschreibung von Attributen erscheint die ständig fließende Wirklichkeit als ein geordneter Kosmos. Aus der Verknüpfung solcher Formen und Strukturen in der Wirklichkeit, denen in der Sprache durch Adjektive ausgedrückte Eigenschaften zugeschrieben werden, mit dem Konzept einer sich in ihnen manifestierenden Energie können Konzepte von Dingen oder Gegenständen entwickelt werden, die aus einer materiellen oder energetischen Substanz bestehen.

Da sich die Wirklichkeit auf vielfältige Art und Weise bewegt und verändert, wirkt und wird, da diese Vielzahl der Bewegungen eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen hervorbringt, sind auch die Formen und Strukturen, die in ihr wahrnehmbar und beschreibbar sind, äußerst vielfältig. Insbesondere werden in den Ich-Du-Beziehungen sicherlich grundsätzlich andere Formen und Strukturen wahrgenommen und diesen Formen und Strukturen auch andere Eigenschaften zugeschrieben als in den Ich-Es-Beziehungen. Es kann daher zwischen dinglichen Eigenschaften und personalen Eigenschaften unterschieden werden. Für die Religionstheorie ist es relevant, wenn bestimmte Formen und Strukturen als religiös wahrgenommen werden und ihnen eine religiöse Bedeutung zugeschrieben wird. Eine solche Zuschreibung religiöser Bedeutsamkeit kann es sowohl in Ich-Du-Beziehungen als auch in Ich-Es-Beziehungen geben. Dabei ergeben sich wiederum ganz unterschiedliche Formen der Religiosität und der religiösen Eistellung zur Wirklichkeit.

11.7 Die Entstehung, Wahrnehmung und Beschreibung von Dingen und Wesen

Wenn die Formen, die sich im Fluss der sich ständig verändernde Wirklichkeit herausbilden, für einen gewissen Zeitraum relativ stabil bleiben, können sie als Dinge oder Wesenheiten betrachtet werden. Diesen Dingen können dann die Eigenschaften, die in ihren Formen, Strukturen und Ordnungen wahrgenommen werden, als Attribute zugeschrieben werden. Sie können als mehr oder weniger beständige Dinge und Wesen betrachtet werden, wenn der ständige Fluss der Veränderung der Wirklichkeit lange genug aufgehalten oder verlangsamt wird. In der Sprache werden diese Dinge und Wesen durch Substantive bezeichnet, die einem bestimmten Begriff entsprechen. In der Vorstellung der Sprechenden wird mit solchen Substantiven und Begriffen oft der Gedanke einer unwandelbaren Essenz, die diesen Dingen

[296] Terrence Deacon: Emergence. The Hole at the Wheel's Hub, Chapter 5 in: P. Clayton & P. Davies (Eds.): The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion, 2006, S. 111–150.; Terrence Deacon: Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter, 2011.

oder Wesenheiten zugrunde liege, verbunden. Tatsächlich scheint es eher angebracht, sie als eine zeitweilige Stabilisierung im Fluss der sich ständig verändernden Wirklichkeit zu betrachten. Viele dieser Dinge in der Wirklichkeit ähneln sich in ihrer Form so sehr, dass es sinnvoll ist, sie als Repräsentanten einer gemeinsamen Klasse oder Gattung von Dingen zusammenzufassen. In vielerlei Hinsicht können sich die einzelnen Elemente einer solchen Klasse gleich verhalten, sodass ihr Verhalten durch allgemeine Naturgesetze beschrieben werden kann. Tatsächlich stimmt jedoch kein Ding in der Welt in all seinen Beziehung zu allen übrigen Erscheinungen der Wirklichkeit mit irgendeinem anderen Ding vollkommen überein, sodass jedes Ding und jede Erscheinung in gewisser Weise einzigartig sind. Die Pluralität der Dinge und Wesen in der einen Wirklichkeit sowie die Einzigartigkeit und die Individualität jedes einzelnen Dinges und Wesens bilden die Grundlage für die Entstehung eines Selbst in den vielfältigen Beziehungen zu anderen Wesen und Dingen.

In der Ich-Es-Beziehung werden die wahrgenommenen Formen einem Ding zugeschrieben, das als Objekt aufgefasst wird, das begriffen und benutzt werden kann. In der Ich-Du-Beziehung begegnen uns die wahrgenommen Eigenschaften als Kennzeichen einer anderen Person, die uns begegnet, mit der wir interagieren und kommunizieren können. Für alle Bereiche der Kultur und insbesondere auch für die Religion ist die Unterscheidung dieser beiden Beziehungsformen äußerst bedeutsam. Die Beziehung zu anderen Personen ist grundsätzlich ganz anders als die zu Dingen und Gegenständen. Die Entwicklung des Selbst als konzeptioneller Kern der eigenen Person und die Herausbildung der Gemeinschaft aus dem Zusammenleben von mehreren Personen basieren grundsätzlich auf Ich-Du-Beziehungen. Wenn wir anderen Menschen in der Form der Ich-Es-Beziehung begegnen, führt dies zu einer Verdinglichung und Objektivierung der Anderen, des Ichs und der Gemeinschaft. Eine solche Verdinglichung kann darüber hinaus mit einer verallgemeinernden Klassifizierung verbunden sein. Tatsächlich ist aber die Gesamtheit der interpersonalen Ich-Du-Beziehungen, in denen Menschen stehen, für jedes Individuum unterschiedlich, sodass jede Person als einzigartig betrachtet werden muss.

Die relativ beständigen Formen scheinen dem ewigen Fluss der Wirklichkeit einen gewissen Widerstand leisten zu können. Außerdem haben sie die Möglichkeit, andere solcher Formen zu beeinflussen und zu verändern. Daraus kann geschlossen werden, dass diesen beständigen Formen eine gewisse Macht oder Fähigkeit zukommt, die sie als beständige Dinge und Wesen erscheinen lässt, die auf andere einwirken können. Diese Macht oder Wirkmächtigkeit der Dinge kann als eine Art von Substanz konzeptualisiert werden. Auf der anderen Seite haben auch die Prozesse im ständigen Fluss der Wirklichkeit die Fähigkeit, in einem gewissen Maße auf diese Dinge einzuwirken und sie zu verändern. Das Maß dieser Wirkmächtigkeit von bestimmten Erscheinungen lässt sich quantifizieren, das heißt in ein festes Verhältnis zur Wirkmächtigkeit anderer Phänomene in der Wirklichkeit setzen. Das Maß der Substanz von Dingen wird als Masse bezeichnet, das Maß der Wirkmächtigkeit allgemein als Energie. In der physikalischen Betrachtung der Wirklichkeit bleibt die gesamte Energie bei allen Prozessen im Laufe der Zeit immer gleich. Die Form und die Verteilung der Energie wandeln sich allerdings ständig. Dinge und Wesen können als relativ beständig strukturierte Anhäufungen von Energie in einem energetischen Feld betrachtet werden, Veränderungen und Wechselbeziehungen als Fluss von Energie durch ein solches Feld.

In der religiösen Wirklichkeit können Menschen sowohl in Ich-Es-Beziehungen Dinge, Ideen oder Konzepte als religiös bedeutsame, heilige Gegenstände erfahren als auch in Ich-Du-

Beziehungen anderen menschlichen oder übermenschlichen, realen oder imaginären Personen in religiös bedeutsamer Weise begegnen. Aus der Gesamtheit dieser religiösen Begegnungen konstituieren sich religiöse Traditionen, religiöse Gemeinschaften und religiöse Individuen sowie das religiöse Feld, in dem diese miteinander interagieren. Die religiösen Beziehungen zwischen Personen, Gemeinschaften und Dingen können als ein Fluss von Energie in diesem religiösen Feld aufgefasst werden. Dabei nehmen jedes einzelne Individuum und jede Religionsgemeinschaft jeweils eine spezifische Position im religiösen Feld mit für diese Position charakteristischen Beziehungen zu anderen religiösen Akteuren und Dingen ein. Die religiöse Wirkmächtigkeit von Personen, Gemeinschaften und Dingen kann als religiöse Energie, religiöse Macht oder religiöses Kapital bezeichnet werden.

11.8 Horizonte der faktischen Wirklichkeit und des Selbst, Immanenz und Transzendenz

Wenn in den Beziehungen im ständigen Fluss vielfältiger Bewegungen Dinge und Wesen entstehen, die sich als Selbst von den anderen Wesen und Dingen in der Welt abgrenzen, bilden sich Grenzen zwischen dem, was als zum Selbst gehörig betrachtet wird, und dem, was als nicht zum Selbst gehörendes, außerhalb des Selbst befindliches Anderes angesehen wird. Diese von Selbst getrennte andere Wirklichkeit bildet die Umwelt des Selbst, in der das Selbst anderen Dingen und Wesen begegnet. Durch diese Grenzziehung kommt es zu einer Trennung der Ich-Du-Beziehung in ein Du und ein Ich sowie der Ich-Es-Beziehung in ein Ich und ein Es, die sich so als voneinander verschiedene Wesen begegnen können. Die gesamte Umwelt, die von dem Selbst abgegrenzt wird, wird dann als eine objektive Wirklichkeit erlebt. Sie wird zu einer Welt, zu einer faktischen Realität objektiviert, die dem subjektiven Ich des Selbst gegenübersteht. Aus der Grenzziehung zwischen Selbst und Umwelt ergibt sich innerhalb der einen fließenden, pluralen und relationalen Wirklichkeit ein konzeptioneller Dualismus zwischen dem subjektiven Ich des Selbst auf der einen Seite und der objektiven faktischen Realität der Außenwelt auf der anderen Seite.

Da die Wirklichkeit ständig fließt, sich bewegt und verändert, sind auch die Grenzen eines jeden Selbst, eines jeden Anderen und eines jeden Dings in der Außenwelt keineswegs unveränderlich und starr, sondern fließend und veränderlich. Auch die Beziehungen zwischen dem Selbst, den Anderen und der Außenwelt sowie die Einstellung des Selbst zu den Anderen und zur Welt sind ständig im Fluss. Es handelt sich um Horizonte des Selbst und der faktischen Realität, die in den Prozessen des Lebens erweitert und überschritten werden können. Das Selbst befindet sich jeweils innerhalb eines aktuell gegebenen Rahmens, eines Horizonts. Solange es sich in diesem vorgegebenen Rahmen bewegt, bleibt es in sich selbst immanent. Wenn es sich bewegt, verändert und weiterentwickelt, wenn es seine Einstellung und Haltung zur Wirklichkeit verändert, überschreitet es diesen Rahmen, transzendiert es sich selbst. Die Außenwelt der faktischen Realität wird ebenfalls immer innerhalb eines bestimmten Horizonts erfahren und wahrgenommen. Solange die Dinge und Wesen der Welt innerhalb dieses Horizonts betrachtet werden, sind sie der faktischen Realität immanent. Wenn das Selbst sie in der Begegnung als über diesen Horizont hinausweisend erfährt und deutet, ihnen eine über ihre tatsächliche Existenz hinausgehende Bedeutung gibt, wird die faktische Realität transzendiert.

Aus den Grenzziehungen zwischen dem Selbst und seiner Außenwelt als faktischer Realität ergibt sich die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz. Es entsteht die

Möglichkeit, innerhalb des Selbst und der faktischen Realität zu verbleiben oder das Selbst und die faktische Realität zu transzendieren. Das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität bildet die Grundlage für die Entstehung der religiösen Wirklichkeit. In der Entwicklung der religiösen Wirklichkeit können fünf Aspekte oder Phasen des Transzendierens unterschieden werden. Wenn lebendige Organismen mit affektivem Bewusstsein handeln und erleben, transzendieren sie dadurch den Mechanismus eines festen Reiz-Reaktions-Schemas. Wenn sie ihr von Gefühlen motiviertes Handeln und ihr affektives Erleben in ihrem intentionalen Bewusstsein auf Gegenstände beziehen, transzendieren sie damit den Horizont zwischen Subjekt und objektiver Wirklichkeit. Wenn sie zwischen der kognitiv erfassten Faktizität der Realität und ihrer affektiven Bewertung derselben Wirklichkeit differenzieren, transzendieren sie auf diese Weise die faktische Realität. Wenn sie in der Begegnung mit anderen durch ihre Gefühle, Begierden und Ziele den Horizont ihres eigenen Daseins überschreiten, transzendieren sie sich selbst. Wenn sie Zeichen in der Kommunikation symbolisch verwenden und deuten, transzendieren sie die immanente Bedeutung dieser Zeichen.

11.9 Der Wirklichkeits-Charakter und die Struktur des religiösen Lebens

Wenn wir beurteilen, in welchem Sinne die Erscheinungen des religiösen Lebens wirklich sind, beschäftigen wir uns mit einem Themenbereich, der traditionell als Ontologie bezeichnet wird. In einer Weltansicht, in der dem Werden, dem Fließen und der Veränderung Vorrang gegenüber dem scheinbar statischen Sein eingeräumt wird, passt der Begriff Ontologie „Lehre vom Seienden" allerdings streng genommen nicht gut. Wir sollten daher vielleicht lieber in Anlehnung an Heraklits Aussage, dass alles fließe (πάντα ῥεῖ) oder dass alles sich fortbewege und nichts bleibe (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει), von Rheontologie „Lehre vom Fließenden" oder Choreontologie „Lehre vom Sich-Fortbewegenden" sprechen. Andere Möglichkeiten für eine passendere Terminologie wären vielleicht „Prozess-Lehre" oder der von Nietzsche und Foucault in ähnlicher Weise verwendete Begriff „Genealogie". Der rheontologische Charakter des religiösen Lebens lässt sich in der Weise bestimmen, dass es sich um eine Wirklichkeit handelt, die einen intersubjektiven, einen objektiven und einen subjektiven Aspekt aufweist.

Als intersubjektive Wirklichkeit umfasst das religiöse Leben die Interaktionen zwischen verschiedenen Subjekten, durch welche diese sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Es handelt sich also um Begegnungen zwischen verschiedenen Menschen sowie Menschen und anderen Wesen wie Göttern. Diese Begegnungen beinhalten Versuche von Subjekten, die jeweils anderen Wesen zu beeinflussen, und die Erfahrungen von Subjekten, dass sie von anderen Wesen beeinflusst werden. Sie begründen auf diese Weise Beziehungen zwischen diesen Wesen. In solchen religiösen Begegnungen können die Interaktionen zwischen diesen Wesen ein deutliches Machtgefälle aufweisen und hierarchische Strukturen hervorbringen. Daneben vollziehen sich diese Interaktionen häufig auf zeichenhafte oder symbolische Weise als religiöse Kommunikation. Sie handeln dann von Inhalten, die für die interagierenden Subjekte religiöse Bedeutungen haben. Die Gesamtheit der intersubjektiven Begegnungen und Beziehungen innerhalb einer Gruppe von religiösen Subjekten konstituieren eine Religionsgemeinschaft.

Das religiöse Leben bringt durch diese Interaktion und Kommunikation zwischen den religiösen Subjekten auch eine objektive Wirklichkeit hervor, die durch den Bezug zum

Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität für diese Subjekte eine religiöse Bedeutung bekommt. Die gegenseitige Beeinflussung der Subjekte schafft objektive Strukturen der Macht, der Kooperation und des Konfliktes zwischen ihnen. Ihre zeichenhafte Kommunikation bringt kulturelle Werke wie Erzählungen, Hymnen und andere Texte, Symbole, Bilder, Statuen und Bauwerke, Vorstellungen und Lehren hervor, denen sie aufgrund ihres transzendierenden Charakters eine religiöse Bedeutung zusprechen. Die objektiven Interaktionsstrukturen und Kommunikationssysteme einer Religionsgemeinschaft werden transgenerational weitergegeben und bilden eine religiöse Tradition.

Als subjektive Wirklichkeit zeigt sich das religiöse Leben in spezifischen Verhaltensweisen, Handlungen und Erfahrungen religiöser Subjekte, die jeweils ihre individuelle Religiosität ausmachen. Die einzelnen religiösen Subjekte erwerben sich durch Interaktion und Kommunikation innerhalb einer religiösen Gemeinschaft und in Auseinandersetzung mit den objektiven Interaktionsstrukturen, Kommunikationssystemen und Inhalten im Laufe ihrer religiösen Sozialisation und Enkulturation eine individuelle Religiosität. Ihre religiösen Verhaltensweisen verfestigen sich zu einem religiösen Habitus, ihre religiösen Kenntnisse und Fertigkeiten bilden ihr religiöses Kapital.

Das religiöse Leben umfasst in seinem intersubjektiven, objektiven und subjektiven Charakter materiell-physische, biologische, psychische, soziale und kulturelle Faktoren. Die gesamte religiöse Wirklichkeit ist Teil der natürlichen Welt, in der wir leben. Religiöse Gegenstände bestehen aus physischer Materie oder Energie. Die religiösen Menschen sind lebende Organismen, deren Verhalten, Handeln und Erleben sich in biologischen und psychologischen Prozessen vollzieht. Religionsgemeinschaften sind soziale Gebilde, die Teil von Gesellschaften sind und auch selbst gesellschaftliche Strukturen aufweisen. Die religiösen Traditionen sind kulturelle Erzeugnisse, die in kommunikativen Prozessen hervorgebracht, überliefert und weiterentwickelt werden.

11.10 Die religiöse Wirklichkeit ist biologisch und psychologisch bestimmt

Das religiöse Leben ist ein Aspekt des menschlichen Lebens. Die religiöse Wirklichkeit ist daher von anthropologischen Faktoren abhängig. Sie entwickelt sich im Rahmen der biologischen und psychologischen Voraussetzungen von Menschen. Dass die Religionen der Menschheit Produkte oder Hervorbringungen von Menschen sind, wird heute in der Religionswissenschaft und in den allermeisten Theorien über Religionen ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Der Gedanke, dass Menschen sich ihre Götter oder ihren Gott nach ihrem Bilde schaffen, wurde schon von Xenophanes (ca. 570-475 v.Chr.) ausgedrückt und hat sich spätestens seit Feuerbach in der Betrachtung von Religionen weitgehend durchgesetzt. Auch der Theologe Karl Barth betrachtete die Religion als Werk des Menschen und kritisierte dies als Unglaube.[297] 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

[297] „Religion ist Unglaube." Kirchliche Dogmatik I/2, 1938.

methodisch sinnvoll, davon auszugehen, dass alle Religionen, alle rituellen Praktiken, alle heiligen Worte und Texte, alle Gottesvorstellungen und alle Varianten des Glaubens menschliche Schöpfungen sind.

Als menschliche Produkte sind Religionen selbstverständlich von anthropologisch definierten Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen abhängig. Dass Menschen überhaupt glauben, religiös sein und Vorstellungen von Gott oder mehreren Gottheiten hervorbringen können und wie sie dies tun, basiert auf verschiedenen biologisch-physiologischen (vor allem neurologischen, aber auch hormonellen und anderen), 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.

Auch wenn es mit Sicherheit kein einzelnes Gottesgen gibt, das über die religiöse Orientierung eines Menschen bestimmt (vergleiche Abschnitt 3.12), ist es doch durchaus wahrscheinlich, dass die Fähigkeit und die Neigung, überhaupt religiös zu leben, sowie die Tendenz zu einer bestimmten Form von Religiosität auch von genetischen Faktoren beeinflusst sein können. Dass Gefühle und Affekte für das religiöse Verhalten, Handeln und Erleben von Menschen zentral sind, zeigt sich in den Ergebnissen der affektwissenschaftlichen Erforschung von Religiosität (3.9). Insofern in religiösen Vorstellungen, Lehren, Gesprächen, Texten und ihren Deutungen kognitive Prozesse eine Rolle spielen, lassen sich diese durch die kognitionswissenschaftliche Erforschung von Religiosität (3.8) aufdecken. Da bei allen affektiven und kognitiven Prozessen bestimmte Regionen im Gehirn und anderen Teilen des Nervensystems beteiligt sind, lassen sich affektive und kognitive religiöse Verhaltensweisen, Handlungen und Erlebnisse auch mit neurowissenschaftlichen Methoden (3.7) nachweisen und untersuchen. Die Beziehungen zwischen religiösem Leben und hormonellen Vorgängen im Körper lässt sich mit endokrinologischen Methoden untersuchen, die Wechselwirkungen zwischen Religiosität und Immunsystem mit immunologischen Methoden. Darüber hinaus gibt es mit Sicherheit auch Beziehungen zwischen religiösem Verhalten, Handeln und Erleben einerseits und dem Herz-Kreislaufsystem, der Ernährung und dem Stoffwechsel sowie allgemein der Lebensweise von Menschen andererseits. Die Religionspsychologie (3.6) erforscht schon seit langer Zeit verschiedene psychische Aspekte der Religiosität und des religiösen Lebens. In all diesen Forschungsbereichen lassen sich einerseits die Wirkungen biologisch-körperlicher und psychischer Vorgänge auf das religiöse Leben von Menschen feststellen, andererseits können sie die Folgen religiöser Praktiken, Erlebnisse und Vorstellungen für den psychischen und physischen Zustand eines Menschen untersuchen.

Das komplexe Zusammenspiel der verschiedenen Faktoren und ihrer Wirkungen im religiösen Leben von Menschen lässt sich in seiner Gesamtheit sicherlich am ehesten mit ganzheitlichen Ansätzen einer Lebenswissenschaft und Medizin erfassen. Solche Ansätze finden sich zum Beispiel in der Biopsychologie oder Psychobiologie, der psychosomatischen Medizin oder

neueren Varianten davon wie Psycho-Neuro-Endokrino-Immunologie (PNEI), der chinesischen Medizin oder dem Ayurveda. Menschen sind biologische Organismen, die in ihrer Physiologie, ihrem Verhalten, ihrem Erleben und Handeln eine hohe Komplexität aufweisen. Das religiöse Leben von Menschen ist Teil dieser komplexen biologischen und psychologischen Wirklichkeit menschlicher Organismen. Da Menschen als komplexe Wesen nicht nur eine Ganzheit aus verschiedenen Prozessen in ihrem eigenen Körper darstellen, sondern ihr physisches und psychisches Leben auch von den Begegnungen mit anderen Menschen geprägt wird, sind die interpersonalen Beziehungen als ein zentraler Aspekt der Biologie und der Psychologie der Menschen zu betrachten. Dieser Ansatz wird zum Beispiel von der Interpersonalen Neurobiologie besonders verfolgt.[298]

11.11 Die religiöse Wirklichkeit ist gesellschaftlich konstruiert

Das religiöse Leben als ein Bereich des menschlichen Lebens steht nicht nur in einer komplexen Wechselwirkung mit biologischen und psychologischen Faktoren, sondern ist auch in das soziale Leben von Menschen eingebettet. Religiöse Gemeinschaften sind soziale Gebilde und zeigen daher ähnliche gesellschaftliche Prozesse und Strukturen wie andere Gemeinschaften. Die Religionsgemeinschaften sind außerdem entweder Teil größerer Gesellschaften oder sind im Falle ethnischer Religionen weitgehend identisch mit einer Gesellschaft oder Ethnie. Die religiöse Wirklichkeit ist daher immer auch eine soziale Wirklichkeit, eine gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit und eine auf die Gesellschaft Einfluss nehmende Wirklichkeit.

Die objektive Seite der religiösen Wirklichkeit, die Religionen als kulturelle Interaktionsstrukturen und Zeichensysteme stellen einen Bereich der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit dar.[299] 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 von Menschen angepasst sein, um überleben und prosperieren zu können. Die Menschen, die gemeinsam in einem bestimmten religiösen Zeichensystem kommunizieren und dadurch die entsprechende Religion oder kumulative Tradition hervorbringen, erhalten, umwandeln und rekonstruieren, können als eine Religionsgemeinschaft bezeichnet werden. Menschen können prinzipiell an einer einzigen, an mehreren oder auch an keiner religiösen Tradition teilhaben, mit ihren Zeichensystemen kommunizieren und somit den entsprechenden Religionsgemeinschaften angehören.

Die Wirkungen anderer gesellschaftlicher Faktoren auf die Entstehung und Entwicklung von Religionsgemeinschaften sowie die Einflüsse, die Religionsgemeinschaften auf andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens haben, können mit religionssoziologischen Untersuchungen (vergleiche Abschnitt 3.4) und religionsethnologischen (3.5) Studien

[298] Daniel J. Siegel: Mindsight. The New Science of Personal Transformation; Daniel J. Siegel: The Developing Mind. How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are, 3. Aufl. 2020.
[299] Peter L. Berger und Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, 1966.

aufgezeigt werden. Auch wirtschaftswissenschaftliche und politikwissenschaftliche Methoden können sinnvoll zur Analyse der Verflechtung religiöser Gemeinschaften mit wirtschaftlichen und politischen Strukturen verwendet werden. Das religiöse Feld weist dabei bestimmte Strukturen der gegenseitigen Beeinflussung von Menschen oder Menschengruppen auf, die als Verteilung von religiöser Macht oder religiösem Kapital in diesem Feld gedeutet werden können. Da alle beteiligten Akteure im religiösen Feld genauso wie in den anderen gesellschaftlichen Feldern Menschen sind, die jeweils bestimmte biologischen und psychische Charakteristika aufweisen, sollten die sozialwissenschaftlichen Methoden zur Untersuchung der religiösen Wirklichkeit mit biologischen und psychologischen Ansätzen verbunden werden.

11.12 Die religiöse Wirklichkeit ist ein Teil der kulturellen Wirklichkeit

Religiöse Systeme bilden eine bestimmte Art von kulturellen Zeichensystemen und Interaktionsstrukturen neben anderen wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Medizin oder Alltag und gesunder Menschenverstand (*Common Sense*). Wie alle anderen menschlichen Interaktionsstrukturen sind auch Religionen durch die Verteilung von Macht in den Beziehungen zwischen den interagierenden Menschen geprägt. Diese Beziehungen und die Machtverhältnisse zwischen den an einem religiösen System teilnehmenden Menschen werden in Ritualen äußerlich inszeniert, in den damit verbundenen Erfahrungen subjektiv verinnerlicht und in der religiösen Kommunikation sprachlich ausgedrückt. Die verschiedenen religiösen Praktiken können als Performanz religiöser Gefühle, Werte, Ziele, Interessen, Ideale, Vorstellungen und Gedanken aufgefasst werden, in denen religiöse potenzielle Energie in bestimmten Bewegungen und Formen verwirklicht wird. Die verschiedenen Rollen in dieser religiösen Performanz können auf die jeweilige Verteilung religiöser Macht oder religiösen Kapitals in der sie vollziehenden Gemeinschaft verweisen. Die religiöse Kommunikation sowie die Zeichen und Symbole, die in ihr verwendet werden, bilden ebenfalls einen kulturellen Ausdruck von religiösen Gefühlen, Werten, Zielen, Interessen, Idealen, Vorstellungen und Gedanken der individuellen Subjekte. Religiöse Verhaltensweisen und kommunikative Formen haben jeweils eine spezifische Bedeutung, verweisen auf einen bestimmten Sinn und bringen ihn eigentlich erst hervor.

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

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

Der spezifisch kulturelle Aspekt der religiösen Wirklichkeit und ihrer Bedeutungen steht besonders bei allgemein religionswissenschaftlichen (vergleiche Abschnitt 3.16) und religionsphänomenologischen (3.15) Untersuchungen der religiösen Wirklichkeit im Zentrum der Aufmerksamkeit. Außerdem beziehen sich auch Vertreter theologischer, religionskritischer und religionsphilosophischer Positionen (3.14) in der Regel vor allem auf diesen Aspekt der religiösen Wirklichkeit. Für ein umfassendes Verständnis der religiösen Wirklichkeit müssen biologische und psychologische Aspekte menschlicher Religiosität, soziale Prozesse und Strukturen von Religionsgemeinschaften sowie kulturelle Ausdrucksformen und Bedeutungen von Religionen gleichermaßen beachtet werden. Darüber hinaus können sinnvollerweise auch weitere Bereiche wie das natürliche und geographische Umfeld berücksichtigt werden

11.13 Herausbildung der religiösen Wirklichkeit im Prozess der Evolution

Da die religiöse Wirklichkeit ein Teil der natürlichen Wirklichkeit unserer Welt ist, entwickelt sie sich genauso wie andere Bereiche der Natur in den vielfältigen Prozessen der Evolution. Alle Erscheinungen in der religiösen Wirklichkeit sind zeitweise stabile Formen und Strukturen im ständigen Fluss des religiösen Lebens. Sie sind entweder zufällig oder als notwendige Folge bestimmter natürlicher Prozesse oder als Konsequenz willentlichen Handelns entstanden und haben sich in einer bestimmten natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt als überlebensfähig (*fit*) erwiesen und sich somit in der biosoziokulturellen Selektion bewährt. Dies gilt für Religionsgemeinschaften mit ihren intersubjektiven Beziehungen und Begegnungen, ihrer spezifischen Verteilung von religiöser Partizipation, religiösem Kapital und religiöser Macht, ihren gemeinschaftlichen Handlungen Vorstellungen und Lehren. Es gilt ebenso für religiöse Kulturtraditionen mit ihren Ritualen, Lebensrhythmen, Weltbildern, Symbolen, Zeichen, Formen der Kommunikation und des Ausdrucks, Strukturen der Interaktion, Deutungen und Bedeutungen, Normen, Werten, Zielen, Vorstellungen und Lehren. Es gilt schließlich auch für religiöse Subjekte mit ihren individuellen, religiös gedeuteten Praktiken und Erfahrungen, ihrem religiösen Habitus, ihrer religiösen Identität und ihrer Form der Zugehörigkeit zu einer oder mehreren Religionsgemeinschaften. Im Rahmen einer evolutionären Betrachtung der Wirklichkeit kann gesagt werden, dass all diese Formen und Strukturen, insofern sie früher bestanden oder heute noch bestehen, sich zumindest für einen gewissen Zeitraum als gut an ihre Umweltbedingungen angepasst oder fit erwiesen und somit überlebt haben. In Anlehnung an einen berühmten Aufsatz des Evolutionsbiologen Theodosius

Dobzhansky können wir daher sagen: Nichts in der Religion ergibt Sinn, außer im Licht der Evolution betrachtet (*Nothing in religion makes sense except in the light of evolution*).[300]

Die evolutionären Prozesse beziehen sich niemals allein auf einzelne Individuen einer Art, sondern auf ganze Populationen, da es nur innerhalb einer Population die Variationen von verschiedenen Individuen mit unterschiedlich stark ausgeprägten adaptiven oder maladaptiven Merkmalen gibt, die eine Selektion der am besten angepassten Individuen ermöglicht. Auch die Evolution von Menschen als einer Art, die zu religiösem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit fähig ist und in ihrer Geschichte eine gewisse Neigung zu einem religiösen Leben gezeigt hat, hat sich in Hinsicht auf menschliche Populationen und nicht auf einzelne Individuen vollzogen. Die Evolution der religiösen Wirklichkeit umfasst neben der Evolution des Menschen als biologischer, gemeinschaftlich und kulturell lebender Spezies die Evolution von Religionsgemeinschaften als Spezies sozialer Gebilde und die Evolution von Religionen als Spezies kultureller Traditionen. Die beiden zuletzt genannten evolutiven Prozesse setzen ihrerseits Populationen von religiösen Gemeinschaften mit einer Variation von unterschiedlichen sozialen Merkmalen beziehungsweise Populationen von religiösen Traditionen mit einer Variation von unterschiedlichen kulturellen Merkmalen voraus.[301] Die verschiedenen Aspekte der physischen und psychischen Evolution von Menschen und ihrer Religiosität, der sozialen Evolution von Religionsgemeinschaften sowie der kulturellen Evolution von religiösen Interaktionsstrukturen und Zeichensystemen haben sich dabei nicht unabhängig voneinander entwickelt, sondern dürften sich auf vielfältige Weise gegenseitig beeinflusst haben.

Gemäß der in dieser Religionstheorie vorgenommen Bestimmung der religiösen Wirklichkeit als Verhalten, Handeln, Erleben, Kommunizieren und Deuten, durch das Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, müssen hier vor allem die Aspekte der Evolution von Menschen und ihrer Religiosität, von Religionsgemeinschaften und von Religionen erklärt werden, die ein solches Transzendieren ermöglichen. Die im folgenden Absatz genannten Erscheinungen bilden Voraussetzungen für die Herausbildung der religiösen Wirklichkeit. Sie müssen im Verlauf der natürlichen Evolution entstanden sein, damit religiöses Leben möglich wurde. Zu Zwecken der Darstellung werden sie hier analytisch voneinander unterschieden, auch wenn sie sich nicht unbedingt getrennt voneinander, nacheinander und in dieser Reihenfolge entwickelt haben müssen.

In den folgenden Abschnitten (11.14-20) soll auf der Grundlage dieser Erscheinungen erklärt werden, wie religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit funktioniert und welchen adaptiven Vorteil es für das Überleben, das Gedeihen und die Verbreitung von religiösen Menschen, Gemeinschaften und Traditionen haben kann. Zu den Voraussetzungen für die Entstehung der religiösen Wirklichkeit gehören mehrere Phänomene, die im Laufe der Evolution entstanden sind. Das erste dieser Phänomene ist das Leben selbstregulierender Organismen (11.14). Die religiöse Wirklichkeit wird durch religiöses Leben hervorgebracht, dieses wiederum setzt natürlich das Phänomen des Lebens selbst voraus. Als grundlegendes Merkmal von lebenden Organismen kann die Selbstregulation von Prozessen des Lebens wie Stoffwechsel, Wachstum, Bewegung und Fortpflanzung betrachtet werden. Solche selbstregulierenden Wesen könnten zumindest

[300] Theodosius Dobzhansky: Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution, in: The American Biology Teacher, Band 35, Nr. 3, 1973, S. 125–129.
[301] Siehe vor allem Ina Wunn und Davina Grojnowski: Religious Speciation. How Religions Evolve, 2019.

prinzipiell auch völlig unbewusst leben. Da das religiöse Leben eine besondere Form des Handelns und des Erlebens, des Kommunizieren und Deutens der Wirklichkeit darstellt, diese Prozesse aber ein Bewusstsein voraussetzen, müssen religiös lebende Organismen auch über ein Bewusstsein verfügen. Die Entstehung eines affektiven Bewusstseins durch subjektiv erfahrene Gefühle (11.15), durch die der positive oder negative Verlauf von Lebensprozessen empfunden wird, ist daher ein zweites Phänomen, das für die Erklärung religiöser Wirklichkeit notwendig ist. Das religiöse Leben bezieht sich aber nicht nur auf die innere Wahrnehmung von subjektiven Zuständen und Lebensprozessen, sondern auch auf die äußere Wirklichkeit. Daher muss das Bewusstsein religiöser Organismen sich intentional auf Gegenstände der objektiven Wirklichkeit beziehen können. Die auf die äußere Wirklichkeit gerichtete Intentionalität des Bewusstseins (11.16) stellt damit eine dritte Voraussetzung für die evolutionäre Entstehung religiösen Lebens dar. Da in den Prozessen des religiösen Lebens die faktische Realität transzendiert wird, müssen die Organismen ferner zwischen dem kognitiven Prozess der Wahrnehmung und der Erkenntnis der Realität in ihrer Faktizität einerseits und dem affektiven Prozess der evaluativen Bewertung dieser faktischen Realität in Hinsicht auf den positiven oder negativen Verlauf der (religiösen) Lebensprozesse andererseits unterscheiden können (11.17). Die religiöse Wirklichkeit wird nicht von einzelnen Organismen unabhängig und nur auf sich bezogen hervorgebracht, sondern im gemeinsamen Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten mehrerer religiöser Organismen. Die Interaktion zwischen Subjekten ist zugleich eine wesentliche Voraussetzung für das Transzendieren des Selbst (11.18). Religionen als kulturelle Zeichen-, Kommunikations- und Deutungssysteme erfordern schließlich den Zeichengebrauch und die Kommunikation zwischen den Subjekten mit Zeichen über die Deutung und Bedeutung der Wirklichkeit (11.19). Als Ergebnis dieser Prozesse können Menschen sich selbst und die empirische Realität in der religiösen Wirklichkeit transzendieren (11.20).

In den genannten Abschnitten wird somit erklärt, wie diese Erscheinungen funktional dazu beitragen können, dass Menschen die faktische Wirklichkeit und sich selbst transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Es wird ferner aufgezeigt, welchen adaptiven Vorteil es hat, wenn Menschen durch dieses Transzendieren im Leben Fülle, Heil, Sinn und Orientierung finden oder wenn sie, wie Thomas Tweed es formuliert, Freude steigern (*intensify joy*) und Leiden begegnen (*confront suffering*).[302] Die Bewältigung des Leidens und die Erreichung eines Zustands des Heils, des Heilseins und der Heilung als Ziele religiösen Lebens setzen voraus, dass Menschen danach trachten, zu überleben und gesund zu sein. Die Steigerung von Freude und die Erlangung von Fülle im Leben bedeutet, dass sie gedeihen, prosperieren und sich vermehren wollen. Sinnstiftung heißt, dass sie positive und negative Werte oder Valenzen erfahren. Orientierung umfasst die Setzung von Zielen, die dem Leben eine Richtung geben.

Von den vier Fragen, die nach dem Ethologen Nikolaas Tinbergen zur Erklärung von Verhalten gestellt werden können, werden damit also zunächst die beiden Fragen nach der proximaten Verursachung oder funktionalen Wirkweise der religiösen Wirklichkeit und nach der ultimativen Verursachung oder adaptiven Wirkung behandelt. Darauf folgt zunächst eine Differenzierung dieser Erklärung nach den drei Aspekten der religiösen Wirklichkeit. Dazu wird diese religionstheoretische Erklärung auf die Entstehung von Religionen als dem objektiven Aspekt religiöser Wirklichkeit (11.21), auf die Bildung der Religiosität als ihrem

[302] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006.

subjektiven Aspekt (11.22) und auf die Formung von Religionsgemeinschaften als ihrem intersubjektiven Aspekt (11.23) bezogen. Im Anschluss wird die Entstehung der religiösen Wirklichkeit in der menschlichen Ontogenese (11.24) und in der menschlichen Phylogenese (11.25) erklärt. Damit werden die beiden anderen Fragen Tinbergens zur Erklärung von Verhalten behandelt. Außerdem wird das Verhältnis von kultureller Evolution der religiösen Wirklichkeit und Religionsgeschichte (11.26) erörtert. Schließlich werden aus der evolutionären Betrachtung religiösen Lebens Schlussfolgerungen für die grundsätzliche Überlebensfähigkeit von Religionen (11.27) und die mögliche Zukunft der religiösen Wirklichkeit (11.28) gezogen.

11.14 Selbstregulation von Organismen in ihrer Umwelt

Wenn Menschen religiös leben, ist dies eine spezifische Art und Weise zu leben, die dadurch gekennzeichnet ist, dass diese Menschen die rein physischen Prozesse eines Reiz-Reaktions-Schemas überschreiten, indem sie sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Religiöse Menschen können diesem Vorgang des Transzendierens dann symbolisch Ausdruck verleihen. Sie können mit Symbolen, die dieses Transzendieren bezeichnen, kommunizieren und diese Symbole religiös deuten. Das religiöse Leben ist also eine besondere Form des Lebens, die religiöse Wirklichkeit ein Bereich der belebten Natur. Die Evolution der religiösen Wirklichkeit ereignet sich daher innerhalb der natürlichen Wirklichkeit. Sie ist ein besonderer Aspekt der Evolution des Lebens. Das religiöse Leben der Menschen ist ein besonderer Aspekt ihres Daseins als Lebewesen. Die Bedingungen für das Leben als Organismus sind daher auch Voraussetzung für das religiöse Leben von Menschen.

Alle lebenden Organismen sind durch Selbstregulation gekennzeichnet.[303] Das Selbst eines lebenden Organismus beruht auf seiner Abgrenzung von der Umgebung, seiner Autonomie als sich selbst organisierendes, regulierendes und erhaltendes Wesen sowie seiner Fähigkeit, in seiner Umwelt zu agieren und seine Interaktionen mit der Umwelt zu kontrollieren. Da der lebende Organismus ein in seiner Umwelt agierendes Selbst ist, kann er sich selbst in gewissen Grenzen erhalten und bestimmen, sich an seine Umwelt anpassen und entwickeln sowie Einfluss auf seine Umgebung nehmen. Diese Fähigkeiten lebender Organismen ermöglichen auch ihre Evolution mit einem offenen Ausgang (*open-ended evolution*).[304] Die Bildung eines Selbst und die damit verbundene Selbstregulation gehören daher zu den Vorbedingungen für die Entstehung und Evolution religiösen Lebens bei Menschen.

Lebende Organismen müssen einerseits von ihrer Umgebung abgegrenzt sein, andererseits aber auch Stoffe, Energie und Informationen mit der Umwelt austauschen, um überleben zu können. In einem geschlossenen System nimmt die Entropie nach dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik immer weiter zu, was unweigerlich zum Wärmetod führen würde. Lebende Organismen sind dagegen offene Systeme, die durch den Austausch mit ihrer Umwelt der Zunahme der Entropie entgegenwirken und so lebendig bleiben können. Ein offenes System muss zwar über eine klare Abgrenzung von der Umwelt verfügen, zugleich aber auch über

[303] Humberto Maturana, Francisco J. Varela: Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living, 1980; Francisco J. Varela: Principles of Biological Autonomy, 1979; Robert Rosen: Life Itself. A Comprehensive Inquiry Into the Nature, Origin, and Fabrication of Life, 1991; Stuart Kauffman: Investigations, 2000.
[304] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024, S. 155-157.

diese Grenze hinweg mit der Umwelt interagieren können. Die Grenze zwischen Organismus und Umwelt, an der die Begegnung zwischen beiden stattfindet, bringt erst den Organismus als eigenständiges System und seine Umwelt als solche hervor. Organismus und Umwelt können als zwei Phasen oder zwei Seiten derselben Wirklichkeit betrachtet werden, die im Austausch und in der Interaktion an dieser Grenze besteht. Der ständige Fluss von Stoffen, Energie und Informationen über diese Grenze hinweg einerseits und die Begrenzung und Selektion dieses Flusses an der Grenze andererseits definieren gemeinsam, was den Organismus und was seine Umwelt in Abgrenzung voneinander ausmacht.

Im lebendigen Austausch mit der Umgebung kann sich der Organismus erhalten und erneuern, gedeihen, sich weiterentwickeln und transformieren. Der Metabolismus, also die Umwandlung von Stoffen und Energie innerhalb eines von der Umwelt abgegrenzten Organismus, die Veränderung der Formen und Strukturen des Organismus, der für den Metabolismus notwendige Austausch von Stoffen, Energie und Informationen mit der Umwelt sowie die Bewegung des Organismus durch diese Umwelt sind die zentralen Prozesse des Lebens. In diesen Prozessen interagiert ein Organismus ständig mit seiner Umwelt. Er bewegt sich in ihr, wirkt effektiv auf sie ein und wird affektiv von ihr beeinflusst. Der lebendige Organismus hat dabei immer ein Interesse an der Umwelt, nämlich das Interesse, in ihr zu überleben und zu gedeihen. Er verhält sich daher, zumindest vom inneren Standpunkt des lebendigen Systems selbst aus betrachtet, immer zielgerichtet oder teleologisch, auch wenn diese Prozesse unbewusst ablaufen.[305]

Lebewesen entstehen und entwickeln sich in der Regel nicht für sich allein. Wenn wir von der Ausnahme der Entstehung eines allerersten Lebewesens absehen, dann entstehen alle lebendigen Organismen aus anderen Organismen und alle lebenden Zellen aus Mutterzellen. Sie entwickeln sich nicht für sich allein, sondern im Zusammenleben mit anderen Organismen und Zellen derselben Art als eine Gemeinschaft oder Population dieser Art sowie in einer Biozönose mit anderen Arten innerhalb eines komplexen Ökosystems. Die Entstehung von Lebewesen als selbstregulierenden Organismen muss also im Kontext des Zusammenlebens von verschiedenen Individuen einer Art in einer Population verstanden werden. Die Entwicklung einer solchen Population wiederum lässt sich nur im Kontext eines Ökosystems erklären, das ein Biotop und die Biozönose aller in diesem Biotop lebenden Organismen umfasst.

Wenn wir analytisch denken und die Wirklichkeit in einzelne Elemente zerlegen, dann erscheinen diese einzelnen Elemente als das Primäre und die komplexe Wirklichkeit wird als aus diesen Elementen zusammengesetzt erklärt. Die Erklärung der Wirklichkeit würde dann sinnvollerweise mit kleinsten Elementen beginnen, die Erklärung des Lebens mit einzelnen Zellen und individuellen Organismen, die Erklärung religiösen Lebens mit dem religiösen Individuum und seinen einzelnen religiösen Verhaltensweisen, Handlungen und Erfahrungen. Doch tatsächlich entwickeln sich die einzelnen Elemente nur als Teil und im Kontext eines größeren Ganzen, die individuellen Lebewesen innerhalb einer Population und eines Ökosystems und auch die religiösen Individuen im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft und ihrer vielfältigen Praktiken und deren Deutungen. Eine ganzheitliche Betrachtungsweise erfordert es daher, zunächst den größeren Kontext zu betrachten und dann zu erklären, wie die Einzelphänomene sich in diesem Kontext entwickelt haben.

[305] Hans Jonas: The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology, 1966.

In der Evolution des Lebens entwickeln sich selbstregulierende Organismen als Mitglieder einer Population von selbstregulierenden Organismen in ihrem Ökosystem. Jeder einzelne Organismus wird von einem anderen Organismus oder anderen Organismen hervorgebracht. Er erhält die Stoffe, die Energie und die Informationen, die er für das Überleben und die Prozesse des Lebens benötigt, im Kontext dieses Zusammenlebens. Schon für biologische Entwicklung eines selbstregulierenden Organismus ist also die Lebensgemeinschaft prägend, die soziale Wirklichkeit geht gewissermaßen der individuellen Wirklichkeit voraus. Die Art und Weise, wie einzelne Organismen den Wärmetod durch ständige Zunahme der Entropie nach dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik verhindern oder zumindest für die Zeit ihres Lebens hinauszögern, wie sie Stoffe, Energie und Informationen mit ihrer Umwelt austauschen, wie sie Stoffe in ihrem Innern umwandeln (Metabolismus), wie sie wachsen, sich entwickeln und sich bewegen, wie sie also die Prozesse des Lebens vollziehen, ist durch die anderen Lebewesen, von denen sie hervorgebracht worden sind, von der Population, der sie angehören, und von dem Ökosystem, in dem sie leben, abhängig.

Die Organismen, die in Gemeinschaften oder Populationen zusammenleben und sich entwickeln, verhalten sich stets auf die eine oder andere konkrete Art und Weise. Im Laufe der Evolution setzen sich die Verhaltensweisen durch, die dazu beitragen, dass sie überleben, sich fortpflanzen und ausbreiten können. Innerhalb einer Art werden diese Verhaltensweisen auf verschiedene Weisen über die Generationen hinweg weitergegeben. Diese Weitergabe kann über die Vererbung von verhaltenssteuernden Genen, über epigenetische Übertragung von bestimmten Verhaltenstendenzen, über biochemische und bioelektrische Strukturen der Keimzellen, über das Erlernen von Verhaltensweisen durch Nachahmung, über symbolische Kommunikation oder über eine Veränderung der Umwelt, die ein solches Verhalten erleichtert, erfolgen. In jedem Falle wird der einzelne Organismus in seinem Verhalten durch das Verhalten der Gemeinschaft, in die er hineingeboren wird, geprägt.

Die Gesamtheit der in einer Population von Organismen gängigen Verhaltensweisen kann als Lebensweise oder Kultur dieser Lebensgemeinschaft betrachtet werden. Die Art und Weise, wie ein einzelnes Lebewesen lebt, wird von dieser Kultur, in der es aufwächst, geprägt. Die Lebensweisen in einer Gemeinschaft können auch beeinflussen, wie ein individueller Organismus, der in dieser Population aufwächst, die grundlegenden Prozesse des Lebens durchführt und sich selbst reguliert. Die Selbstregulation der einzelnen Organismen, ihre Lebensweise und ihr Verhalten sind also von den Verhaltenstraditionen der Gemeinschaft, in der sie leben, also von ihrem kulturellen Umfeld geprägt.

Für das Überleben und Gedeihen von Organismen ist die Fähigkeit zur Selbstregulation unbedingt nötig. Sie sorgt dafür, dass sich die Werte von lebenswichtigen Parametern stets in dem Bereich befinden, der das Überleben und Gedeihen des Organismus ermöglicht. Die Selbstregulation von Lebewesen hält diese also in einem für sie günstigen Gleichgewichtszustand. Dieser Prozess wird auch Homöostase genannt. Tatsächlich handelt es sich dabei allerdings nicht um einen statischen Zustand, sondern um eine dynamische Regulierung, sodass es genauer wäre, von Homöodynamik zu sprechen. Die Selbstregulierung zur Homöostase muss zumindest das bloße Überleben des Organismus sichern. Um in einer sich ständig wandelnden Wirklichkeit zu überleben, müssen Organismen einerseits ihre Gestalt, ihren inneren Zustand und die Struktur ihres Verhaltens durch homöostatische Prozesse bewahren und stabilisieren, andererseits müssen sie sich aber auch transformieren können, wenn ihre bisherigen Gestalten und Lebensweisen in der veränderten Umwelt nicht

mehr überlebensfähig sind. Im Laufe der Evolution setzen sich langfristig die Organismen durch, die nicht nur einfach überleben, sondern am besten gedeihen und sich am meisten vermehren. Daher richtet sich die Selbstregulation eines Organismus nicht allein auf das Ziel des bloßen Überlebens, sondern tendiert in Richtung auf ein Wohlergehen oder Gedeihen, das über die bloße Erhaltung eines Gleichgewichts hinausgeht, und auf eine Vergrößerung der Zahl der Nachkommen zielt. Im Streben nach dem Gedeihen durch eine bessere Anpassung an die sich ständig wandelnde Umwelt transformieren sich Organismen und evolvieren die biologischen Spezies.

Zur erfolgreichen Selbstregulierung, Transformation und Weiterentwicklung in seiner Umwelt muss der Organismus Informationen sowohl über sein Inneres als auch über seine Umwelt gewinnen, verarbeiten und sich den gewonnenen Informationen entsprechend und ihnen angemessen verhalten. Die innere Wahrnehmung (Interozeption) des aktuellen Zustands des Organismus, ist nötig, um gegebenenfalls Defizite oder schädliche Exzesse zu erkennen und durch Selbstregulierung zu beseitigen. Die äußere Wahrnehmung (Exterozeption) ist die Voraussetzung dafür, überlebenswichtige Stoffe und Energie zu finden und aufzunehmen sowie Gefährdungen zu vermeiden. Autopoiesis, Selbstorganisation und Selbstregulierung setzen logisch die Herausbildung von so etwas wie einem Selbst voraus. Ein selbstorganisierender und selbstregulierender Organismus setzt logisch die Herausbildung eines Selbst, das von der Außenwelt als Nicht-Selbst abgegrenzt ist, voraus. Tatsächlich formt sich das Selbst durch den Vollzug dieser Prozesse, durch die sich der Organismus reguliert und organisiert. Es erschafft und erhält sich gewissermaßen selbst. Dies kann als Autopoiesis oder Selbsthervorbringung des lebenden Organismus bezeichnet werden.[306]

Neben der Fähigkeit zur inneren und äußeren Wahrnehmung sowie zur Regelung von inneren Prozessen und zur äußeren Bewegung ist für das Überleben auch eine Bewertung von inneren Zuständen und äußeren Umständen nötig. Diejenigen Vorgänge und Zustände, die das Überleben gefährden, werden negativ bewertet und daher gemieden, während solche, die zum Gedeihen und zur Vermehrung führen, positiv bewertet und daher angestrebt werden. Eine solche Bewertung von Zuständen, Gegenständen und Ereignissen durch den Organismus, die ihnen jeweils einen bestimmten, positiven oder negativen Wert (Valenz) zuschreibt, ist die Grundlage für die Motivation von Organismen, sich auf eine das Überleben und die Fortpflanzung fördernde Weise zu verhalten. Die Prozesse des Lebens wie Selbstregulierung, Selbstorganisation und das Verhalten des Organismus in seiner Umwelt setzen zumindest implizit ein solches subjektives Wertesystem und eine gewisse Zielorientierung oder Teleologie des Selbst voraus. Die Zustände im Inneren des Organismus sowie die Dinge und Ereignisse in seiner Umwelt bekommen auf diese Weise für den Organismus eine sinnerfüllte Bedeutung. Die Erfahrungen des Organismus enthalten dadurch für ihn eine semantische Information, sie ermöglichen ihm eine Sinnerfahrung und Sinnstiftung.[307] Die Aufnahme, Verarbeitung und Speicherung von Informationen, die dem Überleben des Organismus dienlich sein können, sowie die Entwicklung eines Valenzsystems, sind notwendige Voraussetzungen dafür, dass Organismen sich so verhalten, dass es ihrem Überleben dient. Sie bilden auch eine Grundlage dafür, dass bewusste Lebewesen sich selbst und die faktische

[306] Humberto Maturana, Francisco Varela: Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living, 1980.
[307] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024, S. 153-157.

Realität transzendieren und dadurch Sinn erfahren und eine Orientierung im Leben gewinnen können.

Diese Bewertung der Wirklichkeit, der daraus resultierende Instinkt oder Antrieb zum Verhalten sowie die Reaktion auf äußere Reize könnten prinzipiell völlig unbewusst ablaufen. Unbewusst ablaufende Prozesse der Homöostase vollzögen sich dann lediglich so, als ob der Organismus nach dem Überleben und der Fortpflanzung streben würde. Solche Prozesse könnten auf einem völlig unbewussten und impliziten Wertesystem basieren, nach dem Überleben und Vermehrung gut und erstrebenswert sind, der Tod aber schlecht und möglichst zu vermeiden. Die Bewertung von Situationen nach diesem impliziten Wertesystem und die Prozesse, die zur Vermeidung negativ bewerteter Situationen und zum Erstreben positiv bewerteter Situationen führen, wären dann so etwas wie automatisch ablaufende Reflexe eines Organismus mit einem unbewussten Selbst, das diese Prozesse durchführte, regulierte und organisierte. In der Tradition des Behaviorismus wird das Verhalten aller Lebewesen und auch der Menschen so beschrieben, als ob es sich grundsätzlich um solche unbewussten Prozesse handele. Das Bewusstsein wird dabei methodisch ausgeklammert und nur das objektiv beobachtbare Verhalten aus der Außenperspektive dargestellt. Das andere Extrem bildet der Panpsychismus, der ein bewusstes Selbst, eine Seele oder einen Geist in allen Gegenständen in der Welt annimmt. Eine eindeutige Entscheidung über die Bewusstheit der Prozesse des Lebens kann jedes Selbst wohl jeweils nur für sich selbst fällen. In der Lebenspraxis setzen wir für alle Wesen, mit denen wir in Ich-Du-Beziehungen treten, ein bewusstes Selbst voraus. Dies gilt in der Regel für alle Artgenossen und die Lebewesen, mit denen wir für uns subjektiv sinnvoll kommunizieren können. Es scheint mir vernünftig zu sein, zumindest für alle Lebewesen, die in ihrer Physiologie und ihrem Verhalten deutliche Ähnlichkeiten mit Menschen aufweisen, auch ein ähnliches Bewusstsein und Selbstbewusstsein anzunehmen. Die Ähnlichkeit des Bewusstseins zwischen verschiedenen Arten kann dabei graduell abnehmen, je mehr sich diese Arten in ihrer Physiologie und ihrem Verhalten voneinander unterscheiden.

Falls und solange sich ein völlig unbewusstes Wertesystem nur in einem reflexartigen Verhalten äußert, das dem Überleben des Organismus dient, aber in dem Organismus keine bewussten Gefühle auslöst, handelt es sich bei diesem Lebewesen lediglich um ein Wesen, das sich so verhält, als hätte es ein bewusstes Selbst und würde Ziele verfolgen, oder um so etwas wie ein Selbst ohne Bewusstsein. Wenn diese Valenzen und Motivationen aber vom Organismus als Gefühle wahrgenommen werden, dann handelt sich um eine fühlende Subjektivität mit einem rudimentären Selbstbewusstsein. Das Auftreten eines bewussten, fühlenden Selbst ermöglicht es komplexen selbstregulierenden Organismen, Situationen bewusst zu beurteilen, auf der Grundlage dieser Beurteilung einen eigenen Willen herauszubilden (Volition) und situationsbezogen in Übereinstimmung mit diesem Willen aktiv zu handeln. Das implizite Wertesystem der lebendigen Prozesse gewinnt in einem solchen bewussten Lebewesen in positiven und negativen Gefühlen wie Freude oder Schmerz eine affektive Explizitheit. Die Entstehung und Entwicklung eines solchen Selbst mit expliziten Gefühlen, Zielen, Motiven, Willen und Bewusstsein in einem Organismus ereignet sich immer

in den lebendigen Prozessen der Beziehungen des Organismus mit anderen Wesen und Dingen in seiner Umwelt.[308]

11.15 Affektives Bewusstsein und Transzendieren des unbewussten Reiz-Reaktions-Schemas

Menschen sind, wie uns unsere je eigene Erfahrung ohne jeden Zweifel beweist, nicht nur einfach selbstregulierende Organismen, bei denen diese Selbstregulation unbewusst und reflexartig abläuft. Wir verfügen auch über ein fühlendes und intentionales, auf Objekte in der Außenwelt, auf eigene Vorstellungen, auf Beurteilungen von Sachverhalten und auf Wünsche gerichtetes Bewusstsein. Jeder Versuch, dieses Bewusstsein von Menschen zu leugnen oder als eine bloße Illusion zu beschreiben, ist in sich widersprüchlich und unsinnig, da nur bewusste Wesen überhaupt Illusionen haben können. Lediglich die Inhalte unseres Bewusstseins, die Dinge, die wir bewusst wahrnehmen, könnten Illusionen sein. Unsere Wahrnehmungen von Gegenständen, die uns bewusst als Dinge in der Außenwelt erscheinen, sind vermutlich zumindest in dem Sinne illusionär, dass unsere bewussten Wahrnehmungen der Dinge prinzipiell nicht genauso sein können, wie diese Dinge an und für sich sind. Für diesen Sachverhalt scheint allerdings der Ausdruck „imaginär" eher angemessen als „illusionär", wenn wir berücksichtigen, dass Imagination ein notwendiges Element in jedem Erkenntnisprozess ist. Durch Imagination bringen wird geistige Modelle der Wirklichkeit hervor, die wir mit unseren Sinneserfahrungen abgleichen können.[309] Eine völlige Übereinstimmung von subjektiven Bewusstseinsinhalten und objektiv existierenden Dingen ist aber schon rein logisch unmöglich. Selbst wenn wir uns der Spekulation hingeben, dass die ganze Welt, die uns als materielle Wirklichkeit erscheint, nur eine von einer Matrix produzierte Illusion sei, hätten wir in der Praxis keine andere Möglichkeit als in dieser Illusion zu leben. Das Bewusstsein ist aus der subjektiven Ich-Perspektive betrachtet, die primäre Wirklichkeit, an der wir nicht sinnvoll zweifeln können. Zu allen anderen Wirklichkeiten, auch zur (vermeintlich) faktischen Realität der Außenwelt haben wir nur durch diese primäre Wirklichkeit unseres Bewusstseins Zugang. In diesem Sinne hat das Bewusstsein für uns einen epistemologischen Primat.[310]

Auch wenn wir nicht mit Sicherheit sagen können, inwiefern dies auch für andere Lebewesen und vielleicht auch für einzelne Zellen unserer Körper gilt, wissen wir zumindest jeweils für uns selbst aus eigener Selbsterfahrung ohne jeden Zweifel, dass wir bewusst sind. Wir setzen dies außerdem im Umgang mit unseren Artgenossen tagtäglich auch für sie voraus. Durch das Vorhandensein eines solchen Bewusstseins und Selbstbewusstseins ist die Selbstregulierung

[308] Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch: The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience, 1991; Evan Thompson: Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind, 2007; Thomas Fuchs: Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind, 2018; Antonio Damasio: The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures, 2018; Mark Solms and Karl Friston: How and Why Consciousness Arises. Some Considerations from Physics and Physiology. Journal of Consciousness Studies, 25: 202–38, 2018; Mark Solms: The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness, 2021; Antonio Damasio: Feeling and Knowing. Making Minds Conscious, 2021.

[309] Jacob Hohwy: The Predictive Mind, 2014; Andy Clarke: Surfing Uncertainty. Prediction, Action, and the Embodied Mind, 2015; Iain McGilchrist: The Matter With Things, Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021, chapter 19.

[310] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024, S. 189-192.

des menschlichen Organismus kein unbewusst ablaufender Prozess, in dem Wahrnehmung, Bewertung, Motivation und Verhalten eine undifferenzierte Einheit bilden, die nach einem festen Reiz-Reaktions-Schema ablaufen und abgebildet werden können, sondern ein Komplex bewusster Vorgänge und Handlungen. Im Bewusstsein des Subjekts entsteht eine subjektive Realität, die ebenso wie die äußere, objektive Realität ein Teil der natürlichen Wirklichkeit der Welt ist. Die subjektiven Zustände eines Organismus kennzeichnen, was es bedeutet, dieser Organismus zu sein, wie es sich anfühlt, dieser Organismus zu sein.[311] Diese subjektiven Bewusstseinszustände eines Organismus in seiner Umwelt und in der jeweils gegenwärtigen Situation bilden sein partizipatorisches Wissen von sich und seiner Welt. Alle anderen Formen des Wissens eines Lebewesens bauen auf diesem grundlegenden Bewusstsein, wie es sich anfühlt, es selbst zu sein, auf.

Der primäre Gegenstand und Inhalt unseres Bewusstseins sind unsere Empfindungen und Gefühle. Gefühle sind *per definitionem* immer bewusst, wenn wir sie nicht bewusst fühlen würden, wären es ja keine Gefühle. Es spricht daher alles dafür, dass der Ursprung unseres Bewusstseins in der Empfindung von Gefühlen liegt. Das Gefühlsleben eines Organismus steht in engem Zusammenhang mit der grundsätzlichen Verletzlichkeit (Vulnerabilität) allen Lebens. Durch seine Abgrenzung von seiner Umwelt ist letztlich jedes Selbst begrenzt und damit auch verwundbar. Die Verwundbarkeit des Selbst macht es erst sinnvoll und überlebensnotwendig, dass ein Organismus ein affektives Bewusstsein entwickelt. Dieses affektive Bewusstsein ermöglicht wiederum, dass das Selbst Bedrohungen erkennt, Ziele und einen Sinn im Leben entwickelt. Es lässt den Organismus Gefahren für sein Überleben spüren und kann ihn zu solchen Verhaltensweisen anleiten und motivieren, die sein Überleben sichern. Die Verwundbarkeit eines jeden Selbst bildet demnach die Grundlage dafür, dass ein Selbst Gefühl haben, Ziele verfolgen, Sinn erfahren, Bedeutungen erkennen sowie sein Herz an etwas hängen kann. Nur ein verwundbares Selbst kann sinnvollerweise religiös leben. Nur für ein verwundbares Selbst mit Bedürfnissen und Zielen ergeben Autonomie und Handlungsfähigkeit (*agency*) einen Sinn, ist autonomes Handeln möglich. Nur für verkörperte, begrenzte und vulnerable Wesen können bestimmte Personen, Dinge oder Vorstellungen eine besondere Relevanz haben, sodass sie ihre faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an sie hängen. Nur verwundbare Wesen können daher religiös leben und dadurch in ihrem Leben Relevanz realisieren (*relevance realization*).[312]

Die einfachsten Gefühle des Wohlseins oder des Unwohlseins geben uns Auskunft über den inneren Zustand unseres Organismus. Unsere inneren, homöstatisch relevanten Zustände nehmen wir durch Interozeption wahr. Wenn die homöostatischen oder homöodynamischen Prozesse erfolgreich ablaufen, sodass das Überleben unseres Organismus nicht akut gefährdet ist, dann fühlt sich dies gut oder zumindest neutral an. Wenn bestimmte homöostatische Parameter dagegen weit von ihrem idealen Regelpunkt entfernt sind, unser Überleben also gefährdet ist, bemerken wir dies durch negative Empfindungen. Für das reine Überleben könnte das Erreichen eines neutralen Ruhepunktes für alle Parameter prinzipiell ausreichen. Dies

[311] Vergleiche Thomas Nagel: What Is It Like to Be a Bat? In: The Philosophical Review 83, 4, 1974; Mark Solms, Karl Friston: How and Why Consciousness Arises. Some Considerations from Physics and Physiology, Journal of Consciousness Studies 25, 2018, S. 202-238.

[312] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024, S. 153-155, 165-166.

könnte dann als Überwindung des Leidens, als völlige Seelenruhe oder Gefühlslosigkeit, als eine Art Nirvana empfunden werden.

Dass wir auch äußerst positive Gefühle des Glücks und der Wonne erfahren können, dürfte darauf zurückzuführen, dass es evolutiv von Vorteil ist, wenn Organsimen auch nach mehr als einem rein neutralen Zustand des Überlebens, nach mehr als einem emotionalen Nirvana streben. Positive Gefühle der Lebensfreude sind ein Zeichen für ein über diesen Ruhepunkt hinausgehendes Gedeihen, einen Zustand der Fülle, die eine Verbesserung, Steigerung und Vermehrung des Lebens möglich macht. Das affektive Bewusstsein gibt dem Organismus die Möglichkeit, auch solche außergewöhnlichen Gefühle zu erleben, die mit religiösen oder spirituellen Erfahrungen verbunden sind. Die Gefühle der überwältigenden Freude, der Ekstase, der Ehrfurcht, des Staunens, der Dankbarkeit, aber auch der Furcht und des Schreckens können zu mystischen Erlebnissen, Gipfelerfahrungen und anderen Transzendenzerfahrungen führen, die mit veränderten Bewusstseinszuständen (*Altered States of Consciousness*) verbunden sein können.[313] Das Gefühlsleben wird also durch Emotionen, Motivationen und Ziele, die über das reine Überleben hinausgehen, weiter angereichert. Die affektive Betroffenheit des Organismus durch seinen gegenwärtigen Zustand und die Bewertung dieses Zustands durch subjektiv empfundene Gefühle helfen ihm dabei, Entscheidungen zu treffen, in welcher Weise er sich stabilisieren oder transformieren muss, um das eigene Überleben und Gedeihen zu sichern. Während bereits jede Selbstregulation lebender Organismen ein Selbst, zumindest ein unbewusstes Selbst, voraussetzt, entspricht dem affektiven Bewusstsein ein empfindendes und fühlendes Selbst.[314]

Das fühlende und affektive Bewusstsein und das empfindende Selbst der Menschen entstehen genauso wie die Selbstorganisation des Lebens nicht in isolierten, individuellen Organismen, sondern in Gemeinschaften. Gefühle werden in Beziehungen zu anderen Wesen erlernt und entwickelt. Besonders bei Säugetieren entwickelt sich das affektive Bewusstsein sehr früh in der Mutter-Kind-Beziehung, vermutlich in einem gewissen Maße sogar schon vor der Geburt. Auch wenn niemand einen direkten Zugang zu den Gefühlen und dem subjektiven Bewusstsein anderer Lebewesen haben kann, spricht schon die Tatsache, dass wir in der Regel eine für die Interaktion mit anderen Menschen hilfreiche Einfühlung (Empathie)[315] in ihren Gemütszustand haben können, dafür, dass sie ein Bewusstsein haben, das unserem eigenen ähnelt. Trotz aller kulturellen Unterschiede im Erleben und im Ausdruck von Gefühlen interpretieren wir Gesichtsausdrücke und Körperhaltungen anderer Menschen in der Regel in solch einer Weise als Anzeichen für ihre Gefühle, dass wir sinnvoll mit ihnen interagieren können. Auch bei Individuen anderer Arten, vor allem uns nahe verwandter Arten, können wir in ihren Gesichtszügen, ihrer Körperhaltung und ihrem Verhalten Hinweise entdecken, die wir als den Ausdruck von Gefühlen, deuten. Die Möglichkeiten der Empathie oder Einfühlung in die Gefühlswelt anderer Subjekte nehmen sicherlich ab, je geringer die Verwandtschaft zwischen

[313] William James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, 1902; Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917; Abraham Maslow: Religions, Values, and Peak Experiences,1964; Winkelman, Michael und Baker, John R.: Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion, 2010; Scott Barry Kaufman: Transcend. The New Science of Self-Actualization, 2021.

[314] Jaak Panksepp: The Archaeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions, 2012; Antonio Damasio: Feeling & Knowing. Making Minds Conscious, 2021; Mark Solms: The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness, 2022.

[315] Edith Stein: Zum Problem der Einfühlung, 1917.

uns und ihnen ist. Dennoch gibt es keinen guten Grund, anderen Lebewesen grundsätzlich jedes Vermögen, Gefühle zu empfinden und auszudrücken, und damit jedes Bewusstsein abzusprechen.

Durch Gefühle und ein diese Gefühle empfindendes Bewusstsein entsteht im Organismus ein wirkliches Selbst mit der Möglichkeit, eine Innen- oder Ich-Perspektive einzunehmen. Durch die Gefühle nimmt der Organismus die Erfüllung oder Nichterfüllung seiner Lebensziele und seiner Interessen in der Umwelt aus der Innenperspektive eines Ichs oder bewussten Selbst wahr.[316] Ein solches fühlendes und empfindendes Selbst transzendiert die unbewussten Muster automatisch ablaufender Reaktionen auf Reize, indem es ein bewusstes Handeln ermöglicht, das auf Gefühlen basiert, die positive und negative Werte beinhalten. Unangenehme Gefühle stellen eine negative Bewertung der gegenwärtigen Situation dar, angenehme Gefühle eine positive Bewertung. Das bewusst fühlende Subjekt entwickelt so ein subjektives Wertesystem, an dem Situationen gemessen und durch das Verhalten motiviert werden kann.

Die Wahrnehmung von Gefühlen durch ein subjektives Bewusstsein, die damit verbundene Setzung von subjektiven Werten und Motivationen transzendiert die unbewusste, rein objektive Wirklichkeit. Diese erste Form des Transzendierens stellt eine zentrale Voraussetzung für die Entstehung von Religiosität und Religionen dar. Nur wenn Subjekte bewusst Gefühle empfinden und somit ihre Bewertungen von Lebensprozessen explizit vollziehen und erleben, können sie ihr Herz an etwas hängen, das ihnen wichtig ist. Die Gefühle, die ein bewusstes Subjekt empfinden kann, beinhalten Freude und Leid, Fülle und Mangel, Heil und Unheil. Nur wenn ein Subjekt solche Gefühle bewusst empfindet und damit seinen Zustand in seiner Umwelt positiv oder negativ bewertet, kann es nach Fülle und Heil im Leben streben, um die Freude zu verstärken, sowie Mangel und Unheil meiden, um das Leiden zu verringern und zu bewältigen. Das Transzendieren des unbewussten, reflexartigen Reiz-Reaktions-Schemas durch ein fühlendes und wertendes Bewusstsein ist also eine wesentliche Grundlage für die Entstehung einer subjektiven Religiosität und damit auch der religiösen Wirklichkeit.

Diese erste Form oder Stufe des Transzendierens gibt den bewusst empfindenden Lebewesen die Möglichkeit zur Wahl zwischen verschiedenen Alternativen aufgrund einer subjektiven Bewertung unterschiedlicher Zustände sowie die Motivation, positiv bewertete Zustände anzustreben und negativ bewertete Zustände zu meiden. Die Fähigkeit zur Wahl zwischen Alternativen dürfte den adaptiven Vorteil haben, dass der Organismus auf diese Weise zwischen verschiedenen homöostatischen und homöodynamischen Zielen abwägen kann. Ein lebender Organismus muss ja grundsätzlich verschiedene Lebensbedürfnisse wie Nahrungsaufnahme, Schutz vor Fressfeinden oder Aufrechterhaltung der Körpertemperatur befriedigen, die unter Umständen nicht gleichzeitig verfolgt werden können. Hier muss eine Abwägung getroffen werden, in welcher Reihenfolge diese Bedürfnisse befriedigt werden sollen. In komplexen Entscheidungssituationen dürfte eine von Gefühlen geleitete, bewusste Entscheidung dieses Problem effizienter lösen als ein automatisiertes, reflexartiges Reiz-Reaktions-Muster. Dafür ist es wichtig, dass Gefühle nicht nur einfach positiv oder negativ bewertet sind, sondern auch unterschiedlich gefühlt werden, also so etwas wie unterschiedliche

[316] Hans Jonas: The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology, 1966; Jaak Panksepp: The Archaeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions, 2012; Antonio Damasio: Feeling & Knowing. Making Minds Conscious, 2021; Mark Solms: The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness, 2022.

affektive Geschmacksrichtungen aufweisen. Furcht, Wut und Hunger sind auf unterschiedliche Art und Weise negativ, sind also qualitativ verschiedene negative Gefühle. Die sprachlichen Begriffe und gedanklichen Konzepte für diese Gefühle werden zwar erst kulturell in der Kommunikation zwischen Subjekten mit Zeichen geschaffen oder konstruiert.[317] Dennoch ist davon auszugehen, dass die Gefühle, die nachträglich in solche jeweils kulturspezifischen Konzepte klassifiziert werden, sich auch rein affektiv unterschiedlich anfühlen. Sonst wäre die Konstruktion solcher unterschiedlichen Gefühls-Konzepte und die Klassifizierung der einzelnen Gefühlsempfindungen in diese Konzepte nicht erklärbar. Durch die Empfindung qualitativ unterschiedlicher negativer und positiver Gefühle kann ein Selbst, das diese Gefühle bewusst empfindet, zu einem abwägenden Urteil darüber kommen, in welcher Reihenfolge bestimmte Probleme gelöst werden und mit welcher Intensität verschiedene Ziele verfolgt werden sollen.[318] Das Transzendieren des unbewussten, reflexartigen Reiz-Reaktions-Schemas durch ein fühlendes und wertendes Bewusstsein, das eine der Voraussetzungen für die Entstehung der religiösen Wirklichkeit darstellt, bietet dem Organismus dadurch vermutlich einen erheblichen Überlebensvorteil.

11.16 Das intentionale Bewusstsein und das Transzendieren des Horizonts des eigenen Organismus

Das Bewusstsein von Menschen besteht aber nicht nur aus positiv oder negativ bewertenden Gefühlen, sondern es richtet sich immer auf bestimmte Gegenstände oder Objekte, die positiv oder negativ bewertet werden. Es ist stets das Bewusstsein von etwas, es ist immer auf bestimmte Erfahrungen, Vorgänge und Objekte gerichtet. Das heißt, es ist intentional. Diese Intentionalität des Bewusstseins führt dazu, dass die Umwelt, mit der ein Organismus interagiert, für ihn zu einer bewusst erfahrenen, objektiven Welt wird. Einzelne Teile der Umgebung werden zu konkreten Objekten verdinglicht. Vorgänge, die den Organismus beeinflussen, werden durch das Bewusstsein als objektive Fakten wahrgenommen. Die Umwelt des Organismus wird somit zu einer objektiven Außenwelt, zur faktischen Realität. Die Objektivierung oder Verdinglichung kann sich aber auch auf innere Faktoren, Zustände und Vorgänge ausdehnen, sodass auch das Innere des Organismus und seine Elemente zu Gegenständen des Bewusstseins werden. Daher ist das Bewusstsein nicht nur ein Bewusstsein von Objekten, auf die es sich richtet, sondern auch das Bewusstsein der eigenen Vorstellungen, der damit verbundenen Gefühle, der subjektiven Beurteilung von Situationen und der daraus resultierenden Wünsche eines Subjekts, dem die Außenwelt und die Objekte in ihr bewusst sind. Mit der Entstehung des Bewusstseins sind dem menschlichen Organismus also nicht nur die Welt und ihre Objekte gegeben, sondern auch es selbst als Subjekt. Das intentionale Bewusstsein führt zur Trennung und Gegenüberstellung von Objekt und Subjekt. Dem bewussten Subjekt steht die Welt als eine objektive, faktische Realität gegenüber. Die objektive, faktische Realität wird dabei im Bewusstsein des Subjekts durch Modelle dieser Wirklichkeit repräsentiert. Das intentionale Bewusstsein umfasst damit immer eine Form von geistiger Repräsentation der äußeren und der inneren Wirklichkeit. Diese Repräsentation unterscheidet sich von der direkten Präsenz der Gefühle im rein affektiven Bewusstsein

[317] Lisa Feldman Barrett: How Emotions Are Made. The Secret Life of the Brain, 2018.
[318] Mark Solms: The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness, 2022.

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

Es ergibt keinen Sinn in reduktionistisch materialistischer Weise von einer solchen objektiven Realität ohne Bezug zu einem sie wahrnehmenden Subjekt zu sprechen, da eine objektive Welt nur von einem Subjekt als solche wahrgenommen und beschrieben werden kann. Eine absolute Welt ohne wahrnehmendes Subjekt würde ja von niemandem erkannt oder dargestellt werden. Die empirische Wahrnehmung beruht auf der Begegnung von Subjekt und Objekt in der Erfahrung. Für ein umfassendes Verständnis der empirischen Wirklichkeit ist daher neben der auf Beobachtungen und Messungen beruhenden wissenschaftlichen Beschreibung objektiver Fakten aus der Perspektive der dritten Person auch die phänomenologische Darstellung der subjektiven Erfahrungen aus der Perspektive der ersten Person notwendig.[319] Ein solches umfassendes Wirklichkeitsverständnis setzt ein verkörpertes, in seiner Umwelt positioniertes Subjekt mit einem intentionalen Bewusstsein, subjektiven Zielen und Motivationen sowie der Fähigkeit, bewusst Entscheidungen zu treffen und in dieser Umwelt zu agieren, voraus.[320]

Das intentionale Bewusstsein führt damit zu einer zweiten Form von Transzendenz. Ein bewusstes Subjekt kann, indem es sich intentional auf eine objektive Welt bezieht, die diesem Subjekt gegenübersteht, die aktuell empfundenen Gefühlszustände und die Gegenwart im Hier und Jetzt transzendieren. Es überschreitet den Horizont des eigenen Organismus auf eine äußere, objektive Welt hin. Es überschreitet damit die Grenze zwischen Subjekt und Objekt. Das Subjekt überschreitet sich selbst, indem es in dieser Welt lebt, mit Bezug auf die Objekte der Welt handelt und Ereignisse in der Welt erlebt. Wenn ein Organismus religiöse oder spirituelle Transzendenzerfahrungen macht, die in seinem affektiven Bewusstsein Gefühle wie überwältigende Freude, Ekstase, Ehrfurcht, Staunen und Dankbarkeit oder auch Furcht und Schrecken auslösen und zu veränderten Bewusstseinszuständen führen, werden diese Gefühle und Bewusstseinszustände durch die Intentionalität des Bewusstseins auf Objekte bezogen.

[319] Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thompson: The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience, 2024.

[320] Thomas Fuchs: Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, 2000; Thomas Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, 2008; Raymond Tallis: Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity, 2011; Thomas Fuchs: Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind, 2018; Raymond Tallis: Seeing Ourselves. Reclaiming Humanity from God and Science, 2019; Thomas Fuchs: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie, 2020; Raymond Tallis: Freedom. An Impossible Reality, 2021.

Dies kann den Objekten entweder in der Welt eine besondere transzendente Bedeutung für das Subjekt geben oder sie auch als Objekte einer anderen jenseitigen Welt erscheinen lassen.

In negativer Hinsicht kann damit das Bewusstsein des Mangels oder der Abwesenheit von geliebten und gewünschten Objekten sowie die Furcht vor zukünftigem Verlust einhergehen. Das intentionale Bewusstsein macht es dem Subjekt möglich, sowohl Fülle, Heil, Sinn und Orientierung als auch Mangel, Unheil, Sinn- und Orientierungslosigkeit in einer Welt, die ihm objektiv begegnet, zu erfahren. Jeder selbstregulierende Organismus hat bereits ein ursprüngliches, implizites und unbewusstes Wertesystem, das sich in reflexartigen Reaktionen auf Reize oder in proaktivem Verhalten auf unbewusste Ziele hin äußert. Jedes bewusst positive und negative Gefühlende empfindende Subjekt verfügt außerdem über ein zweites, explizites, affektives und bewusstes Wertesystem, das zur Entscheidung zwischen Alternativen und zu gezieltem Handeln befähigt. Durch die Intentionalität kommt die Möglichkeit hinzu, dieses affektive Wertesystem, das auf positiven und negativen Gefühlen beruht, zur Beurteilung von äußeren und inneren, als vergangen erinnerten und in der Zukunft erhofften oder befürchteten Gegenständen und Situationen zu verwenden. Dieses bewusst erfahrene, affektive und intentionale Wertesystem beinhaltet zum einen die Gefühle als Affekte oder Wirkungen der Erfahrungen von außen nach innen auf das Subjekt, das von diesen Erfahrungen affiziert wird. Zum anderen bringt es Motivation als emotionalen Antrieb des Subjekts zu einem bestimmten Verhalten, das von innen nach außen auf die Außenwelt hin ausgerichtet ist, hervor. Bewusstsein, Subjektivität, Intentionalität und Gefühle gehören eng zusammen, sie sind verschiedene Aspekte eines Phänomens, dem Auftauchen des Subjekts in der natürlichen Welt. Das intentional bewusste Subjekt kann all diese Dinge auch in die Vergangenheit, in die Zukunft und an andere Orte zu projizieren, die Vergangenheit erinnern und das Handeln auf die Zukunft ausrichten.

Das intentionale Bewusstsein des Subjekts und die Möglichkeit, den Horizont des eigenen Organismus zu transzendieren, bilden die Voraussetzung dafür, bewusst Entscheidungen über das eigene Verhalten in der objektiven Welt zu treffen und auf Grundlage dieser Entscheidungen zu handeln. Mit dem Bewusstsein, den auf Gefühlen basierenden Werten, der Intentionalität und Fähigkeit zur Projektion in die Zukunft ist dem Subjekt auch die Offenheit für die Welt, für verschiedene Möglichkeiten des Handelns in der Welt und für die Gestaltung der Zukunft gegeben. Das weltoffene und zukunftsoffene, fühlende, wertende, wollende und handelnde Subjekt hat die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Wahl und der Entscheidung. Es kann und muss entscheiden, wie es handeln will. Logisch setzt dies, zumindest aus der subjektiven Perspektive, die Freiheit, zu wählen und zu entscheiden, voraus. Auch aus evolutionärer Perspektive ergibt die Entstehung des affektiven und intentionalen Bewusstseins nur dann einen Sinn als fitnesssteigernde Adaptation, wenn es mit einer Entscheidungsfreiheit verbunden ist, und dazu dient, in kontingenten, nicht vorhersehbaren Situationen zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten zu wählen. Das religiöse Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten von Subjekten setzt nicht nur einerseits die subjektive Erfahrung der Entscheidungsfreiheit voraus, sondern lässt sich auch evolutionär nur erklären, wenn wir davon auszugehen, dass Menschen als bewusst fühlende, wollende und handelnde Lebewesen tatsächlich weltoffen, zielorientiert sowie zur Entscheidung und zum Handeln fähig sind. Die Intentionalität des affektiven Bewusstseins vergrößert und erweitert die Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten von Organismen also erheblich. Außerdem gibt sie ihnen die Möglichkeit, Sinn und Orientierung in ihrem Leben zu erfahren. Darin dürfte ein erheblicher

adaptiver Vorteil liegen. Denn mit dieser Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten vergrößert sich auch der Spielraum der Lebewesen, durch Stabilisierung oder Transformation des Verhaltens das eigene Überleben zu sichern und zu gedeihen.

Diese erste Form oder Stufe des Transzendierens besteht in dem Überschreiten von unbewussten Mustern automatisch ablaufender Reaktionen auf Reize durch ein bewusstes, auf Gefühlen, Werten und Motivationen beruhendes Handeln des affektiven Subjekts. Wenn dieses Subjekt durch die Intentionalität seines Bewusstseins auch den Horizont, den die Grenzen des eigenen Organismus bilden, überschreitet, indem es sich intentional auf als Objekte betrachtete Dinge der äußeren Wirklichkeit bezieht, ist dies eine zweite Form oder Stufe des Transzendierens. Während ein rein affektives Bewusstsein bereits die Möglichkeit bietet, Freude und Leid, Heil und Unheil, Fülle und Mangel zu erfahren, so kann nur ein intentionales Bewusstsein aus diesen Werten Sinn im Leben und Orientierung in der Lebensführung erfahren. Durch diese beiden Formen des Transzendierens kann das Subjekt nach Fülle, Heil, Sinn und Orientierung im Leben streben sowie intentional und auf Gefühlen, Werten und Motivationen beruhend in die Zukunft gerichtet handeln. Damit sind einige zentrale Voraussetzungen für die Entstehung von Religiosität und Religionen gegeben. Nur wenn Subjekte bewusst Gefühle empfinden, ihre Lebensprozesse bewusst vollziehen, erleben und explizit bewerten und sich dabei explizit auf als objektiv erfahrenen Gegenstände beziehen, können sie in einem nächsten Schritt ihr Herz an etwas hängen, das ihnen wichtig ist. Das Transzendieren des unbewussten, reflexartigen Reiz-Reaktions-Schemas und des Horizonts des eigenen Organismus durch ein fühlendes, wertendes und intentionales Bewusstsein ist also eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung von Religiosität und Religionen.

11.17 Die Unterscheidung zwischen Kognition und Affektivität und das Transzendieren der faktischen Realität

Durch die Objektivierung der Umwelt zu einer realen, dem Subjekt faktisch gegenüberstehenden Welt kommt es noch zu einer weiteren Differenzierung. Wenn ein unbewusster Organismus auf eine Veränderung innerer Zustände oder auf äußere Reize reagiert, bilden Wahrnehmen, Bewerten und Verhalten dabei eine untrennbare, unbewusste Einheit. Das jeweilige Reiz-Reaktions-Schema hat sich in der Evolution durchgesetzt, weil es zum Überleben und zur Fortpflanzung von Organismen dieser Art beigetragen hat. Ein bewusstes Subjekt kann dagegen die Wahrnehmung der objektiven Realität in ihrer Faktizität als einen rein kognitiven Prozess von der eigenen, subjektiven Einstellung zu den realen Objekten und Fakten als einer affektiven Bewertung trennen. Es kann zwischen Wahrnehmen und Fühlen, Erkennen und Bewerten, Wissen und Glauben unterscheiden. Dieser Vorgang führt zur kognitiven Konstruktion einer faktisch existierenden Außenwelt als objektiver Realität, über die propositionale Aussagen gemacht werden, die im Sinne einer Korrespondenztheorie der Wahrheit wahr oder falsch sein können. Ein so definiertes propositionales Wissen über die objektiv existierende, faktische Realität ist aber nur eine Form, wie ein Organismus von der Welt, in der er lebt, weiß.

John Vervaeke unterscheidet insgesamt vier Formen des Wissens, Kennens oder Erkennens: propositionales, prozedurales, perspektivisches und partizipatorisches Wissen (*propositional*, *procedural*, *perspectival*, *participatory knowing*), die jeweils unterschiedliche Gegenstände beinhalten, in verschiedenen Formen des Gedächtnisses gespeichert sind sowie verschiedene

Werte und Funktionen haben. Das propositionale Wissen besteht aus den Inhalten von Aussagesätzen über Sachverhalte oder Fakten in der objektiven Realität. Dieses Wissen ist im semantischen Gedächtnis gespeichert. Propositionale Aussagen, dass sich etwas so oder so verhalte, haben einen bestimmten Wahrheitswert, das heißt, sie sind entweder wahr oder falsch. Prozedurales Wissen besteht in dem Know-how, wie etwas getan wird. Es handelt sich um Fertigkeiten oder Kompetenzen, die im prozeduralen Gedächtnis gespeichert werden. Diese Kompetenzen haben keinen objektiven Wahrheitswert, sondern wir verfügen in einem bestimmten Maß über die Fähigkeit oder das Vermögen, eine bestimmte Tätigkeit auszuführen. Es lässt sich also nach dem Grad der jeweiligen Kompetenz zu einem bestimmten Handeln beurteilen. Das perspektivische Wissen umfasst das Wissen, wie es sich anfühlt, in einer bestimmten Situation zu sein und die Welt von diesem Standpunkt aus zu erleben. Perspektivisches Wissen ist im episodischen Gedächtnis gespeichert und hat in der jeweiligen Situation einen Wert der Gegenwart (*presence*). Dem perspektivischen Wissen entsprechen kein objektiver Wahrheitswert und keine Kompetenz, sondern eine subjektive, verkörperte und verortete Perspektive. Das partizipatorische Wissen schließlich bezeichnet die grundlegende Lebensweise eines Organismus in ständiger Interaktion mit seiner Umwelt, die Möglichkeiten (*affordance*) eines Subjekts in seinem Handlungsraum (*arena*) zu leben und zu wirken. Dieses Wissen ist in dem Verständnis des Selbst, im Körper, im Unbewussten, im Bewusstsein, in der ökologischen Nische sowie im sozialen und kulturellen Milieu eines Lebewesens gespeichert. Das partizipatorische Wissen zeigt sich in den Werten der Verbundenheit, Zugehörigkeit, Teilnahme und Beheimatung eines Lebewesens in seinem Lebensraum.[321] Im Deutschen lassen sich diese vier Aspekte des Wortfelds „*know*“/“*knowing*“ durch verschiedene Verben wiedergeben: Das propositionale Wissen mit „wissen, dass“, das prozedurale mit „können“, das perspektivische mit „kennen“ oder „vertraut sein“. Das partizipatorische Wissen bezeichnet eher die gesamte Lebensweise eines Organismus in Interaktion mit seiner Umwelt, sodass es am besten mit dem Verb „leben“ oder als „Lebensweise“ bezeichnet werden kann.

Nach dem Konzept der 4E-Kognition ist Erkenntnis immer verkörpert (*embodied*), in einen Kontext eingebettet (*embedded*), in Handlungen des verkörperten Subjekts eingebunden (*enaktiv*) und erstreckt sich auf die Umwelt des Organismus (*extended*).[322] Propositionales Wissen kann nur enaktiv durch methodischen Erkenntnisgewinn erworben werden, der ein gewisses prozedurales Wissen, nämlich die Fähigkeit, bestimmten Methoden der Erkenntnis anzuwenden, voraussetzt. Propositionales und prozedurales Wissen können nur in einer bestimmten Situation eingebettet und aus einer bestimmten Perspektive erworben werden, sie setzen also perspektivisches Wissen voraus. Propositionales, prozedurales und perspektivisches Wissen sind immer das Wissen eines verkörperten Subjekts in seiner Umgebung, basieren also auf partizipatorischem Wissen. Das partizipatorische Leben des Organismus in Interaktion mit seiner Umwelt bildet demnach die Grundlage für alle anderen Formen des Wissens. Dieses partizipatorische Wissen, das Bewusstsein des Selbst als Leben des Organismus in seiner Umwelt ist im Wesentlichen affektiv geprägt. Im perspektivischen Wissen sind affektiv bedeutsame Erlebnisse von Situationen aus einer teilnehmenden

[321] Vergleiche die Internet-Vorlesungsreihen auf https://johnvervaeke.com, aufgerufen am 18.07.2023; Gregg Henriques: John Vervaeke’s Brilliant 4P/3R Metatheory of Cognition. John Vervaeke finally answers what we mean by "cognition", Posted January 7, 2021, https://www.psychologytoday.com/intl/blog/theory-knowledge/202101/john-vervaeke-s-brilliant-4p3r-metatheory-cognition, aufgerufen am 18.07.2023.

[322] Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch: The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience, 1991; Albert Newen, Leon de Bruin, Shaun Gallagher: The Oxford Handbook of 4E Cognition, 2018.

Perspektive mit kognitiven Wahrnehmungen dieser Situationen untrennbar verbunden. Auch die prozeduralen Fähigkeiten sind in der Regel eng mit ihrer affektiven Erfahrung verknüpft. Eine klare Unterscheidung zwischen Affektivität und Emotion einerseits und der Kognition von faktischen Sachverhalten ist daher vor allem im propositionalen Wissen angesiedelt. Allerdings sind auch hier die Beobachtungen von faktischen Sachverhalten, die zum Erwerb objektiven Wissens führen sollen, immer vom Beobachter, der sie durch die Beobachtung beeinflusst, abhängig. Dieser Effekt ist in der Quantenphysik besonders auffällig, gilt aber grundsätzlich für jede Beobachtung von Sachverhalten.

Im religiösen Leben spielt das propositionale Wissen in Form von dogmatischen Lehren nur eine relativ unbedeutende Rolle. Prozedurales Wissen zeigt sich zum Beispiel in der Ausführung von Ritualen. Perspektivisches Wissen ist für das Verständnis religiösen Handelns, Erlebens und Kommunizierens von zentraler Bedeutung. Partizipatorisches Wissen macht den Kern religiöser Einstellungen, Haltungen und Lebensweisen aus. Dies spiegelt sich auch in einem zentralen Begriff der Hindu-Traditionen wider: *bhakti*. *Bhakti* wird oft als „Hingabe" oder „Gottesliebe" übersetzt, wörtlich bedeutet der Begriff jedoch „Teilhabe" oder „Teilnahme". Er kennzeichnet also den partizipatorischen Aspekt des religiösen Lebens. Auch der französische Philosoph Louis Lavalle hat den engen Zusammenhang zwischen dem Sein eines Wesens und seiner Teilhabe an der Welt als einer Form partizipatorischen Wissens betont.[323] Im religiösen Wirklichkeitsbereich drückt sich das partizipatorische Wissen in der Religion als einer bestimmten Lebensweise von religiösen Menschen aus.

Die Unterscheidung von Kognition und Affektivität, hat es den Menschen ermöglicht, das rein kognitive propositionale Wissen aus seinem affektiven, perspektivischen und partizipatorischen Kontext zu lösen und die Welt als objektive, faktische Realität zu betrachten. Im Alltagsleben wird unsere Aufmerksamkeit zwar immer durch unsere Interessen und Motivationen auf bestimmte Ereignisse gelenkt, es gibt also streng genommen keine vollkommen interessenlose und unmotivierte Wahrnehmung von Fakten. Dennoch können wir die Erkenntnis der faktischen Wirklichkeit von unserem Erkenntnisinteresse und unserer Motivation unterscheiden und sogar weitgehend ablösen. Die Loslösung der faktischen, objektiven Realität von subjektiven Werten und Bewertungen ist nach McGilchrist ein Kennzeichen für die Einstellung der linken Gehirnhälfte zur Welt, während die rechte Gehirnhälfte eher einen partizipatorisch-ganzheitlichen Zugang zur Wirklichkeit habe.[324]

Die Trennung der kognitiven Erkenntnis der faktischen Realität von ihrer affektiven Bewertung stellt eine sekundäre Einstellung zur Wirklichkeit dar, die aus dem holistischen Leben und Erleben der Welt herausdifferenziert worden ist. Die reine Kognition ist eine Abstraktion eines Aspekts des konkreten, ganzheitlichen Lebens. Sie ermöglicht eine objektive Betrachtung der Welt als einer faktischen Realität. Der rein kognitive Zugang zur faktischen Realität macht diese im Extremfall zum Gegenstand einer objektiven Erkenntnis, die für sich betrachtet keinerlei subjektive Bewertung enthält. Er bildet die Grundlage für das in der Moderne entwickelte Ideal einer wertfreien Wissenschaft. Auch wenn wir heute wissen, dass alle Wahrnehmungen von Objekten und alle Erkenntnisse über sie immer durch die kognitiven Voraussetzungen und auch durch die affektiven Einstellungen des Subjekts geprägt sind, lassen sich äußere Objekte und Fakten dennoch prinzipiell in ihrer reinen Faktizität betrachten, ohne

[323] Louis Lavalle: La dialectique du monde sensible, 1922; Louis Lavalle: De l'être (La dialectique de l'éternel présent, 1), 1928 Louis Lavalle: De l'acte (La dialectique de l'éternel présent, 2), 1937.
[324] Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.

explizite Wertungen vorzunehmen. Die affektive oder emotionale Einstellung des Subjekts zu den Objekten und Fakten der Realität beinhaltet dagegen stets subjektive Wertungen. Die Affekte und Gefühle, die ein Subjekt hat, wenn es Erfahrungen mit bestimmten Objekten, äußeren Ereignissen, aber auch mit inneren Zuständen macht, bilden die Grundlage jeder Bewertung der Realität, aller Haltungen und Einstellungen zur Wirklichkeit sowie jeder Motivation zum Handeln.

Für ein erfolgreiches Überleben und ein sinnerfülltes Leben sind die beiden Aspekte des Erkennens und des Bewertens notwendig. Das reine Erkennen als nicht-affektiver und damit wertfreier Vorgang ist ein Ideal, das für die Wissenschaft durchaus nützlich ist. Es bringt aber keinerlei Antriebe oder Richtlinien für die Anwendung des auf diese Weise gewonnenen, reinen Wissens hervor. Für das praktische Leben sind die Affekte und die auf ihnen beruhenden Werturteile und Motivationen mindestens ebenso wichtig. Im Gegensatz zu einem unbewussten Verhalten als direkter Reaktion auf innere Zustände und äußere Reize bilden bei einem bewussten Subjekt Wahrnehmung, Bewertung, Motivation, Volition und Handeln einen Komplex aus mehreren, deutlich voneinander unterscheidbaren und abgrenzbaren Vorgängen. Diese Unterscheidung und Abgrenzung verschiedener Aspekte des Lebens und Erlebens bringt einerseits die faktische Realität, die als objektiv und vom Subjekt selbst getrennt betrachtet wird, als solche erst hervor. Andererseits erlangt das Subjekt auf diese Weise auch die Möglichkeit, sich selbst und diese faktische Realität zu transzendieren. Die Trennung von kognitiver Erkenntnis und affektiver Bewertung stellt damit eine Voraussetzung dafür dar, dass Menschen religiös leben.

Das religiöse Leben ist durch eine besondere Haltung und Einstellung zur Wirklichkeit gekennzeichnet. Diese religiöse Einstellung wird traditionell als Glaube bezeichnet. Der religiöse Glaube an jemanden oder etwas muss dabei grundsätzlich von dem Glauben, dass der propositionale Inhalt einer Aussage wahr sei, unterschieden werden. Wenn Menschen im religiösen Sinne an jemanden oder etwas glauben, bedeutet dies, dass sie diesem Wesen vertrauen und sich auf dieses Wesen verlassen. Religiöser Glaube ist also kein kognitiver Vorgang und kein theoretischer Prozess, sondern eine spezifische, affektiv begründete Haltung zur Wirklichkeit, die Verpflichtung zu einer bestimmten Lebensweise, eine konkrete spirituelle Praxis. In dieser religiösen Praxis transzendieren Menschen sich selbst und die faktische Realität, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist und das sie in ihrem religiösen Leben heiligen. Für die religiösen Menschen begründet dieser Glaube die Werte, die sie schätzen, die Prinzipien, nach denen sie leben, und stellt die Motivation für ihr Handeln dar. Der religiöse Glaube ist primär keine Theorie über Tatsachen in der faktischen Realität, sondern eine Praxis in der Wirklichkeit der Lebenswelt. Er zielt daher auch nicht auf eine abstrakte Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung einer solchen Theorie mit der objektiven, faktischen Realität, sondern auf eine Bewährung der Glaubenspraxis im Leben. Bei der Bewährung eines religiösen Glaubens geht es vor allem um die Frage, inwiefern diese Einstellung zur Wirklichkeit und die damit verbundene Praxis bei der Bewältigung von Leid und der Steigerung der Freude im Leben helfen können, inwiefern sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung stiften können.

Die Unterscheidung zwischen dem kognitiven, objektiven und nicht wertenden Zugang zur faktischen Realität einerseits und der affektiven, subjektiven Bewertung dieser Realität andererseits führt zu einer dritten Form oder Stufe der Transzendenz. Das Subjekt kann die faktische Realität der objektiven Welt durch seine affektiv-emotionalen Bewertungen der

innerweltlichen Sachverhalte, durch seine subjektive Einstellung und Haltung zu dieser Realität transzendieren. Dieses Transzendieren kann das Subjekt zum gerichteten Handeln in der Außenwelt motivieren und zur gezielten Stabilisierung oder Transformation seiner selbst führen. Das Leben des Subjekts in der Welt erfordert einerseits eine Distanzierung von den Dingen der objektiven Welt als faktischer Realität. Die so gewonnene Distanz zur objektiven Realität begründet eine gewisse Unabhängigkeit und Freiheit des Subjekts und ermöglicht es ihm somit, in der Welt zu handeln. Andererseits ist aber auch eine affektive Bindung an Dinge in der Welt nötig, um das Subjekt zum Handeln in der Welt zu motivieren. Die grundlegende affektive Bewertung von gegenwärtigen oder vorgestellten Situationen, Ereignissen und Gegenstände durch positive und negative Gefühle wie Freude oder Schmerz kann auch die Ziele für religiöses Verhalten und Handeln setzen und somit das religiöse Leben in eine bestimmte Richtung leiten. Wenn Thomas Tweed Religionen als „Zusammenflüsse organisch-kultureller Strömungen, die Freude verstärken und Leiden bewältigen“ bezeichnet, betrachtet er damit die in diesen Gefühlen enthaltende Wertung als wesentliche Motivation für religiöses Verhalten.[325]

Die Funktion der Religion, den Umgang mit Leid zu ermöglichen, kann dabei als ein eher homöostatischer Prozess betrachtet werden, der allein das reine Überleben in ungünstigen Umständen ermöglicht und mit einem dem Nirvana ähnelnden neutralen Zustand der Schmerzfreiheit seinen Zielpunkt erreicht. Die Verstärkung der Freude weist dagegen auf einen über ein solch neutrales Nirvana hinausführende positive Erfahrung, die den Organismus zur Weiterentwicklung und Fortpflanzung antreiben kann. Das Transzendieren der rein kognitiv wahrgenommenen faktischen Realität durch affektiv-gefühlsmäßige Wertungen bildet in beiden Fällen den emotionalen und motivationalen Kern des religiösen Lebens. Dieses kann somit einen Beitrag zum Erhalt und der Verbreitung der religiösen Menschen leisten, indem es je nach dem gegenwärtigen Zustand des Lebewesens zur Stabilisierung oder zur Transformation seiner Lebensweise beiträgt.

Die Differenzierung zwischen kognitiver Wahrnehmung der Realität und ihrer affektiven Bewertung ermöglicht die Unterscheidung zwischen dem, woran Menschen ihr Herz hängen, und den Dingen, die sie nur als faktische Gegenstände wahrnehmen, ohne dass ihr Herz an diesen Dingen hängt. Dadurch können sie das, was ihnen besonders wichtig ist, von anderen Dingen, die ihnen nicht wichtig sind, unterscheiden. Auch bei den spezifisch religiösen oder spirituellen Transzendenzerfahrungen, die Menschen machen und die bei ihnen zu veränderten Bewusstseinszuständen führen können, können sie zwischen der affektiven Erfahrung der Freude, der Ekstase, der Ehrfurcht, des Schreckens oder der Heiligkeit einerseits und dem Objekt, das Freude bereitet, Ekstase auslöst, Ehrfurcht gebietet, Schrecken hervorruft und als heilig erfahren wird, andererseits unterscheiden.[326] Ein begriffliches Konzept von Heiligkeit für die Dinge, die ihnen besonders wichtig sind, können sie aber erst in der Interaktion und Kommunikation mit anderen Subjekten entwickeln. Es ist anzunehmen, dass diese Differenzierung zwischen besonders Wichtigem und Alltäglichem, zwischen Profanen und Heiligem zumindest in einem gewissen Zeitraum der Evolution einen adaptiven Vorteil bot. In allgemeiner Form ist das Setzen von Prioritäten sicherlich für das Überleben aller Lebewesen mit komplexen Verhaltens- und Handlungsmöglichkeiten sehr förderlich oder geradezu

[325] Thomas A. Tweed: Crossing and Dwelling. A Theory of Religion, 2006.
[326] Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917.

lebensnotwendig. Inwiefern dies auch für das Konzept, dass bestimmte Dinge, Personen, Handlungen oder Vorstellungen heilig sind, gilt, hängt vermutlich von der jeweiligen natürlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt, in der Menschen und Gemeinschaften, leben, ab.

11.18 Die Interaktion zwischen Subjekten und das Transzendieren des Selbst

Die Interaktion des Subjekts mit anderen Subjekten bildet auf den ersten Blick nur einen Spezialfall seiner Auseinandersetzung mit der objektiven Welt und den Gegenständen und Vorgängen in ihr. Die anderen Subjekte begegnen dem Subjekt ja in gewissem Sinne ebenso wie Dinge oder Fakten in dieser objektiven Welt. Tatsächlich ist die Interaktion mit anderen Subjekten für das Subjekt aber von außerordentlicher Bedeutung und von ganz anderer Art als der Umgang mit Dingen oder Vorgängen. In den Begegnungen mit anderen Subjekten bildet sich zum einen die Gemeinschaft, die soziale Wirklichkeit heraus, zum anderen wird das Subjekt selbst in diesen Begegnungen erst zum Ich. Die Subjektivität des einzelnen Subjekts entsteht im eigentlichen Sinne aus der Intersubjektivität, aus den Begegnungen mit und den Beziehungen zu anderen Subjekten. Für die ontogenetische Entwicklung des individuellen Organismus zu einer Person mit eigener Identität ist dieser Prozess der Interaktion mit anderen Subjekten viel wichtiger als das intentionale Bewusstsein von bloßen Objekten.

Die Interaktion zwischen verschiedenen Subjekten erfolgt in der Form von Ich-Du-Beziehungen, die sich grundsätzlich von den Ich-Es-Beziehungen zu Dingen unterscheiden. Die Ich-Du-Beziehungen zwischen Subjekten bilden den Kern und die Grundlage für die Herausbildung von Ich-Identität, Bindungen und dem Gefühl von Zugehörigkeit beim einzelnen Individuum. Auch das Gefühlsleben, die Identität und die Persönlichkeit eines menschlichen Individuums entstehen nur in der Interaktion mit anderen Menschen. Die Herausbildung des einzelnen Subjekts lässt sich nur unter Berücksichtigung seiner interpersonalen Beziehungen während des Prozesses der Sozialisation, Enkulturation und Individuation verstehen und erklären.[327]

Zugleich ermöglichen die Ich-Du-Beziehungen auch die Entstehung von intersubjektiven Gemeinschaften mit einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und einer Gruppenidentität. Dabei transzendieren sich die einzelnen Subjekte durch ihre Begegnungen und Beziehungen, durch die Bildung von Gemeinschaften und die Zugehörigkeit zu ihnen, durch die Formung individueller und gemeinschaftlicher Identitäten. Dies ist die vierte Form oder Stufe der Transzendenz, das Transzendieren des Selbst. Oft begründet sich dieses Gemeinschaftsgefühl auf gemeinsame religiöse Erlebnisse der Ekstase oder der kollektiven Aufwallung (effervescence), die Menschen bei gemeinschaftlichen Ritualen machen und die mit veränderten Bewusstseinszuständen verbunden sein können.[328]

Das Transzendieren des Selbst in den Begegnungen mit und den Beziehungen zu anderen Subjekten besteht darin, dass die Subjekte, ihr Herz an jemanden hängen, Bindungen zu

[327] Daniel J. Siegel: The Developing Mind. How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are, 3. Aufl. 2020.
[328] Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1911; Brian Hayden: Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion. 2003; Winkelman, Michael: Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing, 2. Ed. 2010.

anderen Subjekten eingehen und sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlen. Dieses Transzendieren zeigt sich besonders deutlich in der Empfindung von Empathie und Liebe für andere Menschen. Es bildet aber auch den Kern des Glaubens, der Religiosität sowie jeder Bestätigung oder Transformation des Selbst in den Begegnungen mit anderen Menschen. Der adaptive Überlebensvorteil der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz dürfte vor allem darin liegen, dass sie die Möglichkeiten der kooperativen Interaktion zwischen Subjekten und die Neigung zu prosozialem Verhalten begünstigt. Menschen als soziale Lebewesen können nur überleben, wenn sie gemeinsam mit anderen Menschen leben und zusammenarbeiten. Dies gelingt ihnen vermutlich besser, wenn sie starke und feste affektive Bindungen zu diesen anderen Menschen haben.

11.19 Kommunikation mit Zeichen: Rituale, Symbole und Sprache

Menschen sind biologische Organismen. Sie verfügen über ein affektives und intentionales Bewusstsein. Sie können durch die Differenzierung von kognitiven und affektiven Prozessen zwischen der faktischen Wirklichkeit einerseits sowie ihrer gefühlsmäßigen Bewertung und ihrer daraus resultierenden Motivation zum Handeln andererseits unterscheiden. Sie begegnen anderen Menschen, gehen intersubjektive Beziehungen mit ihnen ein und bilden Gemeinschaften. In diesen Beziehungen und Gemeinschaften interagieren sie miteinander.

Die für Menschen als kulturelle Lebewesen besonders charakteristische Art und Weise, miteinander zu interagieren, ist die Kommunikation mit Zeichen. Auch einige andere Tierarten können miteinander kommunizieren und einfache Zeichen verwenden, doch die menschlichen Zeichen- und Symbolsysteme sind, zumindest soweit wir wissen, sehr viel komplexer als die aller anderen uns bekannten Lebewesen. Der Mensch kann als Art geradezu über seine Fähigkeit, Zeichen und Symbole zu verwenden, definiert werden (*Homo symbolicus*).[329] Zeichen unterscheiden sich dadurch grundlegend von anderen Gegenständen, dass sie für diejenigen, die sie benutzen, eine Bedeutung haben, die über sie hinausweist. Kommunikation ist die bedeutungsvolle Interaktion mit Zeichen. Zeichen und Bedeutungen entstehen als solche in der Kommunikation zwischen Subjekten. Die intersubjektive Interaktion beginnt im Leben des einzelnen Menschen mit dem Austausch mit der Mutter als Säugling oder sogar schon im Mutterleib. Dabei werden zunächst noch keine bedeutungstragenden Zeichen verwendet, doch schon sehr früh erlernen Säuglinge die Verwendung von Zeichen und beginnen mit den Menschen in ihrer Umgebung mit diesen Zeichen zu kommunizieren.

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

[329] 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.

Alltagskommunikation. Einen besonderen religiösen Charakter erhalten sie nur durch die Bedeutungen, die sie für die religiösen Menschen, die sie verwenden, haben.

In der religiösen Kommunikation und ihrer Deutung dienen Zeichen und Symbole nicht dazu, Behauptungen über die faktische Realität aufzustellen. Sowohl die sprachlichen Zeichen und Symbole als auch symbolische Handlungen wie Rituale, Tänze und viele andere sollen Gefühle, Einstellungen, Wünsche, Hoffnungen und Ängste ausdrücken sowie subjektiv bedeutsame Inhalte narrativ oder performativ darstellen. Die religiöse Kommunikation hat für die Subjekte, die an ihr partizipieren, eine über sie selbst und ihre faktische Realität hinausweisende Bedeutung. Durch diese subjektiven Bedeutungen transzendiert die religiöse Kommunikation den Bezugsrahmen der Alltagskommunikation. In der religiösen Kommunikation geht es niemals nur um die Vermittlung von rein sachlichen Informationen über die faktische Realität. In religiösen Ritualen, Symbolen, Mythen und Hymnen drücken die Menschen religiöse Gefühle wie Ehrfurcht, Staunen, Ergriffenheit, Ergebung, Dankbarkeit, Vertrauen, Glaube, Hoffnung und Liebe aus. Die religiösen Zeichen und Symbole können sich auch auf religiöse, mystische oder spirituelle Transzendenzerfahrungen beziehen, die mit außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen verbunden sein können. Das Transzendieren der alltäglichen Bedeutungen in der religiösen Kommunikation ist Ausdruck der Einstellung und der Haltung der religiösen Subjekte zur Wirklichkeit. Die religiöse Kommunikation beinhaltet keine Informationen über einen Gegenstand, sondern kann das Wesen, die Gestalt, die Form der beteiligten Subjekte, ihrer Gemeinschaft sowie ihrer Lebensweise, Kultur und Religion stabilisieren oder transformieren.

Grundsätzlich verweisen Zeichen und Sprache immer auf etwas anderes als sich selbst. Sie operieren letztlich immer in einem metaphorischen Modus, sie transzendieren sich selbst auf die Bedeutungen hin, auf die sie verweisen. Daher ist bereits jede alltagssprachliche Kommunikation von Metaphern durchsetzt.[330] In der religiösen Kommunikation erhalten diese Zeichen und Symbolen für die religiösen Menschen darüber hinaus aber eine besondere Bedeutung, die über das Alltägliche hinausgeht und über das Alltagsleben hinausweist. Sie übersteigen nicht nur ihre immanente Gestalt, sondern auch deren alltägliche Bedeutung. Die religiöse Kommunikation mit Zeichen und Symbolen bildet somit die fünfte Form oder Stufe des Transzendierens. In der religiösen Kommunikation mit anderen Subjekten können Menschen den Dingen, an denen ihr Herz hängt, eine spezifische Bedeutung geben, indem sie auf diese mit besonderen Zeichen verweisen. Sie können einen Begriff der Heiligkeit für das, was ihnen besonders wichtig ist, schaffen und somit die Dinge, an denen ihr Herz hängt, heiligen. Erst durch die Verbindung eines intentionalen Bewusstseins und der affektiven Bewertung von Dingen und Ereignissen mit der intersubjektiven Kommunikation durch Zeichen und Symbole können Religionen im eigentlichen Sinne als kulturelle Interaktionsstrukturen und Kommunikationssysteme entstehen.

Die Verwendung von und die Kommunikation mit Zeichen erweitert die Möglichkeiten der Kooperation, aber auch des Austauschs, der Überlieferung und der Speicherung von Informationen erheblich. Die Kommunikation mit Zeichen ermöglicht darüber hinaus auch die Schaffung neuer, kultureller Wirklichkeiten. Sie ermöglicht zum Beispiel die kreative Hervorbringung von fiktiven Gegenständen, von Erzählungen über solche Gegenstände sowie von poetischen Werken, die Gefühle, Erfahrungen und Einstellungen ausdrücken. Dies führt

[330] Vergleiche George Lakoff und Mark Johnson: Metaphors We Live By, 1980.

zu einer immensen Vergrößerung des Handlungsspielraums von Menschen, was die Überlebensmöglichkeiten der einzelnen Individuen und der Gemeinschaften von Menschen erheblich steigern dürfte. Es handelt sich also grundsätzlich um ein in allen Lebensbereichen äußerst adaptives Verhaltensmerkmal, das auch in der religiösen Wirklichkeit verwendet werden kann. Hier kann die Kommunikation das Bestehen von religiösen Gemeinschaften sowie die Bewahrung und Weitergabe religiöser Traditionen fördern.

11.20 In der religiösen Wirklichkeit transzendieren Menschen sich und die empirische Realität

Die religiöse Wirklichkeit ist ein Teil der biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Lebenswelt der Menschen. Sie umfasst den kulturell-objektiven Aspekt religiöser Traditionen mit spezifischen Interaktionsstrukturen und Kommunikationssystemen, den individuell-subjektiven Aspekt der persönlichen Religiosität sowie den sozial-intersubjektiven Aspekt religiöser Gemeinschaften. Die religiöse Lebenswelt von Menschen mit diesen drei Aspekten bildet ein besonderes Feld menschlichen Lebens, in dem ein charakteristischer Code für das Verhalten, das Handeln und Erleben, das Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit gilt.

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

Der Prozess des Transzendierens lässt sich analytisch in fünf Formen oder Stufen des Transzendierens unterteilen. Erstens transzendieren Menschen das unbewusste Reiz-Reaktionsschema ihres selbstorganisierenden Organismus durch bewusste Affekte oder Gefühle, die ihr Handeln in der Welt motivieren und ihr Erleben der Welt prägen können. Zweitens transzendieren sie den Horizont ihres eigenen Organismus durch die Intentionalität des Bewusstseins, das sich auf andere Dinge und Wesen außerhalb ihrer selbst beziehen kann. Drittens transzendieren sie die faktische Realität durch die Unterscheidung von Affekten und Kognitionen, indem sie den kognitiv erkennbaren Dingen und Tatsachen der faktischen Realität durch ihre affektiven Bewertungen nicht-faktische Werte und Bedeutungen zusprechen. Viertens transzendieren sich selbst in Begegnungen und Beziehungen mit anderen Subjekten, da sie in diesem Austausch mit anderen den Bezugsrahmen des eigenen Selbst überschreiten. Schließlich transzendieren sie fünftens alltägliche Bedeutungen in der religiösen Kommunikation, da diese über die Gegenstände und Aussagen der Alltagskommunikation hinausweist.

Das Besondere, das die Religionen von anderen kulturellen Systemen unterscheidet, ist also, dass Menschen in und durch die Religionen die faktische Realität der empirischen Welt sowie 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. In ihrem religiösen Leben transzendieren Menschen die faktische Realität und sich selbst, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist und das sie durch ihr Verhalten heiligen.

Die religiöse Wirklichkeit ist einerseits selbst ein Teil der empirischen Wirklichkeit, der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Faktizität, der immanenten Realität. Als solche ist sie beobachtbar und mit den Mittel der Wissenschaft erforschbar. Andererseits transzendiert sie die empirische Wirklichkeit, da die Menschen 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 faktischen Realität werden die Kategorien des Heiligen, des Göttlichen, des Jenseitigen konstruiert, die den spezifischen Gegenstand der religiösen Wirklichkeit bilden. Religionen sind also der Bereich der immanenten kulturellen Wirklichkeit der Menschen, in dem sie diese immanente Wirklichkeit transzendieren. Die kommunikativen Formen dieses Transzendierens sind Symbole, metaphorische Sprache, Gleichnisse und zeichenhafte Handlungen, die auf die Gegenstände des Transzendierens verweisen.

Insofern Religionen, indem sie die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit transzendieren, über den Bereich der Realität und der Faktizität hinausgehen, können sie vom Standpunkt einer rein faktisch-objektiven Betrachtung der Realität mit gewissem Recht als Hirngespinste, Projektionen, Illusionen oder Neurosen angesehen werden, wie dies seit Feuerbach und Freud weit verbreitet ist. Das heißt aber nicht, dass sie deshalb nutzlos oder wertlos sein müssen, möglicherweise können sie gerade durch das Überschreiten der faktischen Realität für die Menschen nützlich und wertvoll sein. Das Transzendieren kann Menschen, Gesellschaften und Kulturen einen Überlebensvorteil verschaffen, indem es ihnen dabei hilft, mit Leid umzugehen und Freude zu vermehren, ihnen ein erfülltes Leben und Heil schenkt, Sinn oder Orientierung stiftet. Auf diese Weise kann das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität auch die subjektive Identität und Persönlichkeit der religiösen Individuen, die intersubjektiven Begegnungen, Beziehungen und Strukturen religiöser Gemeinschaften sowie die objektiven Traditionen von Religionen entweder begründen und stabilisieren oder kritisieren und transformieren.

Es gibt verschiedene Richtungen, in die Menschen die empirische Realität transzendieren können, und verschiedene Bereiche, die Gegenstand religiöser oder spiritueller Erfahrungen werden können: der eine 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. Religiöse Menschen können auch die gesamte Natur als Ehrfurcht gebietend, heilig oder göttlich betrachten oder zumindest

das Göttliche in allem erfahren. Diese letzteren Positionen werden dann als pantheistisch beziehungsweise panentheistisch bezeichnet.[331]

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. Im ersten Fall entwerfen die religiösen Menschen beim Transzendieren eine andere Wirklichkeit jenseits der natürlichen Welt, im zweiten Fall betrachten und behandeln sie die Wirklichkeit dieser natürlichen Welt auf eine andere Weise. Beim ersten Typ handelt es sich im engeren Sinne um eine Projektion, man könnte diese Form des Transzendierens daher projektives Transzendieren nennen. Der zweite Typ ist dagegen eher als eine Sakralisierung der Wirklichkeit anzusehen, da die faktische Realität transzendiert wird, indem ihr eine nicht-faktische, religiöse Bedeutung zuerkannt wird, ihr eine Heiligkeit zugesprochen wird.

In jedem Fall sind die Gegenstände der Religionen als solche, das heißt in ihrer religiösen Bedeutung, gerade nicht empirisch, nicht real existent, nicht faktisch, nicht wissenschaftlich erfassbar. Selbst wenn es sich um einen realen, empirisch wahrnehmbaren Gegenstand handelt, ist nicht seine faktische Existenz das, was ihn zum Gott, zu etwas Heiligem macht, sondern gerade das Transzendieren des bloß Faktischen. Der Gegenstand der Religionen ist daher auch nicht als ein jenseitiges, faktisch existierendes Realobjekt zu verstehen. Denn ein solches real existierendes, jenseitiges Objekt wäre ja nicht wirklich transzendent, da es die faktische Realität nicht wirklich transzendieren würde, sondern in einer jenseitig gedachten Welt existieren würde und damit in ihr immanent wäre. Ein Wesen, das als wirklich die Faktizität der Realität und die Existenz transzendierend geglaubt wird, kann als solches prinzipiell nicht faktisch existieren. Oder wie es Dietrich Bonhoeffer formuliert: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht."[332]

Trotzdem hat das Transzendieren der faktischen Wirklichkeit natürlich einen bedeutenden Einfluss darauf, wie religiöse Menschen ihr Leben führen, wie sie empfinden und handeln. In diesem Sinne ist der Gegenstand des Glaubens durchaus im Leben der Glaubenden wirksam und daher für sie subjektiv wirklich. Er bildet letztlich die Grundlage für ihre Lebensführung, für ihr Verhalten, für die Entwicklung, Stabilisierung und Transformation ihrer selbst. Er ist Teil der religiösen Wirklichkeit, nicht der faktischen Realität.

Das Transzendieren der faktischen Realität hat stets einen nicht-empirischen und irrationalen Charakter, da es prinzipiell über den Bereich des Wahrnehmbaren und rational Erfassbaren hinausgeht. Dieser Charakter des Transzendierens kann als Geheimnis (*mysterium*) gedeutet werden, das sowohl faszinierend (*mysterium fascinans*) als auch erschreckend (*mysterium tremendum*) sein kann.[333] Als entscheidendes Kriterium des religiösen Transzendierens wird hier angesehen, dass Menschen ihr Herz an eine Person, einen Gegenstand oder eine Vorstellung hängen, von etwas ergriffen sind und an etwas glauben, das ihnen heilig ist und das sie in ihrem Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit

[331] Aktuelle Beispiele sind Mary-Jane Rubenstein: Pantheologies. Gods, Worlds, Monsters, 2018 sowie das Kapitel „The Sense of the Sacred" in Iain McGilchrist: The Matter With Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World, 2021.
[332] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1951.
[333] Rudolf Otto: Das Heilige, 1917.

heiligen. Nur wenn Menschen ihr Herz an etwas oder jemanden hängen, findet wirklich religiöses Transzendieren statt, nur dann ist es wirklich ihr Gott, nur dann handelt es sich wirklich um Religion.[334]

11.21 Die Entstehung von Religionen als objektiver Aspekt religiöser Wirklichkeit

Wenn Menschen religiös leben, transzendieren sie sich selbst und die faktische Realität, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Dieses religiöse Leben ist ein dynamischer Prozess. Die religiöse Wirklichkeit lässt sich als ein religiöses Feld beschreiben, in dem sich dieses Leben abspielt und das zugleich durch dieses Leben hervorgebracht und aufrechterhalten wird. Analytisch lässt sich der dynamische Prozess religiösen Lebens in diesem Feld in die drei Aspekte des subjektiven Handelns und Erlebens, der intersubjektiven Interaktion und Kommunikation sowie der objektiven Gestalten und Strukturen zerlegen.

Die Religionen als kulturelle Systeme und Traditionen bilden den objektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit. Menschen bringen durch ihr Verhalten, ihr Handeln und Erleben, ihre Kommunikation und ihre Deutung der Welt Religionen als eine besondere Form kultureller Erscheinungen hervor. Religionen sind die objektiven Gestalten der kulturellen Wirklichkeit, die im religiösen Feld entstehen und tradiert werden. Religionen als objektiv-kulturelle Systeme und Traditionen beinhalten Verhaltensweisen wie das Durchführen von rituellen Handlungen, das Verwenden und Deuten von Symbolen, das Erzählen von Mythen und anderen Geschichten, das Vortragen von Liedern, Hymnen und Gedichten, das Tanzen und das Gestalten von Kunstwerken oder das religiöse Interpretieren der Lebenswirklichkeit. Sie umfassen aber auch die materiellen Gegenstände, die geistigen Vorstellungen, die Strukturen der Interaktion und der Ausübung von Macht, die Systeme der Kommunikation und die Weltanschauungen, die durch diese menschlichen Aktivitäten hervorgebracht, erhalten und überliefert werden.

Auch wenn es bei anderen Lebewesen Vorstufen oder Ansätze von kultureller Aktivität gibt, sind Menschen doch in besonders ausgeprägter Weise als kulturelle Lebewesen zu bestimmen. Die Grundlage für die Entstehung und Überlieferung von Kulturen ist die Fähigkeit zur Kommunikation mit Zeichen, die für die kommunizierenden Subjekte eine bestimmte Bedeutung haben. Eng mit der Fähigkeit zur intersubjektiven Kommunikation verbunden ist das bei Menschen besonders ausgeprägte Vermögen, gemeinsam die Aufmerksamkeit auf bestimmte Dinge zu richten. Das Zeigen mit dem Finger auf einen Gegenstand, durch das die Aufmerksamkeit eines anderen Menschen auf dasselbe Objekt gerichtet wird, bildet möglicherweise den Ursprung der Kommunikation mit Zeichen. Die gemeinsam auf einen Gegenstand gerichtete Aufmerksamkeit ermöglicht es mehreren Menschen eine gemeinsame Intentionalität zu entwickeln und durch Zeichen miteinander zu kommunizieren. Durch die gemeinsame Intentionalität und Kommunikation entsteht eine sozial konstruierte Wirklichkeit. Deklarative Sprechakte und nicht-sprachliche deklarative Zeichenhandlungen bringen

[334] 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.

innerhalb der natürlichen Welt einen neuen Bereich der Wirklichkeit hervor, die durch soziales, kommunikatives Handeln geschaffene kulturelle Wirklichkeit.[335]

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

Religiöse Zeichensysteme werden normalerweise nicht von einzelnen Menschen für sich allein gebraucht, sondern in der intersubjektiven Kommunikation zwischen mehreren Menschen. Wenn einzelne Menschen religiöse Zeichen und Symbole in der individuellen religiösen Reflexion verwenden und diese Zeichen für sie eine Bedeutung haben, dann ist dies ein sekundäres Phänomen, das sich aus der intersubjektiven religiösen Kommunikation ableitet. Der Ursprung religiöser Zeichen und religiöser Bedeutungen liegt in der Kommunikation zwischen Subjekten. Die Menschen, die gemeinsam ein bestimmtes Zeichensystem verwenden, bilden eine Religionsgemeinschaft. Durch die Bindungen zwischen den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft entsteht bei ihnen ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer größeren Gruppe. Religionsgemeinschaften können dabei grundsätzlich in den verschiedensten Sozialformen organisiert sein. Menschen können auch an mehreren religiösen Kommunikationssystemen teilnehmen und somit Mitglied mehrerer Religionsgemeinschaften sein.

11.22 Die Bildung der Religiosität als subjektiver Aspekt religiöser Wirklichkeit

In der Begegnung mit anderen religiösen Subjekten in der Religionsgemeinschaft und in den Beziehungen zu ihnen sowie durch die Enkulturation in eine religiöse Tradition entwickeln die einzelnen religiösen Subjekte jeweils ihre individuelle religiöse Persönlichkeit, ihren religiösen Habitus und ihre Religiosität. Die menschlichen Organismen werden in der Interaktion mit anderen Menschen in ihrem natürlichen, sozialen und kulturellen Umfeld erst zu Personen mit einer individuellen Persönlichkeit. Der Prozess der Individuation und Persönlichkeitsbildung vollzieht sich gemeinsam mit der Sozialisation und Enkulturation. Im religiösen Interaktionsfeld bilden die Menschen dabei jeweils ihre individuelle Religiosität, ihren religiösen Charakter und ihren religiösen Habitus heraus. Die Religiosität bildet den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit.

[335] Peter L. Berger, Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, 1966; John Rogers Searle: The Construction of Social Reality, 1995; John Rogers Searle: Making the Social World. The Structure of Human Civilization, 2010.

Das bewusste Ich, die Person und die Identität jedes einzelnen Individuums entstehen im Laufe seiner frühen Kindheit in der Auseinandersetzung mit anderen Subjekten. Diese anderen Subjekte, denen die werdende Person in ihrer frühen Entwicklung begegnet, sind vor allem bereits entwickelte Subjekte, zuerst in aller Regel die eigene Mutter, dann andere nahe Verwandte. Die Herausbildung des Ichs, der Person und der Identität ist das Ergebnis dieser Begegnungen mit anderen Personen und Identitäten, mit dem Du als einem anderen Ich (Alter Ego). Oder vielleicht ist es noch genauer zu sagen, dass sich in der Begegnung mit dem Du das Ich als dessen anderes Du (Alter Tu) herausbildet. Das Ich, das menschliche Subjekt bildet sich in den Begegnungen mit anderen Subjekten und den Beziehungen zu ihnen heraus. Es ist daher von Anfang an auf intersubjektive Interaktion und Kommunikation ausgelegt. Das Ich erschafft sich also gewissermaßen nach dem Ebenbild des Du. Während nach dem ersten biblischen Schöpfungsmythos Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat und nach einigen Religionstheorien die Menschen ihre Götter nach ihrem Ebenbild geschaffen haben, trifft es entwicklungspsychologisch wohl eher zu, dass die Menschen sowohl sich selbst als auch ihre Götter nach dem Ebenbild und in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen geschaffen haben.

Die Erfahrung, dass die Mitmenschen andere Subjekte sind und nicht nur weitere Objekte in der Welt, dass diese anderen Subjekte jeweils ein eigenes intentionales Bewusstsein haben, geht in der individuellen Entwicklung der entstehenden Person der reflexiven Erkenntnis des eigenen Selbst als eines subjektiven Bewusstseins voraus. Die individuelle Identität eines jeden Subjekts entwickelt also in der Interaktion mit anderen Subjekten. Menschen entwickeln ihr intentionales Bewusstsein, ihre Anschauung der objektiven Welt, ihre subjektiven Ziele und Motivationen, ihre Strategien zum Erreichen dieser Ziele, ihre individuellen Handlungsmuster, ihren Habitus, ihre Persönlichkeit und ihr Selbst immer in der intersubjektiven Auseinandersetzung mit anderen Menschen. Das subjektive Bewusstsein und das Modell einer objektiven Welt entstehen in den Begegnungen von Menschen und den Beziehungen zwischen ihnen. Auf die Bedeutung dieses interpersonalen Aspekts für die Entwicklung und Funktion der Menschen, ihres Geistes und ihrer Gehirne haben etwa Thomas Fuchs, Raymond Tallis und Daniel J. Siegel hingewiesen.[336]

Wenn das Subjekt dem anderen Subjekt als einem Du begegnet und sich selbst in dieser Begegnung als ein Ich erfährt, dann kann es sich selbst transzendieren, indem es von einem Du ergriffen wird, eine emotionale Bindung zu ihm aufbaut, sein Herz an dieses Du hängt, ihm vertraut, an es glaubt und es liebt. Wenn Menschen sich selbst auf diese Weise transzendieren, bilden sie dabei einen bestimmten Bindungstypus mit charakteristischen affektiven Gefühlsmustern und emotionalen Verhaltensweisen, ihre individuelle Persönlichkeit und ihren Habitus heraus. Diese spezifischen Formen, sich selbst und die faktische Realität zu transzendieren, bilden den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit, die individuelle Ausprägung des religiösen Feldes, die Religiosität dieser Menschen. Dieser transzendierende Zug in der Persönlichkeit und im Habitus von Menschen kann im Kontext einer als religiös betrachteten Tradition kommuniziert und gedeutet werden. Er kann aber vom Subjekt auch

[336] Thomas Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, 2008; Raymond Tallis: Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity, 2011; Thomas Fuchs: Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind, 2018; Raymond Tallis: Seeing Ourselves. Reclaiming Humanity from God and Science, 2019; Thomas Fuchs: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. Suhrkamp, Berlin 2020; Daniel J. Siegel: The Developing Mind. How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are, 3. Aufl. 2020.

ohne Bezug zu einer als religiös verstandenen Tradition oder explizit als nicht-religiös gedeutet werden. In diesem Falle werden statt „Religiosität“ in der Regel Begriffe wie „Spiritualität“ verwendet. Unabhängig von der verwendeten Begrifflichkeit handelt es sich um den subjektiven Aspekt des Transzendierens von Selbst und faktischer Realität.

Die Selbsttranszendenz kann beim Subjekt entweder eine Selbstbestätigung oder eine grundlegende Transformation seines Selbst bewirken. Für das Überleben und Gedeihen eines Organismus in einer sich wandelnden Umwelt, ist die Fähigkeit, seine individuelle Identität zu stabilisieren oder zu transformieren, ein bedeutender adaptiver Vorteil. Die Selbsttranszendenz des Organismus ermöglicht dem Ich auch die Erfahrung von Erfüllung, Heil, Sinn und Orientierung in der persönlichen Begegnung mit dem Du, in der emotionalen Beziehung zu dem Du, in der affektiven Bindung an das Du. Die Herausbildung eines Ichs in der Beziehung mit dem Du, die Entwicklung einer Person in den Begegnungen mit anderen Personen und der Charakter der individuellen Persönlichkeit sind immer durch interpersonale Bindungen geprägt und gekennzeichnet. Daher wird auch die religiöse Persönlichkeit eines Subjekts durch seine religiösen Bindungen an andere Subjekte oder an Objekte charakterisiert. Dass, in welcher Weise und an wen oder was ein religiöses Subjekt sein Herz hängt, bildet sich im Kontext dieser interpersonalen Bindungen und Begegnungen heraus.[337]

Es gehört zu den grundlegenden Bedürfnissen von Menschen als sozialen Säugetieren, eine enge Bindung zu anderen Menschen aufzubauen und sich einer Gemeinschaft zugehörig zu fühlen. Auf der anderen Seite müssen Menschen als Individuen im Laufe ihrer Individuation auch ein authentisches Ich herausbilden und vor Übergriffen durch die Gesellschaft, in der sie leben, oder durch einzelne Menschen in ihrer Umgebung schützen. Viele persönliche Erfahrungen von Leid und Unheil sind auf Verletzungen (Traumata) zurückzuführen, die durch den Konflikt zwischen den beiden menschlichen Grundbedürfnissen der Bindung und Zugehörigkeit einerseits und der Authentizität und Unabhängigkeit andererseits entstanden sind.[338] Wenn Religionen die Bewältigung von Leid und die Verstärkung von Freude im Leben, Heilung und Heil versprechen, versuchen sie dazu beizutragen, diesen grundlegenden Konflikt zu überwinden.

In den Begegnungen und Beziehungen zwischen individuellen Subjekten zeigt sich in besonders prägnanter Form die Bedeutung der Einzigartigkeit und der Vielfalt der Wesen und Dinge sowie vor allem der Personen. Das Herz eines Subjekts hängt nicht an Dingen oder an Vorstellungen im Allgemeinen und erst recht nicht an Personen, weil sie einer Gattung angehören oder weithin verbreitete Eigenschaften aufweisen, sondern gerade, weil sie einzigartig und anders als alle anderen sind. Das Ich transzendiert sich selbst insbesondere in der konkreten Begegnung mit und der individuellen Beziehung zu einem konkreten Du, das einzigartig, anders als alle anderen Dus und daher für dieses Ich unersetzbar ist. Das Herz eines Subjekts hängt immer an etwas Konkretem, Individuellen, Besonderen, zudem es eine einmalige und unvergleichliche Beziehung hat. Durch diese Einmaligkeit und Einzigartigkeit,

[337] Vergleiche zur Anwendung der Bindungstheorie von John Bowlby auf religiöse Bindungen Lee A. Kirkpatrick: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion, 2005; Pehr Granqvist und Lee A. Kirkpatrick: Attachment, Religious Representations and Behavior, in J. Cassidy, P. R. Shaver (eds.): Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications (2. Aufl.) (pp. 906–933), 2008; Pehr Granqvist: Attachment in Religion and Spirituality. A Wider View, 2020.

[338] Gabor Matè: In the Realm of Hungry Ghosts. Close Encounters with Addiction, 2008; Gabor Matè: The Myth of Normal. Trauma, Illness, and Healing in a Toxic Culture, Penguin, 2022.

diese Individualität und Identität kann dieses Ding, diese Vorstellung, diese Person für das Subjekt, dieses Du für das Ich heilig sein und von diesem subjektiven Ich geheiligt werden. Daher ist die Religiosität jedes einzelnen Individuums durch seine einzigartigen Beziehungen zu und einmaligen Begegnungen mit anderen Individuen geprägt.

11.23 Die Formung von Religionsgemeinschaften als intersubjektiver Aspekt der religiösen Wirklichkeit

Die Interaktion zwischen mehreren Subjekten führt also in dem einzelnen Organismus zur Entstehung des individuellen Ichs in der Begegnung mit dem als Du erlebten, anderen Subjekt. Zugleich entsteht zwischen den interagierenden Subjekten aber auch eine soziale Wirklichkeit. Zwei oder mehrere Subjekte bilden in ihrer Interaktion eine Gemeinschaft. Eine solche intersubjektive Gemeinschaft entsteht aus den Begegnungen zwischen den Subjekten und verändert sich ständig durch solche Begegnungen. Dennoch weisen die intersubjektiven Beziehungen in der Regel Strukturen auf, die zumindest über einen gewissen Zeitraum relativ stabil bleiben. Die Begegnungen und Beziehungen der Subjekte in diesen Interaktionsstrukturen bringen mehr oder weniger beständige Gemeinschaften von mehreren Individuen hervor, die den intersubjektiven oder sozialen Aspekt ihres Lebens darstellen. Im religiösen Feld verwirklicht sich dieser intersubjektiv-soziale Aspekt des religiösen Lebens durch Religionsgemeinschaften.

Die einzelnen Begegnungen zwischen mehreren Subjekten verfestigen sich also regelmäßig zu beständigen Interaktionsstrukturen, in denen die einzelnen interagierenden Subjekte jeweils bestimmte Rollen, Positionen und Funktionen einnehmen. Innerhalb dieser Strukturen beeinflussen einzelne Subjekte das Verhalten anderer Subjekte. Dies führt zu einer spezifischen Verteilung von Macht und Einfluss in der Interaktion zwischen den Subjekten. Jedes durch intersubjektive Begegnungen und Beziehungen hervorgebrachtes soziale System ist durch einen unterschiedlichen Einfluss der einzelnen Subjekte auf andere Subjekte innerhalb der Gemeinschaft, also durch Machtstrukturen, geprägt. Die Macht, über die einzelne Subjekte in den Interaktionen mit anderen verfügen, die Rollen, die sie in der Interaktionsgemeinschaft ausüben, die Positionen, die sie innerhalb der Interaktionsstrukturen einnehmen, und die Funktionen, die sie in den Interaktionen übernehmen, beeinflussen das Selbstbild, die Identität, Persönlichkeit und den Habitus des Subjekts. Die Individuation und Identitätsbildung der einzelnen Subjekte geschieht immer durch Begegnungen mit anderen Subjekten innerhalb solcher Interaktionsstrukturen.

In verschiedenen Gemeinschaften kann die Macht sehr unterschiedlich verteilt sein. In einigen Gemeinschaften herrscht ein weitgehendes Gleichgewicht zwischen den beteiligten Subjekten, in anderen ein deutliches hierarchisches Gefälle der Macht. Diese Verteilung der Macht kann durch bestimmte Interaktionsstrukturen abgesichert und durch Kommunikation symbolisch begründet und gefestigt oder in Frage gestellt und transformiert werden. Gemeinsame religiöse Rituale können bei den Teilnehmenden nach Durkheim eine kollektive emotionale Aufwallung (*effervescence*) hervorrufen, durch die sie die sozialen Strukturen ihrer Gemeinschaft als heilig erfahren und diese somit stabilisiert werden.[339] Auf der anderen Seite kann eine kollektive Aufwallung der Gefühle durch Rituale aber auch zu einer Transformation der Gesellschaft

[339] Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

führen. In ähnlicher Weise können die in einer Gesellschaft vorherrschenden religiösen Narrative oder Mythen, religiöse Symbole und andere religiöse Formen und Praktiken entweder zur Begründung und Festigung oder zur Erschütterung und Umgestaltung der gesellschaftlichen Strukturen führen.

Dabei entwerfen Religionen ein Modell eines idealen Zustands gesellschaftlicher Fülle und Ganzheit, der entweder als in den gegenwärtigen Strukturen verwirklicht betrachtet wird, sodass diese Strukturen stabilisiert werden, oder als utopisches Gegenmodell zur gegenwärtigen Wirklichkeit in die Zukunft projiziert wird, sodass die Strukturen der Gesellschaft kritisiert werden. In beiden Fällen transzendiert die religiöse Gemeinschaft durch solche stabilisierenden oder transformierenden Entwürfe eines Idealzustands sich selbst und die faktische soziale Realität ihrer gesellschaftlichen Strukturen. Sie entwirft ein ideales Modell der Gemeinschaft, in dem Fülle und Heil verwirklicht sind und das Sinn und Orientierung stiftet. Dieses Modell ist der religiösen Gemeinschaft heilig, es kann daher entweder zur Begründung und Stabilisierung der aktuellen Verhältnisse oder zur Transformation des gegenwärtigen Zustands dienen. Selbsttranszendenz und Transzendieren der faktischen Realität zeigen also nicht nur im individuell-subjektiven Aspekt religiösen Lebens, sondern auch in seinem gemeinschaftlich-intersubjektiven Aspekt.

Für das einzelne religiöse Subjekt kann die Zugehörigkeit zu einer solchen Religionsgemeinschaft eine herausragende Bedeutung haben, wenn sie das Bedürfnis nach Bindung und Geborgenheit erfüllt. Das Gefühl der Zugehörigkeit kann sogar selbst das primäre Motiv der Bindung und der zentrale Inhalt der Selbsttranszendenz sein. Dieses Phänomen ist von Abby Day als „Believing in Belonging“ bezeichnet worden. Auf der anderen Seite kann die Zugehörigkeit zu einer Gruppe für religiöse Subjekte auch nahezu keine bedeutende Rolle spielen, was Grace Davie „Believing Without Belonging“ genannt hat.[340]

Das Verhältnis zwischen den einzelnen Subjekten als Individuen und der intersubjektiven Gemeinschaft ist dabei selbst vom kulturellen Umfeld und den in diesem Umfeld vorherrschenden Traditionen beeinflusst. Es kann daher von Kultur zu Kultur und von Religion zu Religion sehr unterschiedlich sein, inwiefern die religiöse Wirklichkeit und das religiöse Leben eher als individuelle und persönliche oder als gemeinschaftliche Phänomene betrachtet werden. Während in den sogenannten WEIRDen Gesellschaften und Kulturen der individuelle Aspekt der Religiosität oder Spiritualität besonders hervorgehoben wird, werden religiöse Praktiken anderswo vor allem als Angelegenheit der Gemeinschaft betrachtet.[341] Allerdings sollte dieser Gegensatz nicht übertrieben und zu sehr verallgemeinert werden. So ist das Konzept einer festen Religionszugehörigkeit und lebenslangen Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft besonders in den westlichen, also WEIRDen Gesellschaften entwickelt worden, während in Ost- und Südasien die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft oft weniger klar definiert war und ist. Andererseits ist der Heilsweg zur Erlösung gerade in den indischen Religionen oft eine sehr individuelle Angelegenheit, die mit dem Verlassen der Gesellschaft und ihrer Bindungen verbunden ist.

[340] Grace Davie: Religion in Britain Since 1945.Believing Without Belonging, 1994; 2. Aufl. Grace Davie: Religion in Britain. A Persistent Paradox, 2015; Abby Day: Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World, 2011.
[341] Joseph Henrich: The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, 2020.

11.24 Die Entstehung der religiösen Wirklichkeit in der menschlichen Ontogenese

Die individuelle Religiosität als subjektiver Aspekt des religiösen Lebens entwickelt sich beim einzelnen Menschen im Laufe seiner Ontogenese, frühkindlichen Entwicklung, Sozialisation, Enkulturation und Individuation. Einige der oben genannten Voraussetzungen für das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität bilden sich bereits im Mutterleib heraus. So zeigt der Embryo von Beginn an das Prinzip der Selbstorganisation und ab einem gewissen Zeitpunkt der Embryonalentwicklung dürften Menschen und andere Lebewesen über eine Form von affektivem Bewusstsein verfügen. Andere Merkmale wie die Intentionalität des Bewusstseins, die Differenzierung zwischen kognitiven und affektiven Vorgängen, sowie insbesondere die Kommunikation mit Zeichen entwickeln sich erst nach der Geburt in der Begegnung mit anderen Menschen.

Für die Entwicklung des Menschen gibt es verschiedene Phasenmodelle wie das Modell der psychosexuellen Entwicklung von Sigmund Freud, das Modell der kognitiven Entwicklung von Jean Piaget, das Modell der psychosozialen Entwicklung von Erik H. Erikson, das Modell der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg sowie das Modell der Glaubensentwicklung von James William Fowler.[342] Außerdem ist die von John Bowlby und Mary Ainsworth entwickelte Bindungstheorie für die Ontogenese der Religiosität von besonderer Bedeutung, da der religiöse Glaube als eine spezifische Form der Bindung betrachtet werden muss.[343] Die für die ontogenetische Herausbildung der Religiosität eines Menschen entscheidenden Schritte erfolgen dabei weitgehend schon in den frühen Phasen der Entwicklung. Die späteren Phasen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg und der Glaubensentwicklung nach Fowler werden nach diesen Theorien selbst von vielen Erwachsenen nicht erreicht. Es scheint daher fraglich, ob es sich bei ihnen wirklich um ontogenetische Entwicklungsstufen handelt oder eher um kulturelle und individuelle Varianten der Moralität und Religiosität.

Von den für das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität wesentlichen Faktoren entsteht das affektive Bewusstsein, das die Voraussetzung für das Transzendieren des unbewussten Reiz-Reaktionsschemas bildet, vermutlich zu einem gewissen Grad schon pränatal und entwickelt sich dann direkt nach der Geburt weiter. Seine Entwicklung dürfte im ersten Jahr, also dem Zeitraum der oralen Phase nach Freud, des Stadiums des Konflikts zwischen Ur-Vertrauen und Ur-Misstrauen nach Erikson beziehungsweise der Vorphase und der personenunterscheidenden Phase der Bindungsentwicklung nach Bowlby weitgehend abgeschlossen sein. Die Herausbildung eines intentionalen Bewusstseins und das damit verbundene Transzendieren des Horizonts des eigenen Organismus kann im Wesentlichen den

[342] Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905; Jean Piaget: La naissance de l'intelligence chez l'enfant, 1936; Jean Piaget: La genèse des structures logiques elementaires, 1959; Erik H. Erikson: Identity and the Life Cycle, 1959; Lawrence Kohlberg: The Psychology of Moral Development, 1984; James W. Fowler: Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, 1981; James W. Fowler (Hrsg.): Stages of faith and religious development, 1991.

[343] Mary D. Salter Ainsworth, John Bowlby: Child Care and the Growth of Love, 1965; John Bowlby: Attachment, Attachment and Loss (vol. 1), 1969; John Bowlby: Separation. Anxiety & Anger, Attachment and Loss (vol. 2), 1973; Mary D. Salter Ainsworth, Mary C. Blehar, Everett Waters, Sally Wall: Patterns of Attachment. A Psychological Study of the Strange Situation, 1978; John Bowlby: Loss. Sadness & Depression, Attachment and Loss (vol. 3), 1980; John Bowlby: A Secure Base. Parent-Child Attachment and Healthy Human Development, 1988.

ersten zwei Lebensjahren zugeschrieben werden. Dies entspricht in etwa Piagets Stadium der sensomotorischen Intelligenz, der frühen analen Phase nach Freud, der Stufe des Konflikts zwischen dem Bestreben nach Autonomie und dem Empfinden von Scham und Zweifel nach Erikson und der Phase der zielkorrigierten Partnerschaft nach Bowlby. Die Unterscheidung von Kognition und Affekt, die Entwicklung eines personalen Ichs in Auseinandersetzung mit anderen Menschen sowie das Transzendieren der faktischen Realität und des Selbst dürften sich vor allem ab dem zweiten bis dritten Lebensjahr entwickeln. Sie können damit weitgehend der phallischen Phase nach Freud, dem Stadium der Auseinandersetzung zwischen Initiative und Schuldgefühl nach Erikson, der Stufe der prä-operationalen Intelligenz nach Piaget, der präkonventionalen Moral nach Kohlberg und des intuitiv-projektiven Glaubens nach Fowler zugeordnet werden. Die Kommunikation mit Zeichen und das Transzendieren mit Hilfe von Symbolen entwickeln sich auch in der späteren Kindheit und Jugendzeit noch weiter. Diese Entwicklung findet ihren Abschluss damit zeitlich etwa in der Latenzperiode und der genitalen Phase nach Freud, in den Stadien zwischen Werksinn und Minderwertigkeitsgefühl sowie der Identitätsbildung und Identitätsdiffusion nach Erikson, in den Stufen der konkret-operationalen und der formal-operationalen Intelligenz nach Piaget, der konventionellen Moral nach Kohlberg sowie des mythisch-wörtlich und des konventionellen Glaubens nach Fowler. Bei all diesen Zuordnungen von Elementen in der Herausbildung der Religiosität zu bestimmten Altersstufen und Entwicklungsphasen ist allerdings mit einer großen individuellen und kulturabhängigen Variation zu rechnen.

11.25 Die Entstehung der religiösen Wirklichkeit in der menschlichen Phylogenese

Die Entstehung der religiösen Wirklichkeit in der Phylogenese der Menschheit ist wissenschaftlich sehr viel schwieriger zu rekonstruieren, da sich das Transzendieren von Selbst und faktischer Wirklichkeit, das religiöse Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten grundsätzlich nicht durch Fossilien oder andere archäologische Funde belegen oder widerlegen lässt. Die wesentlichen Erscheinungen religiösen Lebens hinterlassen keine materiellen Spuren. Es gibt einige Versuche, die phylogenetische Evolution von Religiosität und Religionen zu rekonstruieren, indem etwa die Entwicklung des menschlichen Gehirns in Bezug zu bestimmten religiösen Verhaltensweisen von Menschen gesetzt wird. Andere Wissenschaftler versuchen durch den Vergleich der religiösen Traditionen verschiedener Kulturen von Jägern und Sammlern, deren Lebensweise möglicherweise noch weitgehend der unserer frühen Vorfahren ähnelt, sowie durch die Analyse religionsähnlichen Verhaltens bei anderen Primaten Rückschlüsse auf die Entstehung der religiösen Wirklichkeit in der Evolution des Menschen, auf ihre Entwicklung und ihren adaptiven Wert für menschliche Individuen und Gruppen zu ziehen.[344] Allerdings sind die verschiedenen Interpretationen dieser Daten

[344] Scott Atran: In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion, 2002; David Sloan Wilson: Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society, 2002; Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel: The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour, 2009; Joseph A. Bulbulia et al.: The Cultural Evolution of Religion, 2013; Yuval Laor: The Religious Ape. Love, Fervor, and the Evolution of Religion, 2013; Matt J. Rossano und Benjamin Vaudeville: Belief, Ritual, and the Evolution of Religion, 2016; Barbara J. King: Evolving God. A Provocative View on the Origins of Religion (2007), Expanded Edition, 2017; Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen, Armin W. Geertz: The Emergence and Evolution of Religion. By Means of Natural Selection, 2017; E. Fuller Torrey: Evolving Brains, Emerging Gods. Early Humans and the Origins of Religion, 2017; Richard Sosis: Why Cultural Evolutionary Models of Religion Need a Systemic

insgesamt äußerst spekulativ. Dennoch kann nicht sinnvoll daran gezweifelt werden, dass sich die Fähigkeit und Neigung von Menschen zu religiösen Verhaltensweisen im Verlaufe der biologischen und kulturellen Evolution der Menschen herausgebildet und über einen langen Zeitraum überlebt, also offensichtlich praktisch bewährt hat.

Da es sich bei Religionen um kulturelle Schöpfungen von Menschen handelt, bilden die Entstehung und die Entwicklung von Religionen einen Teil der kulturellen Evolution. Weil das Transzendieren der vorfindlichen, sinnlich wahrnehmbaren, faktischen Realität 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 der Menschen gewesen ist.

Die biologischen, das heißt vor allem neurobiologischen, Voraussetzungen für symbolisches Denken und komplexere Kommunikation mit strukturierten Zeichensystemen dürften allerspätestens mit der Entstehung des Homo sapiens gegeben sein. Erste Anfänge von Religionen oder wenigstens von einzelnen Elementen, die später Bestandteile von Religionen werden sollten, dürfte es daher 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 grundsätzlich nicht nachweisbar wären, kann aus dem Fehlen von Funden nicht auf das Nichtvorhandensein solcher religiösen Elemente geschlossen werden.

Wann auch immer die ersten religiösen oder prärelgiösen 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 Generationen hinweg und in vielen Regionen der Welt überlebt haben, spricht dies dafür, dass Religionen entweder selbst 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.[345] Die Religionen, die sich in einer bestimmten Umgebung (Religiotop) durchgesetzt haben, müssen einen Selektionsvorteil gegenüber den Religionen, die sich nicht

Approach, in; Anders Klostergaard Petersen et al.: Evolution, Cognition, and the History of Religion. A New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz, 2019, 45-61.

[345] Ina Wunn und Davina Grojnowski: Religious Speciation. How Religions Evolve, 2019.

durchgesetzt haben, gehabt haben. Das heißt sie müssen besser an ihre jeweilige physische, soziale und kulturelle Umwelt angepasst gewesen sein.

Bei der Betrachtung der Evolution von Religionen ist grundsätzlich zu beachten, dass die Prozesse der kulturellen Evolution denen der natürlich-biologischen Evolution zwar in vielerlei Hinsicht ähnlich sind, aber auch einige bedeutende Unterschiede aufweisen, da die Weitergabe kultureller Erscheinungen nicht über genetisch bestimmte Vererbung, sondern durch kommunikative Übermittlung oder Tradition erfolgt. Daher können erstens in kulturellen Traditionen im Gegensatz zur genetischen Vererbung auch neu erworbene Merkmale, Kenntnisse und Fähigkeiten an die nächste Generation weitergegeben werden. Zweitens besteht ein komplexeres Abhängigkeitsverhältnis als bei der Vererbung. Menschen und Menschengruppen können kulturelle Merkmale und Fähigkeiten nicht nur von einer kleinen Zahl von direkten Vorfahren ererben, sondern von vielen anderen Menschen erlernen. Drittens gibt es neben der vertikalen Vererbung von einer Generation an die nächste auch einen umfangreichen horizontalen Austausch zwischen Angehörigen derselben Generation sowohl innerhalb als auch zwischen kulturellen Gruppen oder Ethnien. Viertens verfügen Menschen innerhalb gewisser psychologischer Grenzen über die Möglichkeit, sich bewusst für oder gegen Elemente der kulturellen Tradition zu entscheiden, gezielt Veränderungen an ihnen vorzunehmen oder durch bewusste Planung völlig neue Ideen und Handlungsweisen hervorzubringen. Dies führt dazu, dass Wandel und Anpassung in der kulturellen Evolution und damit auch in der Evolution der Religionen grundsätzlich sehr viel schneller geschehen können als in der rein biologischen Evolution.

11.26 Die kulturelle Evolution der religiösen Wirklichkeit und die Religionsgeschichte

Für die weitere kulturgeschichtliche Entwicklung der religiösen Wirklichkeit kann die Forschung auf gegenständliche, bildliche und später auch schriftliche Quellen zurückgreifen. Damit ergibt sich die Möglichkeit, die Religionsgeschichte mit archäologischen, kunstgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen, allgemeinhistorischen und philologischen Methoden zu rekonstruieren. Die Religionsgeschichte untersucht vor allem die innere Entwicklung einzelner Religionen als Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse und des Handelns einzelner Individuen sowie die historischen Beziehungen zwischen religiösen Traditionen. Dabei spielen die Konzepte der Evolutionstheorie in der Regel keine bedeutende Rolle, da die biologische Evolutionstheorie als naturwissenschaftliche Forschungsrichtung und die Geschichtswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin in der Wissenschaftsgeschichte meist deutlich voneinander getrennt gewesen sind.

Es hat allerdings auch verschiedene Versuche gegeben, evolutionäres Denken auch auf die Entstehung und die Geschichte der Religionen anzuwenden und die kulturgeschichtliche Entwicklung von Religionen in ein evolutionäres oder quasi-evolutionäres Stufenschema der Religionsentwicklung einzuordnen. Ein solches Schema kann entweder auf archäologischen, kulturgeschichtlichen und historischen Epochen wie Paläolithikum, Neolithikum, Bronzezeit, Achsenzeit, Antike, Mittelalter und Moderne basieren oder auf einer vermeintlichen Abfolge von Religionstypen wie Totemismus, Animismus, Schamanismus, olympischer Polytheismus und Monotheismus. Ein neuerer großer Entwurf dieser Art stammt von Robert Bellah, der vier Stufen der Kultur in der menschlichen Evolution unterscheidet. Die erste Stufe sei durch

unitive Repräsentation und ein episodisches Gedächtnis gekennzeichnet, die zweite durch enaktive Repräsentation und eine mimetische Kultur mit symbolischem Handeln in religiösen Ritualen, die dritte durch symbolische Repräsentation, ein biographisches Gedächtnis und eine mythische Kultur. Die vierte und letzte Stufe sei in der sogenannten Achsenzeit erreicht worden, in der sich eine durch konzeptuelle Repräsentation charakterisierte, theoretische Kultur mit einer komplexen Religion und Theologie entwickelt habe. Die Grundelemente der Religion, nämlich Ritual, Mythos und Theologie oder religiöse Lehre seien demnach in der zweiten bis vierten Stufe der menschlichen Entwicklung entstanden.[346]

Die meisten Religionshistoriker stehen solchen evolutionären Stufenmodellen allerdings mit guten Gründen eher skeptisch entgegen, da die Religions- und Kulturgeschichte offensichtlich nicht geradlinig einem solchen Schema folgt. Grundsätzlich verläuft auch die Evolution einzelner biologischer Spezies keinesfalls nach einem so einfachen Stufenschema. Für die kulturelle Evolution jeder einzelnen Spezies von Religionen ist erst recht jeweils mit einer individuellen Entwicklung zu rechnen, die religionsgeschichtlich erforscht werden muss. Die kulturellen Formen der symbolischen Weitergabe und Verbreitung von Verhaltensmustern, Erzählungen und Vorstellungen sind durch eine viel größere Offenheit und Variabilität gekennzeichnet als etwa die biologische Vererbung genetischer und epigenetischer Informationen.[347] Daher ist hier mit der Möglichkeit sehr viel schnellerer Veränderung und Anpassung sowie mit einer größeren Variation sowohl zwischen verschiedenen religiösen Traditionen als auch innerhalb einer einzelnen Religion zu rechnen. Dennoch ist es grundsätzlich durchaus sinnvoll, die Entwicklung der Religionen auch als einen evolutionären Prozess zu betrachten, allerdings als einen Prozess der kulturellen Evolution, die sich von der rein biologischen Evolution unterscheidet.[348]

Es ist daher auf der einen Seite für das Verständnis der Religionsgeschichte notwendig, religiöse Erscheinungen, Strukturen und Entwicklungen mit den verschiedenen religionswissenschaftlichen, philologischen, kulturwissenschaftlichen und historischen Methoden möglichst genau zu beschreiben sowie in ihrem sozialen und kulturellen Kontext zu deuten, zu verstehen und zu erklären. Auf der anderen Seite ist es aber auch sinnvoll, evolutionäre Konzepte auf die Religionsgeschichte anzuwenden. Es kann dann etwa gefragt werden, in welcher sozialen und kulturellen Umwelt ein bestimmtes religiöses Ritual, ein Mythos, eine Gottesvorstellung, eine Lehre oder eine Religionsgemeinschaft besonders häufig vorkommt. Es kann weiter untersucht werden, welchem Selektionsdruck das jeweilige religiöse Phänomen in dieser Umwelt ausgesetzt ist, mit welchen anderen religiösen Erscheinungen es dort in Symbiose lebt oder in Konkurrenz ums Überleben steht und wie gut es an diese Situation angepasst ist.

[346] Robert N. Bellah: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, 2011.
[347] Eva Jablonka, Marion J. Lamb: Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life, revised edition 2014.
[348] David Sloan Wilson: Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society, 2002; Peter J. Richerson, Robert Boyd: Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution, 2005; Joseph A. Bulbulia et al.: The Cultural Evolution of Religion, 2013; David Sloan Wilson: This View of Life, 2019.

11.27 Religionen überleben, wenn sie an ihre Umwelt angepasst sind

Alle heute lebendigen religiösen Traditionen sind irgendwann einmal entstanden und haben sich seitdem ständig weiterentwickelt. Grundsätzlich gilt für alle Religionen und Religionsgemeinschaften, dass sie sich diachron im Laufe ihrer Geschichte ständig verändern und dass sie auch synchron eine innere Vielfalt aufweisen. Aufgrund ihrer inneren Vielfalt können Religionen als Populationen von verschiedenen religiösen Variationen aufgefasst werden. Diese Vielfalt von Varianten bildet zusammen mit der Fähigkeit zur Veränderung und der Selektion von bestimmten Varianten, die besser an ihre natürliche, soziale und kulturelle Umwelt angepasst sind, die Grundlage für die kulturelle Evolution und Geschichte der Religionen.

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. Das Überleben und Gedeihen oder der Untergang einer Religion ist daher weitgehend an das Schicksal der mit ihrem Zeichensystem kommunizierenden, sie überliefernden und sie (re-)konstruierenden Religionsgemeinschaft gebunden. Daher ist in der Praxis eine klare Trennung von Religionen als kulturellen Systemen und Religionsgemeinschaften als sozialen Systemen nur selten möglich und sinnvoll, auch wenn es sich prinzipiell um zwei zumindest theoretisch deutlich unterscheidbare Aspekte der religiösen Wirklichkeit handelt.

Religionen müssen also an die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen, die an ihnen Teil haben, sowie an die physische, soziale und kulturelle Umwelt, in der sie praktiziert werden, angepasst sein, um fortbestehen und gedeihen zu können. Als soziokulturelle Systeme sind Religionen und Religionsgemeinschaften bei der Anpassung an eine sich ändernde Umwelt 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 Religiotop 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.

Die Entwicklung der Religionen und der sie hervorbringenden und überliefernden Gemeinschaften vollzieht sich in der Regel nicht unabhängig von anderen Religionen und Religionsgemeinschaften in ihrer Umwelt, sodass es sich um einen einfachen und linearen Entwicklungsprozess einer vereinzelten Tradition handeln würde. Auch die Entstehung neuer Religionen und Religionsgemeinschaften geschieht nicht einfach nur durch 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 dieses Austauschs haben in den letzten Jahrzehnten im Rahmen der Globalisierung deutlich zugenommen. Die zunehmende Pluralität der Religionen in vielen Regionen führt zur Entstehung eines komplexen und pluralen religiösen Feldes, in dem ein intensiver inter-religiöser und religiös-säkularer Diskurs mit verschiedenen religiösen und säkularen Codes stattfindet.

Zu den religiösen Umweltfaktoren gehört die Gesamtheit der religiösen Systeme, die in dem jeweiligen Religiotop vorkommen. Man könnte die Gesamtheit der religiösen Umweltfaktoren als Religiozönose bezeichnen. Die verschiedenen religiösen Systeme können dabei beispielsweise symbiotisch, parasitär oder in einer 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 anderen kulturellen Systemen, die eine Alternative zu Religionen darstellen, kann im Rahmen der Religiozönose betrachtet werden.

Die Anpassung an diese Umweltfaktoren fördert das Überleben und das 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) dieser Menschen, Gesellschaften und Kulturen an ihre Umwelt darstellen. Gut an ihre Umwelt adaptierte Religionen können ihrerseits zum Überleben und zur Verbreitung von Gesellschaften, in denen sie verbreitet sind, sowie zum Überleben und der Fortpflanzung von Individuen, die ihnen anhängen, beitragen. Sie können sowohl Gesellschaften als auch Individuen so stabilisieren oder transformieren, dass sie bessere Überlebenschancen haben. Sie können ihnen bei der Anpassung an neue Umweltbedingungen helfen, wenn sie ihre Fähigkeit zur adaptiven Evolution steigern oder ihre Resilienz gegenüber Stressfaktoren, Krankheiten oder anderen Störungen ihres Gleichgewichts erhöhen. Schlecht an die Umwelt angepasste Religionen können aber genauso auch einen schädlichen Einfluss auf die von ihnen beeinflussten Individuen und Gesellschaften haben.

11.28 Die Zukunft der Religionen aus Sicht der kulturellen Evolution

Der Prozess der Entwicklung von Religionen und Religionsgemeinschaften in einer komplexen gegenseitigen Anhängigkeit voneinander innerhalb einer sich wandelnden natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt ist nicht abgeschlossen und wird sich auch in Zukunft fortsetzen. Grundsätzlich ist die kulturelle Evolution der Religionen wie die biologische Evolution der Lebewesen ein offener Prozess, der zwar von verschiedenen Faktoren beeinflusst wird, aber keinesfalls durch sie determiniert ist. Die Zukunft der religiösen Wirklichkeit kann daher nicht mit Sicherheit vorhergesagt werden. Dennoch gibt es verschiedene Theorien über die Zukunft der Religionen.

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

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

12 Konsequenzen für Religionswissenschaft, Theologie, Religionspädagogik und interreligiösen Dialog

In den folgenden Abschnitten werden einige praktische Konsequenzen aufgezeigt, die aus der vorliegenden Religionstheorie für die Religionswissenschaft (12.1), für Theologien und religionskritische Ideologien (12.2), für die Religionspädagogik (12.3) und für den interreligiösen Dialog (12.4) gezogen werden können.

12.1 Konsequenzen für die Religionswissenschaft

Gegenstand der Religionswissenschaft ist die religiöse Wirklichkeit, die dadurch konstituiert wird, dass Menschen religiös leben. Religiös leben wird in dieser Theorie so definiert, dass Menschen sich selbst und die Welt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Die religiöse Wirklichkeit umfasst den objektiven Aspekt der Religionen als kultureller Traditionen, den subjektiven Aspekt der Religiosität als anthropologisches Phänomen und den intersubjektiven Aspekt der Religionsgemeinschaften als sozialer Gebilde. Die menschliche Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften sind im Rahmen der kulturellen Evolution entstanden und haben sich in komplexen Abhängigkeiten voneinander entwickelt. Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist es, das religiöse Leben der Menschen und die religiöse Wirklichkeit in diesen drei Aspekten wissenschaftlich zu beschreiben, zu deuten, zu erklären und zu verstehen. Eine angewandte Religionswissenschaft sollte außerdem in der Lage sein, in gewissen Grenzen Vorhersagen über mögliche Entwicklungen im Bereich der religiösen Wirklichkeit zu machen und gegebenenfalls auch Möglichkeiten aufzuzeigen, wie diese Entwicklungen beeinflusst werden könnten.

Aus der in dieser Religionstheorie vorgenommenen Definition religiösen Lebens folgt für die Religionswissenschaft, dass ihr Gegenstand grundsätzlich jedes menschliche Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit sein kann, insofern Menschen dabei sich und die Welt transzendieren, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist und das sie in ihrem Leben heiligen. Damit ist der Gegenstandbereich der Religionswissenschaft formal bestimmt und sehr weit gefasst. Die Religionswissenschaft kann nach dieser Gegenstandsbestimmung viele Phänomene untersuchen, die von ihren Inhalten her nicht unbedingt von allen Menschen als religiös angesehen werden müssen.

Diese weite Fassung des Gegenstandsbereiches hat den Vorteil, dass auch 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, die für sie eine herausragende Bedeutung haben und ihnen heilig sind, hängen und auf diese Weise die faktische Realität in all diesen Bereichen transzendieren, sodass diese Phänomene dann für sie in gewissem Sinne eine 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 den klassischen Religionen im engeren Sinne, die auch als explizite oder sichtbare Religion bezeichnet werden, mit ähnlichen Phänomenen aus anderen Bereichen vergleicht, die eine implizite oder unsichtbare Religion[349] darstellen. Was es für Menschen bedeutet, an einen Gott, mehrere Gottheiten oder andere Wesen 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. Die formalen Prozesse, die ablaufen, wenn Menschen sich selbst und die faktische Wirklichkeit transzendieren, sind unabhängig davon, ob der substanziale Gegenstand dieses Transzendierens traditionell dem Bereich der Religionen zugerechnet wird. Allerdings kann es in der wissenschaftlichen Praxis dennoch durchaus sinnvoll sein, wenn in der Religionswissenschaft die Phänomene, die allgemein als religiös angesehen und bezeichnet werden, im Zentrum der Forschung stehen. Die Religionswissenschaft hebt sich als Spezialdisziplin deutlicher von anderen Wissenschaften ab, wenn sie vor allem solche explizit religiösen Phänomene erforscht, darstellt, deutet und erklärt. In Bezug auf diese explizit religiösen Erscheinungen können dann die formalen Übereinstimmungen und Parallelen zu solchen Gegenständen, die allgemein nicht als religiös gelten, aber einen implizit religiösen Charakter haben, aufgezeigt werden.

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 angemessener Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft. Wenn Gottheiten als Motive in Kunst, Literatur oder Film auftauchen, aber keine Menschen ihr Herz an sie hängen, sie heiligen und durch sie die immanente Welt transzendieren, ist dies formal betrachtet keine Religion. Das gleiche gilt für entsprechend für Rituale, Mythen, heilige Texte oder religiös geprägte Weltbilder. Diese sind nicht an und für sich religiös, sondern nur, wenn Menschen durch sie sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an sie hängen und sie heiligen.

Die eigentliche religionswissenschaftliche Arbeit umfasst zunächst einmal die Klärung, welche Erscheinungen von bestimmten Menschen oder Menschengruppen als religiös angesehen werden und für sie eine religiöse Bedeutung haben. Dafür ist zu untersuchen, in Bezug auf welche Phänomene in ihrer Lebenswirklichkeit sie sich selbst und die faktische Realität transzendieren, woran sie ihr Herz hängen und was ihnen heilig ist. Nach dem auf diese Weise der Gegenstandsbereich ihres religiösen Lebens abgesteckt ist, folgt die möglichst genaue Beobachtung und dichte Beschreibung[350] der explizit und implizit als religiös bestimmten Phänomene wie zum Beispiel Erfahrungen, Rituale, Mythen und Lehren. Der nächste Schritt ist die Deutung dieser Erscheinungen unter Einbeziehung der Bedeutung, die ihnen von den beteiligten Menschen zugesprochen wird. Es folgt 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

[349] Thomas Luckmann: Invisible Religion, 1967, deutsch: Die unsichtbare Religion, 1991.
[350] Clifford Geertz: Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture, in: The Interpretation of Culture. Selected Essays, 1973.

transzendieren und ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist und das sie heiligen.

Die analytische Erklärung und das hermeneutische Verstehen der religiösen Wirklichkeit kann es in einem gewissen Maße auch ermöglichen, Vermutungen darüber anzustellen, wie Menschen unter bestimmten Umständen in der Zukunft religiös leben werden. Allerdings ist bei Vorhersagen über religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten grundsätzlich keine absolute Zuverlässigkeit zu erwarten, da es sich bei ihnen nicht um deterministische Prozesse handelt, sondern um eine für die Zukunft offene menschliche Praxis. Auch wenn die religiösen Subjekte durch innere und äußere Motivationen und Kräfte beeinflusst werden, ist ihr Leben durch diese Faktoren niemals vollständig determiniert. Wenn Menschen so leben, dass sie sich selbst und die faktische Wirklichkeit transzendieren, ist dies prinzipiell ein offener Vorgang. Daraus ergibt sich, dass auch dem Versuch, die Ergebnisse der Religionswissenschaft technisch zu nutzen, um religiöses Leben zu beeinflussen und verändern, enge Grenzen gesetzt sind. Die Erklärung und das Verstehen von Prozessen in der religiösen Wirklichkeit kann sicherlich in gewissem Maße dazu benutzt werden, Einfluss auf religiöse Entwicklungen in der Zukunft zu nehmen. Allerdings lässt sich das Leben von selbstorganisierten und selbstbestimmten Organismen und damit auch das religiöse Leben von Menschen grundsätzlich nicht vollkommen kontrollieren. Eine solche praktische Anwendbarkeit der Religionswissenschaft wäre sicherlich auch nicht wünschenswert.

Religionswissenschaft sollte die verschiedenen Aspekte und Dimensionen der religiösen Wirklichkeit mit möglichst vielfältigen Ansätzen und Methoden aus verschiedenen Wissenschaften wie Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften, Psychologie, Biologie, Phänomenologie und Hermeneutik untersuchen. Dabei sollte sie aber zumindest im Hintergrund immer den Blick darauf richten, dass Menschen in ihrem religiösen Leben sich selbst und die immanente, faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an etwas oder jemanden hängen, das ihnen heilig ist und das sie in ihrem Leben heiligen.

12.2 Konsequenzen für Theologien und religionskritische Ideologien

Im Gegensatz zur Religionswissenschaft, die die religiöse Wirklichkeit und ihre kulturellen, anthropologischen und soziale Aspekte von einer Außenposition aus und ohne Wertung beschreiben, verstehen, deuten und erklären will, werden theologische Ansätze grundsätzlich von einem religiösen Standpunkt aus formuliert. Das heißt, sie erklären, deuten und begründen Religionen von innen in Hinsicht auf das, woran die religiösen Menschen glauben, woran sie ihr Herz hängen, worauf sie vertrauen.

Der jeweilige religiöse Ausgangspunkt verschiedener Theologien kann dabei allerdings sehr unterschiedlich sein. Wenn eine bestimmte theologische Position eingenommen und vertreten wird, beinhaltet dies immer auch eine wertende Stellungnahme. In jedem Falle wird die eigene theologische Position allein dadurch, dass sie vertreten wird, mit einer positiven Wertung belegt. In der Regel werden dadurch ihr widerstreitende Positionen zumindest indirekt negativ bewertet. Auch religionskritische Ideologien betrachten und bewerten Religionen von einem eigenen, in diesem Falle von einem nicht-religiösen und häufig dezidiert anti-religiösen Standpunkt aus. In Hinsicht auf ihre wertende Betrachtungsweise und Positionierung stimmen Theologien und Religionskritiken also miteinander überein und heben sich dadurch deutlich

von einer nicht wertenden Religionswissenschaft ab. In jedem Falle werden weltanschauliche Positionen vertreten, im Falle der Theologien sind es religiöse Positionen, in den Religionskritiken anti-religiöse Positionen. Vermutlich hängen auch viele religionskritische Menschen ihr Herz an ihre nicht-religiösen oder anti-religiösen Lehren, Weltsichten oder Ideologien, sodass diese rein funktional betrachtet selbst als religiös oder zumindest religionsähnlich erscheinen können. Von den Menschen, die diese religionskritischen Lehren vertreten, werden sie allerdings nicht als religiös gedeutet, sodass sie aus Respekt auf die emische Perspektive nicht als „religiöse" Lehren bezeichnet werden sollten, sondern als Lehren, die religiösen in Hinsicht auf ihre bewertende Betrachtung von Religionen strukturell und funktional ähnlich, inhaltlich den kritisierten religiösen Vorstellungen aber entgegengesetzt sind.

Die religiöse Wirklichkeit, das heißt Religionen, Religiosität und Religionsgemeinschaften, ist dadurch gekennzeichnet, dass Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, dass sie ihr Herz an etwas hängen, das ihnen heilig ist und das sie durch ihr Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit heiligen. Daraus folgt logisch, dass es für religiöse und religionskritische Lehren prinzipiell kein objektives oder intersubjektiv uneingeschränkt anwendbares Wahrheitskriterium geben kann. Verschiedene Menschen können in vielfältigen Situationen ihr Herz an ganz unterschiedliche Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen und diese heiligen.

Der Gegenstand der Theologie („Gott") kann daher nicht als ein objektiv gegebenes, faktisch existierendes Wesen betrachtet werden. Objektiv betrachtet gibt es Gott nicht, da Gott kein Objekt, kein faktisch in der Welt existierender Gegenstand ist. Dass Gott nicht als ein solches Objekt betrachtet werden sollte, das es geben oder nicht gegen könne, drückte der Theologe Dietrich Bonhoeffer in dem Satz „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht" aus.[351] Der Gegenstand der Theologie muss vielmehr in Hinsicht auf das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität beschrieben werden. Dieses Transzendieren bedeutet aber gerade, die Wirklichkeit nicht objektiv zu betrachten. Darin besteht der die religiöse Lebenseinstellung, der Glaube. Paul Tillich macht dies mit seinen zwei formalen Kriterien der Theologie deutlich: „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" und „Das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet."[352] Dagegen stellt die objektive Betrachtung der Wirklichkeit eine nicht-religiöse Einstellung dar, den Unglauben.

Transzendieren besteht nicht in der objektiven Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern in einer existentiellen Einstellung von Menschen zu ihrem Leben und zur Wirklichkeit, in der Art und Weise, wie sie ihr Leben führen. Dies bezeichnet Hartmut von Sass als „modales Glaubensverständnis".[353]Theologie kann daher keine objektive Beschreibung Gottes als eines faktisch gegebenen Gegenstandes sein, sondern muss die persönliche Auseinandersetzung mit dieser existentiellen Einstellung ausdrücken. In diesem Sinne bestimmt der atheistische Theologe Anthony B. Pinn Theologie als „eine Methode, um sich kritisch mit den existentiellen

[351] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1951.
[352] Paul Tillich: Systematische Theologie I, 1951.
[353] Hartmut von Sass: Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, 2022.

und ontologischen Problemen, die zum menschlichen Leben gehören, zu beschäftigen, sie zu artikulieren und zu diskutieren."[354]

Da der religiöse Glaube keine propositionalen Aussagen über eine objektiv gegebene Realität beinhaltet, sondern eine subjektive und existentielle Disposition oder Einstellung zur Wirklichkeit, sollten auch theologische Aussagen nicht in der Form von Propositionen gemacht werden. Der Gebrauch einer expliziten, propositionalen Sprache ist dem Gegenstand der Theologie grundsätzlich nicht angemessen. Daher sind bildhafte Ausdrücke, die implizit auf das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität, auf die eigene Einstellung zum Gegenstand dieses Transzendierens und auf diesen Gegenstand, an dem das eigene Herz hängt und der einem heilig ist, hinweisen, eher angemessen. Die Sprache des Glaubens besteht vor allem in Metaphern und Symbolen, in Bekenntnissen, Erzählungen und Dichtungen, in der Musik und im Tanz. Propositionale Sprache hat dagegen lediglich in sekundären Erklärungs- und Deutungsversuchen ihren Platz. Dabei geht es nicht um eine Feststellung von Tatsachen, sondern um die Deutung und den Ausdruck von existentiellen Lebensweisen und Einstellungen zur Wirklichkeit.

Unter dieser Voraussetzung ergibt es in einer pluralen Wirklichkeit mit einer Vielfalt von verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Weltanschauungen und Lebensweisen wenig Sinn, dogmatisch den Standpunkt der eigenen Religion, der eigenen Religionslosigkeit oder Religionsfeindlichkeit als einzig wahre Position zu vertreten. Das Konzept einer allgemeinen Wahrheit ist letztlich auf religiöse, nichtreligiöse oder antireligiöse Weltanschauungen und Lebensweisen nicht sinnvoll anwendbar. Vielmehr gehört es zu den Merkmalen der menschlichen Fähigkeit, sich selbst und die faktische Realität zu transzendieren, dass dieses Transzendieren auf vielerlei Weisen geschehen kann, dass Menschen ihr Herz an unterschiedliche Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen können, dass ihnen ganz verschiedene Gegenstände heilig sein können und dass sie eine religiöse Haltung und Einstellung zur Wirklichkeit auf ganz verschiedene Weisen leben oder auch grundsätzlich ablehnen können. Theologen und Religionskritiker sollten daher offen für die Vielfalt sowohl religiöser als auch nichtreligiöser Weltanschauungen und Lebensweisen sein. Sie sollten in ihrer Theologie keine Mauern errichten, um sich von anderen Positionen abzugrenzen, sondern eine „Theologie ohne Mauern" (Theology Without Walls) betreiben.[355] Daraus folgt die Notwendigkeit, unterschiedliche Vorstellungen von dem und Einstellungen zu dem, woran verschiedene Menschen ihr Herz hängen und was ihnen heilig oder besonders wichtig ist, anzuerkennen.

Im Rahmen dieser Vielfalt religiöser, nicht-religiöser und antireligiöser Weltanschauungen und Lebensweisen ist es dann allerdings durchaus möglich und sinnvoll, die eigene Position dezidiert zu vertreten und zu begründen. Dies sollte dann aber nicht so geschehen, dass einzelne Menschen behaupten, dass ihre eigene religiöse oder nichtreligiöse Weltanschauung objektiv wahr sei und daher ihre eigene Art und Weise, sich zu verhalten, zu handeln und zu erleben, zu kommunizieren und die Wirklichkeit zu deuten, für alle Menschen die einzig richtige Lebensweise sei. Vielmehr sollten einzelne Menschen jeweils für sich selbst sachlich begründen, warum sie in ihrer konkreten Lebenssituation subjektiv die eigene Position in

[354] „Theology is a method for critically engaging, articulating, and discussing the deep existential and ontological issues endemic to human life." Anthony B. Pinn: The End of God-Talk. An African American Humanist Theology, 2012, S. 6.
[355] Jerry L. Martin (Hg.): Theology Without Walls, 2019; https://theologywithoutwalls.com.

besonderem Maße als erfüllend, heilbringend, sinnstiftend und Orientierung gebend erfahren. Die Vertreter konkreter theologischer oder religionskritischer Positionen und Lehren können sich dabei entweder bewusst nur aus einer einzigen religiösen oder nichtreligiösen Tradition speisen oder sie können einen pluralen Ansatz vertreten, der die Vielfalt der Positionen nicht nur als faktisch gegeben akzeptiert, sondern versucht, diese Pluralität positiv als Bereicherung zu erfahren und in die eigene Lebensweise, Weltanschauung und Lehre aufzunehmen.

Der theologische Umgang mit den Traditionen, auf die sich eine Theologin oder ein Theologe jeweils bezieht, setzt zunächst ein hermeneutisches Bemühen um ein möglichst sachgemäßes Verständnis dieser Traditionen voraus. Dieser hermeneutische Ansatz muss dann aber mit der subjektiven, affektiv begründeten Beschäftigung damit verbunden werden, inwiefern die jeweiligen theologischen Subjekte mit Bezug auf diese Traditionen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängt, der, die oder das ihnen heilig ist.

12.3 Konsequenzen für die Religionspädagogik

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

Das charakteristische Merkmal religiösen Lebens besteht nach dieser Religionstheorie darin, dass Menschen in ihrem Leben sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen, dass sie darin Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren und dass sie dadurch ihre Lebensweise stabilisieren oder transformieren. Im Religionsunterricht sollen die Kompetenzen gefördert werden, die es ermöglichen, ein so bestimmtes religiöses Leben nachvollziehen, verstehen und gegebenenfalls selbst zu führen. Die Lernenden sollen erstens die Fähigkeit erwerben, religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit im Alltag und in verschiedenen kulturellen Kontexten wahrzunehmen. Zweitens ist es nötig, dass sie Phänomene in Hinsicht auf ihre religiöse Bedeutsamkeit deuten können. Drittens sollen sie das Vermögen entwickeln, die positiven oder negativen Auswirkungen religiöser Einstellungen und Praktiken auf das Leben von Menschen von einem subjektiven Standpunkt aus zu beurteilen. Viertens sollen sie die Kompetenz erwerben, über die eigenen Wahrnehmungen, Deutungen und Urteile einen konstruktiven Dialog mit anderen zu führen. Schließlich sollten sie ihre eigenen Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen zu religiösen Erscheinungen kreativ gestalten und ausdrücken können.

All diese Kompetenzen können nur in der verkörperten, kontextbezogenen und enaktiven Auseinandersetzung des lernenden Subjekts mit religiösen Phänomenen erworben und eingeübt werden. Die Wahrnehmung religiöser Wirklichkeit geschieht in der Begegnung zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und den objektiven Phänomenen in einem konkreten soziokulturellen Kontext. Die Deutung dieser Erscheinungen als religiöse Wirklichkeit ist immer die Deutung eines bestimmten Subjekts in einer spezifischen Situation. Ihre Beurteilung geschieht vom Standpunkt des jeweiligen Subjekts aus und ist ebenfalls kontextbezogen und situationsabhängig. Der Dialog über religiöse Wirklichkeiten vollzieht sich zwischen verschiedenen kulturell geprägten und positionierten Subjekten. Die Gestaltung von religiösen oder sich auf Religionen beziehenden Praktiken, Vorstellungen und Empfindungen erfolgt immer aus der Perspektive eines konkreten Subjekts, in einer spezifischen Situation und von einem bestimmten Standpunkt aus.

Der Religionsunterricht muss sich daher einerseits an den lernenden Subjekten und der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit, in der sie leben, orientieren, andererseits aber auch an den religiösen Phänomenen als den Objekten oder Gegenständen der religiösen Wirklichkeit. Die objektive Seite dieser lernenden Begegnung wird durch die religiösen Traditionen in ihrer Vielfalt sowie durch die Ergebnisse der Wissenschaften, die Religiosität, Religionen und Religionsgemeinschaften unter verschiedenen Aspekten erforschen, repräsentiert. Die subjektive Seite bilden die einzelnen Lernenden in ihrer intersubjektiven Kommunikation über diesen Gegenstand.

12.4 Konsequenzen für interreligiöse Dialoge

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

Der interreligiöse Dialog ist durch den in der Regel verbalen Austausch über die religiöse Wirklichkeit gekennzeichnet. Es geht also um das, wodurch die am Dialog teilnehmenden Menschen sich selbst und die faktische Realität transzendieren, woran sie ihr Herz hängen, was ihnen heilig und was sie heiligen, worin sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung in ihrem Leben erfahren und wodurch sie ihre Lebensweise und Weltanschauung begründen und stabilisieren oder transformieren. Der Gegenstand des interreligiösen Dialogs ist also nichts objektiv Gegebenes, sondern besteht gerade in dem subjektiven Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der am Dialog teilnehmenden Menschen, durch das sie jeweils sich selbst und die faktische Realität transzendieren. Dieses religiöse Leben ist jeweils von der subjektiven Perspektive, der konkreten, aktuellen Lebenssituation sowie dem sozialen und kulturellen Hintergrund der am Dialog beteiligten Personen abhängig und kann daher individuell sehr unterschiedlich sein.

Religionen sind bestimmte kulturelle, von Menschen hervorgebrachte Arten und Weisen, auf die Menschen sich und die empirisch wahrnehmbare, faktische Realität transzendieren, da es kein objektiv und faktisch existierendes Transzendentes geben kann. Daraus folgt, dass es auch nicht das Ziel eines interreligiösen Dialogs sein kann, 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 grundsätzlich 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, keine faktische Realität ist. Die Verwendung eines absoluten Wahrheitsbegriffs oder eines vermeintlich objektiven 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, woran ihr Herz hängt. Es ist auch durchaus sinnvoll zu thematisieren, inwiefern sich ihre religiöse Einstellung in ihrem eigenen Leben bewährt hat. Dabei kann es sich aber grundsätzlich nur um eine subjektive Wahrhaftigkeit und Bewährung handeln, nicht um eine objektive Wahrheit.

Da der Gegenstand der religiösen Praxis kein faktisch existierendes Objekt ist, kann es auch kein objektives, unabhängig von der subjektiven Einstellung gültiges Kriterium zu seiner Bewertung geben. Das bedeutet, 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 noch nach einem vermeintlich objektiven Kriterium suchen sollte, nach dem diese Positionen beurteilt werden könnten. Daraus folgt, dass für einen fruchtbaren Dialog nicht nur die Suche nach einer objektiven Wahrheit gänzlich ausgeklammert werden muss, sondern auch die Frage nach dem Wert religiöser Positionen als nur subjektiv beantwortbar betrachtet werden sollte. Für Menschen mit verschiedenen ethnischen, biographischen und kulturellen Hintergründen können ganz unterschiedliche Formen des Glaubens lebensförderlich, heilsam, sinnstiftend und Orientierung gebend sein. Ob sich eine bestimmte Form religiösen Lebens und Glaubens im Leben konkreter Menschen bewährt, können diese Menschen letztlich nur selbst von ihrem subjektiven Standpunkt aus beurteilen.

Ziel des interreligiösen Dialogs sollte also nicht die Suche nach einer objektiven Wahrheit oder nach Übereinstimmung mit einem vermeintlich faktisch existierenden Gegenstand 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 bestimmten Personen, Dingen oder Vorstellungen hängt, sowie sich zu bemühen, dem Glauben der anderen Teilnehmer am Dialog mit derselben Offenheit zu begegnen. Das gegenseitige Verständnis oder auch nur das 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.

13 Religiös leben: Zusammenfassung

Die vorliegende Religionstheorie basiert auf der Annahme, dass die religiöse Wirklichkeit dadurch konstituiert wird, dass Menschen religiös leben. Menschen leben religiös, wenn sie sich auf eine solche Weise verhalten, so handeln und erleben, so kommunizieren und die Wirklichkeit deuten, dass sie sich selbst und die faktische Realität ihrer Lebenswelt transzendieren, indem sie ihr Herz an Personen, Dinge oder Vorstellungen hängen, die ihnen heilig sind und die sie heiligen. Dadurch kann das Leben dieser Menschen so stabilisiert oder transformiert werden, dass sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen.

In den folgenden Abschnitten wird zusammengefasst, was nach dieser Theorie der religiösen Wirklichkeit die Voraussetzungen und der evolutionäre Kontext (13.1), das spezifische Merkmal (13.2), die verschiedenen Prozesse (13.3), Ziele und Funktionen (13.4) sowie die drei Aspekte (13.5) religiösen Lebens sind.

13.1 Religiös Leben: Voraussetzungen und evolutionärer Kontext

Die religiöse Wirklichkeit entsteht durch bestimmte Tätigkeiten von menschlichen Organismen in ihrer jeweiligen Umwelt. Dass Menschen religiös leben, ist ein Komplex von Prozessen ihres Lebens innerhalb der natürlichen Wirklichkeit. Das religiöse Leben von Menschen wird in dieser Religionstheorie als ein Bereich der menschlichen Kultur innerhalb der natürlichen Wirklichkeit betrachtet. Die Prozesse, durch die Menschen religiös leben und die religiöse Wirklichkeit hervorbringen, basieren auf bestimmten ontologischen, biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen und sind im Kontext der menschlichen Evolution entstanden.

Die erste Voraussetzung ist, dass es eine dynamische Wirklichkeit gibt, an der menschliche Organismen teilnehmen und in der sie leben können. In dieser Religionstheorie wird in Anlehnung an die moderne Prozessphilosophie und den Gedanken Heraklits, dass „alles fließt“ (πάντα ῥεῖ), eine dynamische Ontologie oder Rheontologie zugrunde gelegt.

Eine weitere Bedingung dafür, dass Menschen religiös leben, ist natürlich, dass sie überhaupt leben. Ohne Leben könnte es auch kein religiöses Leben geben. Lebewesen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie sich selbst organisieren und erhalten können. Damit bilden lebende Organismen ein Selbst, das von seiner Umgebung abgegrenzt ist, aber auch in ständigem Kontakt und Austausch mit ihr steht. Wesentliches Kennzeichen eines solchen Selbst ist die Fähigkeit, in gewissen Grenzen über sich selbst zu bestimmen (Autonomie) und in Interaktion mit der Umgebung zu handeln. Auf der anderen Seite sind Organismen als von ihrer Umgebung abgegrenzte Wesen notwendigerweise begrenzt. Mit dieser Begrenztheit ist grundsätzlich auch eine Verwundbarkeit gegeben. Die prinzipielle Verwundbarkeit gehört wie die Autonomie und die Handlungsfähigkeit zu den biologischen Voraussetzungen religiösen Lebens. Nur für ein begrenztes und verwundbares Wesen besteht die existentielle Notwendigkeit, über die eigene Begrenztheit hinauszustreben, und damit auch die Möglichkeit, sich selbst und die faktische Realität zu transzendieren.

Da Menschen, wenn sie religiös leben, bewusst handeln und erleben, gehört drittens das Bewusstsein zu den Voraussetzungen religiösen Lebens und damit der religiösen Wirklichkeit. Die affektive Betroffenheit durch Prozesse im Inneren des Organismus und durch Einflüsse

aus der Umgebung sowie die emotionale Motivation, auf den Zustand des eigenen Organismus und die Umwelt einzuwirken, sind die primären Inhalte des Bewusstseins. Dieses Bewusstsein kann sich intentional auf bestimmte Gegenstände richten. Dies ist die Grundlage dafür, dass sich selbst und die faktische Realität transzendieren, indem Menschen ihr Herz an Dinge hängen, die für sie dadurch eine besondere Relevanz haben und ihnen heilig sind.

Da die religiöse Wirklichkeit der Menschen auch kulturellen Traditionen wie Rituale, Zeichen und Texte umfasst, bildet der Zeichengebrauch die vierte Bedingung für die Entstehung menschlicher Religionen. Religionen als objektiv-kulturelle Systeme können nur entstehen, wenn Menschen über das, woran sie ihr Herz hängen und was für sie eine solche Relevanz hat, dass es ihnen heilig ist, miteinander mit Zeichen kommunizieren. Die bedeutungsvolle Kommunikation mit Zeichen ermöglicht es den Menschen außerdem, ihr Handeln und Erleben in der Welt religiös zu deuten.

Wenn Menschen religiös leben und dadurch die religiöse Wirklichkeit hervorbringen, so handelt es sich dabei um kulturelle Verhaltensweisen, die auf sozialen Interaktionen basieren. Diese kulturellen Prozesse finden innerhalb der natürlichen Wirklichkeit statt und werden von Menschen als natürlichen Organismen verwirklicht. Menschen haben sich im Laufe der biologischen Evolution entwickelt. Die Entwicklung menschlicher Kulturen kann ebenso nach dem Modell der Evolution erklärt werden. Daher sind auch das religiöse Leben von Menschen und die Entstehung des religiösen Wirklichkeitsbereiches Prozesse innerhalb der biologisch-kulturellen Evolution. Die religiöse Wirklichkeit ist dabei nicht als ein statisches Phänomen zu betrachten, sondern als ein dynamischer Prozess, der sich in einem evolutionären Rahmen entfaltet.

13.2 Religiös leben: sich selbst und die faktische Realität transzendieren

Die religiöse Wirklichkeit gründet in einer bestimmten Lebensweise, die mit einer spezifischen Haltung oder Einstellung zum Leben verbunden ist. Diese besondere Einstellung von Menschen, die religiös leben, wird häufig mit dem Verb „glauben“ bezeichnet. In dieser Religionstheorie wird das Transzendieren des Selbst und der faktischen Realität als das charakteristische Merkmal bestimmt, wodurch sich religiöses Leben auszeichnet. Menschen transzendieren sich selbst und die faktische Realität, indem sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das eine herausragende Relevanz für sie hat und ihnen heilig ist.

Obwohl das religiöse Leben selbst ein Prozess innerhalb der natürlichen Wirklichkeit, also ein weltimmanentes Phänomen ist, besteht die Besonderheit religiösen Lebens gerade darin, dass Menschen, wenn sie religiös leben, die objektive Realität in ihrer reinen Faktizität überschreiten. Es handelt sich um einen immanenten Prozess in der Welt, durch den die faktische Realität dieser immanenten Welt transzendiert wird.

Die spezifisch religiöse Form des Transzendierens ist, dass Menschen ihr Herz an jemanden oder etwas hängen. Martin Luther formuliert es folgendermaßen: „Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist dein Gott.“[356] Dabei wird deutlich, dass der Gegenstand der Religion, der hier Gott genannt wird, nicht ein bestimmtes Objekt in seiner faktischen Realität oder Existenz ist, sondern dass er gerade und nur dadurch für Menschen zum

[356] Martin Luther: Der große Katechismus (ursprünglich: Deutsch Catechismus), 1529.

Gegenstand der Religion, also zum Gott, wird, dass sie ihr Herz an ihn hängen. Es geht also nicht um eine objektive Eigenschaft oder um die faktische Existenz eines bestimmten Gegenstandes, sondern um seine Bedeutung für die Menschen, die ihr Herz an ihn hängen.

Diese besondere Bedeutung, die jemand oder etwas für religiöse Menschen hat, die Relevanz, die sie diesem Gegenüber in ihrem Leben geben, kann mit dem Begriff „Heiligkeit“ bezeichnet werden. Das, woran Menschen ihr Herz hängen, ist für sie in einem solchen Maße bedeutend und relevant, dass es ihnen heilig ist. Sie heiligen es in ihrem Umgang mit ihm, in ihrem Handeln und Erleben, in ihrer Kommunikation und ihrer Deutung.

Religiös leben ist also eine bestimmte Art und Weise, das Leben zu führen. Es erstreckt sich nicht darin, bestimmte Fakten über die objektive Realität zu erkennen, sondern kennzeichnet eine Einstellung und eine Haltung zur Wirklichkeit, durch die Menschen die reine Faktizität der Realität transzendieren. Das religiöse Leben ist also in erster Linie durch eine affektiv und emotional bestimmte Disposition, das Leben in der Wirklichkeit der eigenen Lebenswelt auf eine bestimmte Weise zu führen, gekennzeichnet, nicht durch kognitiv-propositionale Inhalte von Aussagen über die faktische Realität.

13.3 Religiös leben: Verhalten, Handeln, Erleben, Kommunizieren, Deuten

Wenn Menschen religiös leben, dann transzendieren sie sich und die faktische Realität in verschiedenen Klassen von Lebensprozessen. Sie verhalten sich, sie handeln, sie erleben, sie kommunizieren und sie deuten die Wirklichkeit auf religiöse Weise.

Wenn Menschen religiös leben, lässt sich ihr Verhalten von außen beobachten und beschreiben. Dass es sich bei diesem Verhalten um ein religiöses Verhalten handelt, ist allerdings nicht direkt von außen beobachtbar. Die Klassifizierung als religiöses Verhalten beruht daher auf einer Deutung ihres Verhaltens durch die Beobachter, die diesem Verhalten das Attribut „religiös“ zusprechen. Das Verhalten von religiösen Menschen ist also nicht objektiv religiös, sondern ist ein beobachtbares Verhalten, das als religiös gedeutet wird.

Um das äußerlich beobachtbare Verhalten religiöser Menschen als Handeln zu betrachten, müssen ihre inneren Ziele und Motivationen berücksichtigt werden. Wenn diese einen religiösen Charakter haben, dann ist ihr Handeln als religiöses Handeln zu bezeichnen. Menschen handeln religiös, wenn sie in dem, was sie tun, die reine Faktizität der objektiven Realität transzendieren, wenn sie in einer Weise handeln, die in Bezug zu etwas steht, woran sie ihr Herz hängen, das für sie eine besondere Relevanz und Heiligkeit hat.

Auch das Erleben religiöser Menschen ist nicht dadurch religiös, was sie faktisch und objektiv beschreibbar erleben, sondern dadurch, dass dieses Erleben die faktische Realität des Erlebten transzendiert. Das Erleben muss für die Menschen eine besondere Relevanz haben, es muss ihnen heilig sein, sie müssen ihr Herz daran hängen, damit es für sie ein religiöses Erleben ist. Wie das religiöse Handeln ist auch das religiöse Erleben nicht an und für sich religiös, sondern in seiner Beziehung zum und seiner Relevanz für das religiöse Subjekt.

Menschen kommunizieren über ihr Handeln und Erleben in religiöser Weise, wenn sie in dieser Kommunikation ausdrücken, dass und inwiefern dieses Handeln und Erleben für sie eine besondere Bedeutung hat. Kommunikation ist dann religiöse Kommunikation, wenn sie das zum Thema hat, woran die kommunizierenden Menschen ihr Herz hängen, was für sie eine

herausragende Relevanz hat, was ihnen heilig ist. Religiöse Kommunikation ist also nicht durch einen bestimmten Gegenstand in seiner objektiven Realität oder seiner faktischen Existenz religiös, sondern nur durch die besondere Beziehung, die die kommunizierenden Subjekte zu diesem Gegenstand haben, durch die Bedeutung, die sie ihm geben, durch die Relevanz, die er in ihrem Leben hat.

Menschen deuten die Wirklichkeit religiös, wenn sie diese nicht nur ihrer reinen Faktizität betrachten, sondern wenn sie die faktische Realität transzendieren, indem sie ihr eine besondere Bedeutung in ihrem Leben geben. Die religiöse Wirklichkeit ist nicht an und für sich, objektiv betrachtet religiös, sondern sie wird von den Subjekten als religiös bedeutsam angesehen, wenn sie ihr an Herz an jemanden oder etwas hängen, wenn sie ihm eine besondere Relevanz für ihr Leben zusprechen, wenn ihnen etwas heilig ist. Religiöse Wirklichkeit ist also keine objektiv religiöse Wirklichkeit, sondern religiös gedeutete Wirklichkeit.

In allen fünf Kategorien von Prozessen religiösen Lebens zeichnet sich dieses Leben nicht dadurch aus, dass bestimmte Vorgänge oder Praktiken objektiv religiös sind, sondern dadurch, dass sie für die religiösen Subjekte religiöse Bedeutung haben. Der religiösen Wirklichkeit kommt ihr religiöser Charakter also nicht als eine objektive Eigenschaft zu. Auf der anderen Seite ist das religiöse Leben aber auch kein rein subjektives Phänomen. Es besteht vielmehr in der Begegnung und der Beziehung zwischen den religiösen Subjekten und dem, was für sie eine religiöse Bedeutung hat. Religiöses Verhalten, Handeln, Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit sind also weder rein objektive noch rein subjektive, sondern relationale Phänomene.

13.4 Religiös leben: Ziele und Funktionen

Wenn Menschen religiös leben, dann können sie auf diese Weise explizit oder implizit bestimmte Ziele verfolgen. Ihr religiöses Leben kann für sie als Individuen oder als Gemeinschaft bestimmte Funktion erfüllen. Menschen, die religiös leben, können dadurch Ganzheit, Heil, Sinn und Orientierung erfahren oder erhoffen. Das religiöse Leben kann auf diese Weise sowohl einzelne Menschen als auch Gemeinschaften entweder stabilisieren oder transformieren.

Als von ihrer Umgebung abgegrenzte und damit notwendigerweise begrenzte Organismen führen Menschen ein Leben, das durch Endlichkeit gekennzeichnet ist. Sie können niemals all ihre Bedürfnisse und Wünsche vollständig erfüllen und werden immer Begrenztheit und Mangel erfahren. Diese Endlichkeit menschlichen Lebens erklärt das Streben nach Fülle als Überwindung des erfahrenen Mangels. Nur für begrenzte und endliche Wesen ergibt es einen Sinn, nach Fülle zu streben. Wenn Menschen religiös leben, können sie in ihrer begrenzten und endlichen Wirklichkeit die Erfahrung von Fülle machen oder die Hoffnung auf Fülle hegen. Das religiöse Leben kann auf diese Weise den Menschen Erfahrungen von Freude und Glück bereiten.

Die Existenz der Menschen als endlicher Wesen ist nicht nur durch die Erfahrung von Mangel und Begrenztheit, sondern auch durch Verletzlichkeit, Sterblichkeit und Verstrickung in Schuld gekennzeichnet. Begrenzte, endliche Organismen sind immer auch verletzlich und vom Tode bedroht. Sie können in ihrem endlichen Leben niemals all ihre Ideale in vollkommener Weise verwirklichen. In diesem prekären Leben können Menschen in der religiösen

Wirklichkeit Heil, Heilung und Heiligkeit erfahren oder zumindest der Hoffnung auf einen Heilszustand Ausdruck verleihen. Das religiöse Leben kann so zum Umgang mit und der Bewältigung von Leiden, Not und Unvollkommenheit beitragen.

Menschen finden in der faktischen Realität ihres Lebens keinen eindeutig vorgegebenen, objektiven Sinn. Rein objektiv betrachtet können das eigene Leben und die faktische Realität als sinnlos erscheinen. Wenn Menschen religiös leben, gehen sie über diese objektive Betrachtung ihrer selbst und der faktischen Realität hinaus. Sie transzendieren das objektiv Gegebene, indem sie ihr Herz an etwas hängen, das für ihr Leben relevant ist und das sie durch ihr Leben heiligen. Auf diese Weise könne sie in der Wirklichkeit einen Sinn erkennen und ihrem Leben einen Sinn geben.

Die faktische Realität gibt den Menschen keine objektive Orientierung in ihrem Leben vor. Es ist ihnen nicht objektiv und eindeutig erkennbar vorgegeben, wie sie leben und was sie tun sollen. Aus der reinen Faktizität lässt sich nicht darauf schließen, wie Menschen ihr Leben führen sollen und was sie in ihrem Leben tun sollen. Wenn Menschen religiös leben, wenn sie ihr Herz an jemanden oder etwas hängen, das ihnen heilig ist, dann kann ihnen das eine Orientierung im Leben und in dieser Welt geben. Indem sie die reine Faktizität der Realität transzendieren, können sie in der Wirklichkeit Bedeutungen, Normen und Werte erkennen, an denen sie sich in ihrer Lebensführung orientieren können.

Wenn Menschen religiös leben, wenn sie Fülle, Heil, Sinn und Orientierung erfahren, dann kann das ihr bisheriges Leben entweder stabilisieren oder transformieren. Wenn menschliche Individuen oder Gemeinschaften ihre gegenwärtige Wirklichkeit in ihrem religiösen Leben als erfüllt, heil, sinnvoll und orientiert erfahren, dann wird diese Erfahrung ihre individuelle Identität und ihre gemeinschaftlichen Strukturen stabilisieren. Wenn sie ihre gegenwärtige Wirklichkeit dagegen als mangelhaft, unheilvoll, sinnlos und desorientiert erfahren, kann dies zur Transformation des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens führen.

13.5 Religiös leben: Aspekte der religiösen Wirklichkeit

Die religiöse Wirklichkeit, die dadurch hervorgebracht wird, dass Menschen religiös leben, umfasst drei Aspekte. Wenn Menschen religiös leben, dann tun sie dies als Individuen, in Gemeinschaft und mit Bezug auf bestimmte Traditionen. Die individuellen Erfahrungen, Gefühle, Einstellungen und Haltungen stellen den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit dar, die gemeinschaftlichen Interaktionen ihren intersubjektiven und die kulturellen Traditionen ihren objektiven Aspekt.

Jedes menschliche Individuum macht in seinem Leben jeweils seine eigenen Erfahrungen, empfindet seine eigenen Gefühle, entwickelt seine eigene Haltung und Einstellung zum Leben und zur Wirklichkeit. Dies ist die subjektive Seite unseres Lebens. Daher sind auch die religiösen Erfahrungen, Gefühle, Haltungen und Einstellungen von Menschen grundsätzlich subjektiv und individuell. Auch wenn die Art und Weise, wie einzelne Menschen religiös leben und erleben, von der Gemeinschaft, in der sie leben, und den kulturellen Traditionen, mit denen sie leben, beeinflusst werden, so ist ihr eigenes Leben doch stets individuell und ihr Erleben immer subjektiv. Die individuelle Religiosität oder Spiritualität von Menschen, ihre religiöse Identität und ihr religiöser Habitus bilden den subjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit.

Menschliche Individuen leben allerdings normalerweise nicht ganz auf sich allein gestellt, sondern in Gemeinschaften. Daher führen religiöse Menschen auch ihr religiöses Leben in der Regel innerhalb von oder zumindest mit einem gewissen Bezug zu religiösen Gemeinschaften. Religiöse Menschen sind üblicherweise entweder in bestimmte Religionsgemeinschaften hineingeboren worden und im Verlaufe ihrer Sozialisation und Enkulturation langsam immer mehr in sie hineingewachsen oder sie haben diese Gemeinschaften im Laufe ihres Lebens kennengelernt und sich ihnen gezielt angeschlossen. Wie alle menschlichen Gemeinschaften sind auch Religionsgemeinschaften durch bestimmte Strukturen der Interaktion und Formen der Kommunikation gekennzeichnet. Die religiöse Wirklichkeit ist daher immer von den sozialen Beziehungen zwischen verschiedenen religiösen Subjekten geprägt. Die Organisationsformen verschiedener Religionsgemeinschaften und das Verhältnis der religiösen Individuen zu den jeweiligen religiösen Gemeinschaften können dabei durchaus sehr unterschiedlich sein. Die Religionsgemeinschaften bilden intersubjektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit.

Menschen bringen in ihrem individuellen und gemeinschaftlichen Leben objektive Strukturen hervor, die ihre Kultur bilden. Religiöse Menschen schaffen durch ihr religiöses Verhalten, Handeln und Erleben, Kommunizieren und Deuten der Wirklichkeit einen Bereich objektiver Religion. Dazu können zum Beispiel bestimmte Rituale, Erzählungen, Gebete oder Verhaltensweisen im Alltag gehören. Solche objektiven Erscheinungen gelebter Religionen werden in kulturellen Traditionen weitergegeben. Diese religiösen Traditionen bieten den einzelnen religiösen Individuen und den Religionsgemeinschaften dann Verhaltensmodelle, Kommunikationsformen und Deutungsmuster, nach denen sie ihr religiöses Leben gestalten können. Die Religionen oder religiösen Traditionen bilden den objektiven Aspekt der religiösen Wirklichkeit.