

Editorial

Ein P&G-Themenheft zu *Religion* vorzulegen, riecht nach billigem Opportunismus, denn das Thema ist ›heiß‹. Nachdem ein Deutscher Oberhaupt der katholischen Kirche geworden ist, ein fulminanter Weltjugendtag 2005 1,1 Millionen PilgerInnen aus 188 Nationen (zuvor in Toronto waren es noch 800.000) unter dem Motto *Wir sind gekommen, um IHN anzubeten* auf dem Marienfeld im Köln vereinte und Kriege wieder unverholen im Namen der Religion (ob als Heiliger Krieg durch al-Qaida oder als Kreuzzug durch George W. Bush) geführt werden, ist *Religion* als gesellschaftliches Phänomen wieder sichtbar geworden.

Doch so unglaublich die Zahl 1,1 Millionen klingt, sie hat als soziales Phänomen nur wenig Entsprechung – zumindest in Deutschland. Die Kirchenaustritte aus den beiden großen christlichen Kirchen nehmen stetig zu und das nicht erst seit den späten 1968er Jahren, als gegen die ›alten Zöpfe‹ und ›Talare‹ protestiert wurde. Aktuell sind 31,0% der Gesamtbevölkerung oder fast 25,7 Millionen Angehörige der römisch-katholischen Kirche. Jedoch praktizieren nur 3,6 Millionen (14,0 %) ihren Glauben. Bei der evangelischen Kirche sieht gleiches vergleichsweise verheerender aus: Zwar sind 24,8 Millionen Menschen oder 30,2% der Gesamtbevölkerung in Deutschland Mitglied der evangelischen Kirche, jedoch gehen weniger als 4% von ihnen regelmäßig zum Gottesdienst (Stand: 31. Dezember 2007; Quelle DBK, EKD).

Ergibt es heute noch Sinn, von *Religion(sgemeinschaften)* zu sprechen? Müsste man nicht viel eher von Religiosität sprechen, wenn man heute dem Gemeinten auf der Spur ist – schließlich sagen 49% der 12- bis 25-Jährigen, die in der Shell Jugendstudie befragt wurden, sie glauben an einen persönlichen Gott oder eine überirdische Macht. Zudem kommen noch die 23% hinzu, die »nicht so richtig wissen«, woran sie glauben sollen (vgl. Gensicke, 2006). Religion ist zur Religiosität geworden, was heißt, der betreffende Gegenstand liegt in der Hand des Einzel-

nen und nicht mehr in den sozialen Netzwerken der Gemeinden: Religion als individuelles Phänomen. Woran dies liegt, hierfür sind viele Erklärungen schnell gefunden – Kirchensteuer, erhöhte Mobilität, Säkularisierung – und doch greift eine jede für sich genommen zu kurz.

Eine andere aktuelle Diskussion entspinnt sich in den Wissenschaften, seit auch hier neurokognitive sowie genetisch-evolutionistische Ansätze den Gegenstand *Religion* entdeckt haben. Keine Wissenschaft kann sich diesem Sog entziehen, selbst die Psychologie nicht – die wohl größte Feindin des Glaubens, seit es sie als selbstständige akademische Disziplin gibt (Psychologen sind die akademische Berufsgruppe, die am wenigsten konfessionelle Bindungen aufweist).

Um nur einen Vertreter herauszugreifen: Pascal Boyer, der philosophische Shootingstar am Himmel naturwissenschaftlicher Anthropologie, hat seit dem Jahr 2000 insgesamt 22 Zeitschriftenartikel und Beiträge in Sammelbänden vorgelegt, in denen er die Religiosität des Menschen aus der Evolution und seiner Genetik begründet und dieses anhand von neurologischen, biologischen, archäologischen etc. Befunden ›beweist‹. Das wäre noch nicht weiter hervorhebenswert, hätte er es nicht mit seiner *Cognitive Theory of Religion* (1994) bis auf den naturwissenschaftlichen Olymp geschafft und 2008 einen Beitrag in *Nature* platziert; auch die anderen Journale sind keine *nonames*: *American Anthropologist*, *Child Development* und *Cognitive Development*. Mit seinem populärwissenschaftlichen Buch *Und Mensch schuf Gott* (2004) hat er es zudem in so manches globale Wohnzimmer geschafft – auch in das deutsche, denn ab April wird es eine Zweitausende Auflage des Bestsellers geben. Religion interessiert im Moment alle.

Das nunmehr als Online-Publikation herausgegebene *Journal für Psychologie* hat der Religionspsychologie bereits eine Ausgabe im vergangenen Jahr gewidmet. Hat es eine Religionspsychologie als Teilgebiet der Psychologie gegeben und sollte es eine solche geben, wie der Mitherausgeber Jacob A. van Belzen dort schreibt und fordert? Und kann und sollte Religion zu einem separaten Gegenstand der Psychologie werden?

Eine Religionspsychologie hat es in der Vergangenheit *in* der Psychologie nicht gegeben und lässt sich sozio-historisch für Deutschland nicht

belegen. Sie war und ist historisch bedingt Teil der Theologie resp. Religionswissenschaft und entstand zu einer Zeit, als die empirisch-naturwissenschaftlichen Methoden zu effizientem, erfolgreichem Wissen führten und damit zu erheblichem zivilisatorischen Fortschritt beitrugen – und die philosophischen und theologischen Programme dadurch in Rechtfertigungsdruck gerieten. Die Fechnersche Psychophysik und Külpes Denkpsychologie kamen bestimmten Theologen dazu gerade recht, die »psychologische Methode« sollte die Wahrheit der Religion (vgl. Vorbrodt, 1895) oder den Gottesbeweis erbringen (vgl. Wobbermin, 1913). Das waren und sind nicht die gleichen Ziele, mit denen Wilhelm Wundt oder William James Religion zu einem psychologischen Thema machten – nicht umsonst hat Wobbermin bei seiner Übersetzung der *Varieties of Religious Experience* (James, 1902) den Epilog zur Pragmatik weggelassen. Wundt und James hatten Interesse an menschlicher Erfahrung oder an höheren menschlichen Fähigkeiten – nicht an Transzendenz oder höher Wahrheit. Insofern war und ist Religion *in* der Psychologie kein eigenständiger Forschungsgegenstand, sondern eine Domain menschlicher Erfahrung und menschlichen Ausdrucks unter vielen.

Hier den Blick (wieder) zu weiten, den der aktuelle Religionshype offensichtlich verengt hat, ist Ziel dieses Themenheftes. Doch nicht nur weiten soll sich der Blick, sondern auch kritisch soll er sein – und das nach beiden Seiten: Gesellschaftskritik als Religionskritik sowie Religion als Gesellschaftskritik. Dazu tragen sieben Autorinnen und Autoren bei.

Ulrike Popp-Baiers Beitrag trägt bewusst nicht einen Titel, der von Religionspsychologie spricht, sondern eröffnet *Perspektiven der empirischen Religionsforschung*. Damit gibt sie einen fulminanten Überblick über den aktuellen Forschungsstand, wird der Breite der wissenschaftlichen Beschäftigung gerecht und gerät nicht in die Versuchung einzelwissenschaftlicher Perspektivverengung.

Diese Vielfalt wird anschaulich durch Tom Kaden ergänzt, der sich als Religionssoziologe mit dem säkularen Kompagnon der Religion beschäftigt: dem Atheismus. Ähnlich wie bereits allgemein skizziert, scheint sich hier eine Affinität zur Religion zu entwickeln, die den Neuen Athe-

ismus dazu zwingt, eine ›unheimliche‹ Allianz mit ihr einzugehen und versöhnliche Töne anzustimmen.

Ganz anders *Gerhard Vinnai*, der psychoanalytisch inspiriert und nicht affirmativ eine Relektüre der christlichen Bibel vorlegt und die Frage nach ihrem inhärenten Gewaltpotenzial stellt. Unter anderem findet er dieses in den moralisch-ethischen Anforderungen wie auch in der Sexualitätsfeindlichkeit der biblischen Texte. Beides sind Überforderungen des Menschen, lernt er nicht, kritisch und aufgeklärt sie zu verstehen.

Zu einem ähnlichen Plädoyer hebt im Anschluss *Martin Wollschläger* an, der Religion als solche in der marxischen Perspektive anerkennt, denn sie kann das Individuum auf unterschiedlichste Weise entlasten. Gefährlich aber kann sie werden, wenn sie sich mit Macht verbündet, um ihren Wahrheitsanspruch durchzusetzen. Insofern ist, was die Aufklärung brachte, nämlich eine Trennung von Staat und Religion, Öffentlichem und Privatem, unausweichliche Bedingung friedvollen und verantwortlichen Lebens – hier wird Gesellschaftskritik als Religionskritik plastisch.

Diesen privaten religiösen Orientierungen von Jugendlichen ist *Elfriede Billmann-Mahecha* auf der Spur, indem sie Aufsätze, die für den bundesweiten Philosophie-Wettbewerb *Jugend denkt* geschrieben wurden, analysiert. Religiöse Argumente und Motive spielen besonders dann eine Rolle, wenn es um menschliche Grenzerfahrungen und moralische Dilemmata geht. Offensichtlich übt Religion hier eine wichtige Funktion aus, indem sie Orientierungen gibt, die das Individuum entlasten, selbstverantwortet entscheiden zu müssen.

Eben solche Orientierungen und Wertvorstellungen sind es auch, die nicht religiös gebundene Eltern veranlassen, ihre Kinder in einem konfessionellen Kindergarten unterzubringen, wie die Soziologin *Sabrina Böhmer* berichtet. Offensichtlich wird der Gesellschaft eine orientierende Wertevermittlung nicht mehr zugetraut oder die Eltern haben selbst keine belastbaren Fundamente zu vermitteln. Damit zeigt Böhmer, dass Religion nach wie vor ein wichtiges Element unserer Gesellschaft ist, dass nicht leichtfertig aufgegeben werden kann – zumindest nicht solange wie sie Orientierung geben muss, die die Gesellschaft versagt: Religion als Gesellschaftskritik.

Schließlich ruft *Paul Cash-Twardawa* unsere eigene Zunft auf, darüber nachzudenken, welches Verhältnis wir zur Religion, besser noch zum Glauben haben. Sind Psychologen, wie sie sich gern stilisieren, wirklich solche Glaubensfeinde? Anhand von Beispielen für die Bedeutung von Glauben aus der psychotherapeutischen Praxis zeigt er, dass auch psychologisch und psychotherapeutisch Tätige nicht ohne Glauben auskommen.

Die Bilder dieser Ausgabe stammen von Steven Graupner, dessen *Baumstudien* bereits vor vier Jahren das erste Heft eines Jahrgangs illustrierten.

Lars Allolio-Näcke

► Literatur

Boyer, Pascal (2008) Religion: Bound to Believe? *Nature*, vol 455. 1038 -39.

Boyer, Pascal (2004). *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Boyer, Pacal (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: Univerity of California Press.

Gensicke, Thomas (2006). Jugend und Religiosität. In Deutsche Shell (Hrsg.), *Jugend 2006* (S. 203-239). Frankfurt am Main: Fischer.

James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Modern Library.

Vorbrodt, Gustav (1895). *Psychologie des Glaubens. Zugleich ein Appell an die Verächter des Christentums unter den wissenschaftlich interessirten Gebildeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wobbermin, Georg (1913). *Zum Streit um die Religionspsychologie*. Berlin-Schöneberg: Protestantischer Schriftenvertrieb.

► In eigener Sache

Mit Beginn des neuen Jahrgangs und mit der Aufnahme von *Lisa Schönberg* in die Redaktion von *Psychologie & Gesellschaftskritik* hat diese wieder zur alten Stärke zurückgefunden und nun ein geschlechtlich paritätisches Maß erreicht, worauf wir stolz sind. Lisa Schönberg studierte

bis 2008 Psychologie an der Freien Universität Berlin und der Universität Wien, seitdem ist sie Ausbildungskandidatin am Institut für Psychotherapie (tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie) der Universität Hamburg und klinisch tätig. Mit Lisa Schönberg gewinnt *Psychologie & Gesellschaftskritik* nicht nur eine praktisch tätige, theoretisch interessierte (Theorie und Geschichte der Psychologie, postmoderne und narrativ-konstruktionistische Ansätze) Mitherausgeberin, sondern auch eine Muse, die neben dem Klarinetten- und Flötenspiel ihre Zeit der Geige widmet.

Ulrike Popp-Baier

Perspektiven der empirischen Religionsforschung

Im Anschluss an die (noch stets aktuelle) Kontroverse um den Religionsbegriff werden Perspektiven empirischer Religionsforschung skizziert. Dazu wird idealtypisch zwischen Positionen unterschieden, die Religion an Erfahrung binden, und Positionen, die bei Religion als einem diskursiven Konzept ansetzen. Den Abschluss des Artikels bilden allgemeine Überlegungen zur gegenwärtigen Religionsforschung.

Schlüsselbegriffe: Religion, Erfahrung, Diskurs

Einleitung

Religionsforschung wird inzwischen in einer Vielfalt von Disziplinen betrieben. Dazu gehören u. a. Philosophie, Theologie, Archäologie, historische Wissenschaften, Sprachwissenschaften, Anthropologie, Soziologie, Rechtswissenschaften, Politologie, Psychologie etc. Der im deutschen Sprachraum häufig verwendete Singular *Religionswissenschaft* führt daher auch etwas in die Irre, der Plural *Religionswissenschaften* oder im angelsächsischen Sprachraum *religious studies* können diese »second-order tradition« (Capps, 1995, S. xvi) der multi-, inter- und bisweilen auch transdisziplinären Religionsforschung angemessener andeuten.

Auch wenn es unterschiedliche Auffassungen dazu gibt, ab wann man von einem wissenschaftlichen Studium der *Religion* sprechen kann, gibt es doch eine bevorzugte Datierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als in Europa und in den Vereinigten Staaten die wissenschaftliche Religionsforschung institutionell an den Universitäten verankert wurde. Die archäologischen Ausgrabungen, die Entzifferung alter Texte, die Rekonstruktion alter Sprachen und die Analyse von Reiseberichten bildeten die Grundlage dieser neuen, sich als empirisch verstehenden, Wissen-

schaft von der Religion (vgl. Molendijk, 1998), die dann später methodologisch vor allem als Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie konzipiert wurde und dabei immer wieder als Konkurrenz oder sogar Alternative zur Theologie auftrat. Als institutionelle Gründungsdaten werden oft die Errichtung der ersten Lehrstühle für Allgemeine Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Genf und an der Universität Boston im Jahr 1873 und vier bzw. fünf Jahre später die Errichtung der ersten konfessionell unabhängigen Lehrstühle in Leiden (C. P. Tiele, 1877-1900) und in Amsterdam (P. D. Chantepie de la Saussaye, 1878-1899) genannt (vgl. Michaels, 1997). Als der eigentliche Vater dieser Wissenschaft gilt allerdings vielen der in Oxford lehrende Sprachwissenschaftler und Indologe Friedrich Max Müller, der *die vergleichende Methode* auch auf das Studium der Religionen anwenden und eine *Vergleichende Religionswissenschaft* in Analogie zur vergleichenden Sprachwissenschaft konzipieren wollte (vgl. Klimkeit, 1997).

Einen Einblick in Perspektiven gegenwärtiger Religionsforschung kann man vielleicht dadurch vermitteln, dass man an die stets noch aktuelle Kontroverse um die Religionsbestimmung anschließt. Dazu möchte ich idealtypisch zunächst zwischen zwei Positionen in dieser Kontroverse unterscheiden und zwar zwischen Ansätzen, die Religion an Erfahrung binden, und Positionen, die bei Religion als einem diskursiven Konzept ansetzen. In den folgenden Ausführungen werde ich dementsprechend zunächst Forschungsperspektiven vorstellen, die ihren Ausgangspunkt bei Erfahrungen nehmen (2), und dann Forschungsperspektiven identifizieren, die sich vor allem in dem Diskurs um den Religionsbegriff herauskristallisiert haben (3). Den Abschluss bilden einige allgemeine Überlegungen zur gegenwärtigen Religionsforschung (4).

Religion und Erfahrung

Der Ansatz bei Erfahrungen kennzeichnet vor allem die phänomenologische Tradition in der wissenschaftlichen Religionsforschung. Religion, so wird argumentiert, ist jedenfalls mit menschlichen Erfahrungen verbunden und wissenschaftlich kann man dementsprechend das erforschen,

was menschlichen Erfahrungen zugänglich ist und über die methodische Analyse derartiger Erfahrungen erschlossen werden kann.

Religion als Erfahrung

Den historischen Ausgangspunkt bildet Schleiermachers Schrift *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), eine dem Lebensgefühl der Frühromantik verhaftete Reaktion auf die Religionskritik der Aufklärung. Das Wesen der Religion, so Schleiermacher, ist nicht Metaphysik oder Moral, sondern Anschauung und Gefühl. Es ist die Anschauung des Universums, die aus dem Inneren des Gemüts hervorgeht. Dieser Anschauung geht allerdings noch ein Moment der unmittelbaren Erfahrung voraus, in der Gefühl und Anschauung noch nicht getrennt sind – und das ist »die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion« (Schleiermacher, 1969, S. 51). Wer diesen ›Augenblick‹ nicht kennt, hat keine Religion. Rudolf Otto, der 1899 zum hundertjährigen Jubiläum, Schleiermachers *Reden* neu herausgab, sieht die Religion ebenfalls in Erfahrungen gegründet. In seinem Buch *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) bezeichnet Otto den Gegenstandsbereich der Religion als das, was als das Heilige bewertet wird, wobei dieses Heilige sich aus rationalen und irrationalen Bestandteilen zusammensetze. Den irrationalen, ursprünglichen Moment des Heiligen bezeichnet Otto als das Numinose, das nicht rational begriffen, sondern zunächst nur erlebt werden könne: Als übermächtiges und schauervolles Geheimnis, als *mysterium tremendum*, und zugleich als anziehendes Geheimnis und Wundervolles, als *fascinans*. Dabei gibt Rudolf Otto seiner Leserschaft den häufig zitierten Ratschlag:

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben (1917, S. 8).

Sowohl Schleiermacher als auch Otto verknüpfen ihr Religionsverständnis mit einer besonderen Erlebnisfähigkeit des Subjekts, die potenziell zwar bei allen Menschen vorhanden sei, die aber individuell unterschiedlich ausgebildet sein könne und damit »religiös Unmusikalische« (Max Weber) von den religiös Musikalischen trenne, die den Zustand der »Ergriffenheit« aus eigenem Erleben kennen. Damit wird Religion zur Religiosität, zu einer menschlichen Sensibilität, die man kultivieren kann und – wie manche meinen – vielleicht auch sollte. Dieser Ansatz inspirierte Forschungsperspektiven, die vor allem mit Konzepten wie »mystische Erfahrung« oder auch »Spiritualität« verbunden sind und mit denen bis heute Debatten um die »natürliche«, »kulturelle« oder auch »übernatürliche« Konstitution derartiger Erfahrungen verbunden sind, die u. a. im Hinblick auf die kulturell variablen oder invariablen, die artikulierbaren oder auch nicht artikulierbaren, die erklärbaren oder unerklärbaren Charakteristika derartiger Erfahrungen ausbuchstabiert werden (vgl. zu Grundfragen der Beschreibung und Erklärung religiöser Erfahrungen Jung, 2004; Popp-Baier, 200; Proudfoot, 1985; Sharf, 1998; die religionswissenschaftliche Literatur zu diesen Themen ist inzwischen nicht mehr überschaubar).

Besondere Aufmerksamkeit verdient William James, der die religiöse Erfahrung als *methodischen* Ausgangspunkt für eine Theorie der Religion genommen hat (vgl. Joas, 1995, 1997). In seiner Studie *Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen* setzt James eben bei dieser Vielfalt an, die gegen die Existenz eines spezifisch religiösen Gefühls oder eines spezifisch religiösen Objekts spreche. Dabei beschränkt er sein Untersuchungsfeld auf die *persönliche Religion*, die unabhängig von der *institutionellen Religion* (Theologie, Zeremonie, kirchliche Organisation) bestehe und dieser als das »Ursprüngliche« auch immer vorausgehe. Unter »persönlicher Religion« versteht James »die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen« (James, 1997, S. 63f.). Das Göttliche wird von James noch weiter subjektiviert, und zwar als das, was das Individuum für das Göttliche halte. Nach einer eindrucksvollen deskriptiven Analyse einer Vielfalt von persönlichen Doku-

menten, in denen Bekehrungserfahrungen, mystische Erfahrungen, Erfahrungen der Heiligkeit etc. zum Ausdruck gebracht werden, unternimmt James den Versuch, die Religion »auf allgemein annehmbare Begriffe zu reduzieren«, auf »jenes [...] Minimum, das den Kern aller Religionen bildet und von allen religiösen Menschen Zustimmung erhoffen darf« (ebd., S.484). Dieses Gemeinsame in allen religiösen Erfahrungen sieht James in einem »Vertrauenszustand« (*faith state*), der affektiv als freudige Erregung charakterisiert werden kann und bei näherer Analyse aus der Realisierung eines Unbehagens und der Befreiung von diesem Unbehagen durch die richtige Verbindung mit einem »Mehr« außerhalb des Individuums besteht (vgl. ebd., S. 487ff.). Diese durch komparative Analyse methodisch entwickelte abstrakte Beschreibung des »Kerns« aller Religionen kann dann unter Bezugnahme auf theoretische Konzepte der wissenschaftlichen Psychologie erklärt werden. Dazu bezieht sich James auf das Konzept des *unterbewussten Selbst* und formuliert die »Erklärungshypothese«, dass es sich bei dem Erleben des »Mehr« um Einflüsse des Unterbewussten handle.

Während man den Ansatz von James aufgrund seiner methodischen Qualitäten auch als eine »gegenstandsbezogene Theoriebildung« *avant la lettre* rekonstruieren kann (vgl. Popp-Baier, 1999), ist, wie bereits vielfach angemerkt wurde, sein individualistischer Ansatz im Zusammenhang mit seinem methodischen Ansatz nicht haltbar. Gerade wenn man empirisch bei den faktischen Beschreibungen von religiösen Erfahrungen aus der Perspektive des Erfahrungssubjektes ansetzt, kann man diese persönliche Religion nicht mehr als unabhängig von oder sogar als Ursprung der sogenannten institutionellen Religion betrachten. Persönliche Religion benötigt zu ihrer Artikulation immer schon zumindest die kulturell vorhandenen symbolischen Ressourcen und bedarf häufig auch eines bestimmten sozialen oder institutionellen Kontextes, wie die verschiedenen Beispiele in James' Buch auch belegen können. Damit kann die Studie von James immer noch als Klassiker im Hinblick auf die Analyse individueller Religiosität betrachtet werden, eine Theorie der Religion lässt sich damit aber nicht begründen.

Andere Autoren, wie zum Beispiel Émile Durkheim, oder in der Tradition von David Humes, Friedrich Nietzsches, Ludwig Feuerbachs und Karl Marx' Religionskritik auch Sigmund Freud, beziehen sich in ihren Religionstheorien ebenfalls auf Erfahrung. Im Gegensatz zu James setzen sie allerdings nicht explizit bei religiösen Erfahrungen an, sondern bei religiösen Vorstellungen, die sie in dem Sinne erklären, dass sie diese Vorstellungen auf bestimmte Erfahrungen beziehen und dabei Deutungen aus einer ›Aussenperspektive‹ entwickeln, die nicht der ›Innenperspektive‹ der religiösen Subjekte entspricht. Damit wird zugleich eine Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen (oder bisweilen auch religiösen) Elite und einer *Popularreligion* impliziert, deren Träger die entsprechende Deutungskompetenz nicht besitzen und auch gar nicht besitzen dürfen, wenn Religion bestimmte postulierte Funktionen (z. B. der sozialen Integration) erfüllen soll. Freud wie auch Durkheim sehen – in den Worten Ottos – »in den Pubertätsgefühlen, den Verdauungsstockungen und in den Sozialgefühlen« die Erfahrungsbasis religiöser Vorstellungen: So sieht Durkheim in der »kollektiven Effervescenz« (Durkheim, 1984), in der kollektiven Ekstase, die sich der sozialen Dynamik von Gruppenritualen verdankt, die Erfahrungsgrundlage für die Konstitution des Sakralen und Freud (1927) begreift die individuellen Gottesvorstellungen als durch den Ödipuskomplex psychodynamisch strukturierte Vaterprojektionen. Derartige bedingungsanalytische Ansätze können als paradigmatisch für eine Vielfalt gegenwärtiger religionspsychologischer und religionssoziologischer Forschungsperspektiven gelten, deren Konzeptualisierungen vor allem auch von der Frage nach der angemessenen Verortung des Religiösen im Humanen und im Sozialen bestimmt werden (vgl. zur religionssoziologischen Forschung Fenn, 2003; McGuire, 2002; zur religionspsychologischen Forschung vgl. Spilka et al., 2003; Wulff, 1997).

Der Versuch, über Bezugnahme auf Erfahrungen das ›Wesen‹ der Religion als eines nicht-reduzierbaren Phänomens *sui generis* zu bestimmen, wird explizit und methodisch von der so genannten *Religionsphänomenologie* unternommen, die als eine spezifische Ausgestaltung der phänomenologischen Tradition verstanden werden kann. Der Begriff *Phänomenologie der Religion* wird vermutlich zum ersten Mal bereits von Pier-

re Daniel Chantepie de la Saussaye (1842-1920) verwendet, der damit einen nichttheologischen, auf die Wahrheitsfrage verzichtenden, Zugang zur historischen und systematischen Beschreibung von Religion bezeichnet (vgl. Hock, 2006). Gerardus van der Leeuw (1890-1950) gibt seinem Entwurf einer systematischen Religionswissenschaft bereits den Titel *Phänomenologie der Religion* (1933), in dem nun auch der Einfluss Husserls deutlich wird. Diese erste Methodologie einer allgemeinen wissenschaftlichen Religionsforschung expliziert dabei eine Methode des Verstehens, die sowohl die Elemente der Epoché, der eidetischen Reduktion und der Empathie als auch des systematischen Vergleichens analoger Erscheinungen in verschiedenen Kulturen enthält. In späteren Arbeiten bemüht sich van der Leeuw darum, mit den genannten methodischen Mitteln Grundstrukturen religiöser Erfahrungen herauszuarbeiten, die in allen Kulturen zu finden sind.

Mircea Eliade (1907-1986), der sich selbst als Religionshistoriker bezeichnet, kann aufgrund seines Ansatzes ebenfalls zur Religionsphänomenologie gerechnet werden. Er formuliert als methodisches Prinzip: »Bevor man die Geschichte irgendeines Sachverhaltes behandelt, hat man erst diesen Sachverhalt richtig zu begreifen: an und für sich« (Eliade zit. nach Berner, 1997, S. 347). Und »an und für sich« unterscheidet Eliade zwischen der religiösen und der profanen Erfahrung, zwischen dem *Heiligen* und dem *Profanen*, die er auch als zwei Arten des In-der-Welt-Seins bezeichnet, als zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte ausgebildet hat. Dabei ist für Eliade vor allem der Mensch der traditionsgebundenen Gesellschaft ein *homo religiosus*, dem sich das Heilige zeigte, als heiliger Raum und als heilige Zeit und auch in der Sakralität verschiedener Lebensfunktionen, wie z. B. der Ernährung, der Sexualität und der Arbeit. Dagegen ist der moderne Mensch der profane Mensch ohne derartige Hierophanien, allerdings trägt er das religiöse Erbe in der Form von »verkappten Mythologien« und »verwitterten Ritualismen« immer noch bei sich, er hat sie in seinem Unbewussten »okkultiert« und damit prinzipiell die Möglichkeit, die religiöse Erfahrung des Lebens zurückzugewinnen (vgl. Eliade, 1990, S. 176ff.). Derartige fundamentale Unterscheidungen zwischen Religiösem und Nichtreli-

giösem verlieren bei Ninian Smart (1927-2000), dem vielleicht letzten klassischen Religionsphänomenologen, an Bedeutung. Für Smart (1983) sind alle Menschen auch »religiöse Wesen«, da es zum menschlichen Leben gehöre, auch sogenannte Lebensorientierungen auszubilden. Diese Lebensorientierungen nennt Smart auch Weltanschauungen, zu denen er neben den traditionellen Religionen auch Philosophien oder Ideologien wie Platonismus oder Marxismus zählt. Die interkulturelle Analyse dieser Weltanschauungen hält Smart für die wichtigste Aufgabe der akademischen Religionsforschung, da angesichts der fortschreitenden Globalisierung das wechselseitige Verständnis für die verschiedenen Weltanschauungen die Grundvoraussetzung für ein harmonisches Zusammenleben der Menschen bilde (vgl. auch Capps, 1995).

Der Ansatz dieser Religionsphänomenologie gilt inzwischen vielen als überholt, da sie *Religiöses* aus seinem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext heraus isoliere und damit mehr Artefakte konstruiere, als dass es ihr gelinge, dem Phänomen *Religion* gerecht zu werden. Ihre bewusstseinsphilosophischen Grundlagen und entsprechenden Methoden genügten nicht mehr den gegenwärtigen Standards empirischer Forschung in den Kulturwissenschaften. Nye (2000) spricht unter Bezugnahme auf den letzten großen Methodologen dieser Richtung inzwischen von einer »post-Smartschen Ära« und Buchtitel wie *Beyond Phenomenology* (Flood, 1999) oder *The Study of Religion in a New Key* (Jensen, 2003) deuten auch bereits die methodologische Verabschiedung der klassischen Religionsphänomenologie an.

Erfahrung als Religion

Mehr oder weniger unabhängig von dieser *Religionsphänomenologie* haben phänomenologische Ansätze in den Sozialwissenschaften, das Religiöse zu begreifen und zu bestimmen, noch nicht an Einfluss verloren. So waren z. B. Peter Berger und Thomas Luckmann darin erfolgreich, den phänomenologischen Ansatz der Wissenssoziologie auch für die Religionssoziologie fruchtbar zu machen (vgl. Berger, 1991; Luckmann, 1991). Während dabei Berger in der Tradition von Schleiermacher und Otto

weiterhin die spezifischen Inhalte religiöser Erfahrung in der modernen Welt diskutiert (vgl. auch Firsching, 1998), bestimmt Luckmann Religion nicht mehr über die Inhalte von bestimmten Erfahrungen, sondern als anthropologische Funktion und nennt das »Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus« ein religiöses Phänomen (Luckmann, 1991, S. 89). Nach Luckmann ist über die Bestimmung dieses Vorgangs als eines religiösen Vorgangs, der zur Herausbildung eines Selbst führt, zugleich die »allgemeine Quelle« bestimmt, aus der die historisch differenzierten Formen der Religion entspringen.

Im *Nachtrag* zur neuen deutschen Übersetzung der amerikanischen Ausgabe *The Invisible Religion*, die ursprünglich 1967 erschien, wiederholt Luckmann (1991, S. 164) noch einmal seine Auffassung von der »konstitutiv religiösen Natur des menschlichen Lebens« und bindet nun seine Religionstheorie an eine Typologie von Transzendenzenerfahrungen: Mit der Herausbildung des Selbst sei eine allgemeine Struktur der Erfahrung verbunden, die sich durch die ursprüngliche Miterfahrung von Transzendenz auszeichne. Dabei unterscheidet Luckmann drei Arten von Transzendenz: Kleine Transendenzen überschreiten die räumlichen und zeitlichen Grenzen der jeweils gegenwärtigen Erfahrung und Handlung. Mittlere Transendenzen beziehen sich auf Bestandteile der Alltagswelt, die grundsätzlich nur mittelbar und nie unmittelbar erfahren werden, wie z. B. das »Innenleben« unserer Mitmenschen. Große Transendenzen beziehen sich auf etwas, das nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfasst wird. Diese subjektiven Erfahrungen der verschiedenen Arten von Transendenzen werden nun durch kommunikative Handlungen einerseits sprachlich-symbolisch objektiviert und mitgeteilt – insbesondere durch Erzählungen und Rituale – und andererseits werden die jeweils konkreten subjektiven Erfahrungen immer schon mit Bezug auf bereits vorgegebene Erzählungen und Rituale, mit Bezug auf bereits sozial konstruierte Wirklichkeiten, »gemacht« und gedeutet. »In beiden Fällen, in der »Dialektik« beider Prozesse, wird die Vielfalt subjektiver religiöser Erfahrung wie die Vielfalt der gesellschaftlichen Gegebenheiten mit grundlegend religiöser Funktion sozial konstruiert« (ebd., 1991, S. 173).

Mit dieser Unterscheidung zwischen *Funktion* und *Inhalt*, zwischen universaler unsichtbarer Religion und partikularer sichtbarer Religion und der grundsätzlich dialektischen Beziehung zwischen den beiden Religionstypen, die James' problematische Unterscheidung zwischen persönlicher und institutioneller Religion überschreitet, wäre ein Religionskonzept gegeben, das für eine empirische Religionsforschung im Hinblick auf historische, sozialwissenschaftliche oder interkulturelle Perspektiven eine angemessene metatheoretische Grundlage bieten könnte. Aber die Plausibilität dieses Religionskonzepts steht und fällt mit der Plausibilität des von Luckmann (und Alfred Schütz) in der phänomenologischen Wissenssoziologie entwickelten Erfahrungskonzeptes, das inzwischen bereits hinreichend kritisiert wurde (vgl. Habermas, 1981; Hahn, 1994). Wenn man beim Erfahrungsbegriff nicht bei den Bewusstseinsleistungen eines egologischen, von der Welt getrennten Subjektes anknüpft und letztlich Erfahrung als Konstitutionsleistung eines ›biologischen Organismus‹ konzipiert, sondern wenn man – wie in der hermeneutischen oder auch in manchen Ansätzen der analytischen Philosophie – davon ausgeht, dass ›Ich‹ mich immer schon als Teil einer Umwelt und Mitwelt erfahre und verstehe, dass ich nicht einmal mein ›Ich‹ in Abgesetztheit erfahre, sondern dabei immer schon der Umwelt verhaftet bin (vgl. Heidegger, 1995), dann verschwinden die Transzendenz und mit ihnen auch die unsichtbare Religion. Damit verschwindet dann aber auch die Erfahrungsgrundlage, welche die Klassifikation der Vielfalt der verschiedenen Phänomene als *religiöse* hätte legitimieren können.

Anthropologische Bestimmungen von Religion, die – wie bei Luckmann – Religion bereits in den elementaren Strukturen menschlichen Bewusstseins verankert wissen wollen, haben in den letzten Jahren eine Vielzahl von Studien inspiriert, die einen *cognitive science* Ansatz in Verbindung mit einer evolutionären Perspektive bevorzugen (vgl. Boyer, 2001; Atran, 2002). Auch wenn diese Studien wertvolle Detailanalysen und interessante – wenn z. T. auch sehr spekulative – Interpretationshypothesen vorlegen konnten, kann man doch nicht davon ausgehen, dass sie nun *Religion erklärt* (Boyer, 2001) haben. Bereits die elementare Voraussetzung für eine derartige Erklärung, nämlich die eindeutige Be-

schreibung von *Religion*, konnte auch im Zusammenhang mit diesen Ansätzen bisher noch nicht geleistet werden.

Einen neueren Versuch, wieder bei dem Inhalt von Erfahrungen anzuschließen, legt Hans Joas (2004) vor. Dabei bestimmt Joas nicht diese Inhalte als Religion, sondern argumentiert, dass diese Erfahrungen insbesondere mit Hilfe religiöser Traditionen artikuliert werden können. Diese Erfahrungen sind nach Joas die allgemein menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz, zu denen er neben den »enthusiasmierenden« Erfahrungen des »Ergriffenseins«, wie z. B. des ekstatischen Naturerlebens, der erotischen Liebe und der Nächstenliebe auch die Erfahrung der Angst zählt. Religiöse Traditionen und Institutionen, so Joas, stellen reiche Repertoires zur Deutung unserer Erfahrungen der Selbsttranszendenz dar und darüber hinaus bilden sie auch die Voraussetzung dafür, dass bestimmte Erfahrungen der Selbsttranszendenz (z. B. die Erfahrungen der Eucharistie und des Abendmahls in christlichen Traditionen) überhaupt gemacht werden können. Gläubige können dementsprechend die allgemein menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz im Rahmen ihres Glaubenswissens deuten und Nicht-Gläubige werden dagegen nicht-religiöse Deutungen vorziehen, die auch möglich sind: »Religion überhaupt und der christliche Glaube im Besonderen können nicht logisch zwingend gemacht werden« (Joas, 2004, S. 28). Auf der Grundlage einer derartigen Beziehung zwischen *Erfahrung* und *Glauben* ist nun zum einen die Verständigung zwischen Anhängern verschiedener Religionen wie auch zwischen Gläubigen und denjenigen, die keinem religiösen Glauben anhängen, möglich. Es gebe, so Joas (2004, S. 28) auch einen »Atheismus der Tiefe«, eine »Nicht-Gläubigkeit, die gerade selbst zu einem Pathos der Liebe zu den Menschen und der Welt wird«. Aus diesen Überlegungen folge nur, dass

solche Denkweisen schädlich sind, die die Erfahrungen der Selbsttranszendenz gar nicht zu deuten erlauben, sie damit zum Verstummen bringen und uns die Kommunikation mit dem Göttlichen prinzipiell verwehren. Diese sind schädlich, weil sie dem

Menschen Tiefe verwehren und ihn auf sich selbst festlegen (ebd., S. 28).

Nun könnte dieser Ansatz eine tragfähige Grundlage für eine ›dialogische‹ interkulturelle Religionsforschung bilden, wenn die erfolgte Auszeichnung von Erfahrungen der Selbsttranszendenz als allgemein menschliche Erfahrungen zustimmungsfähig wäre. Das ist aber fraglich. Zum einen können auch hier die bereits angeführten Argumente gegen Luckmanns Erfahrungsbegriff geltend gemacht werden. Zum anderen kann man auch auf die vielfältigen theoretischen und empirischen Studien zu inter- und intrakulturellen Unterschieden im Selbstkonzept verweisen, die auch unterschiedliche Selbsterfahrungen implizieren (vgl. Markus & Kitayama, 1991), sodass der Begriff *Selbsttranszendenz* als Anzeige für allgemein menschliche Erfahrungen wohl nicht geeignet ist. Und eine nähere Betrachtung des von Joas verwendeten Vokabulars, um verschiedene Erfahrungen der Selbsttranszendenz zu erläutern, zeigt deutlich, dass es sich hier doch um historisch variable, kultur- und wohl auch milieuspezifische bildungssprachliche Erfahrungsartikulationen handelt, die bei den Lesern auch mit ganz unterschiedlichen ›Sympathien‹ rechnen können. Dies gilt bereits für Metaphern wie *Ergriffensein* oder *Tiefe*, für Bezeichnungen wie das *Göttliche* aber vor allem auch für die Beschreibung des Naturerlebens (vgl. zur Kulturgeschichte der ästhetischen Naturerfahrung Groh & Groh, 1996).

Joas' Überlegungen erinnern an Hermann Lübbes Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis, die er in semantischer Nähe zu Friedrich Kambartels Formel von der Religion als der Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren formuliert (vgl. Lübbe, 1986) und die hinsichtlich des Rückgriffs auf einen zentralen Begriff der metaphysischen Tradition mit Luhmanns systemtheoretischer Bestimmung von Religion als Transformation von Kontingenz konvergiert (vgl. Luhmann, 1977). In der religiösen Lebenspraxis, so Lübbe (1986, S. 154), »verhalten wir uns zu derjenigen Kontingenz, die sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt«. Aber auch hier lässt sich einwenden, dass das Verständnis von Kontingenz schon in der abendländischen Phi-

losophie alles andere als eindeutig ist, dass das Konzept *Kontingenzerfahrung* vermutlich zu voraussetzungsvoll ist, um Alltagserfahrungen erfahrungsnah zu rekonstruieren, und dass es eine offene Frage ist, ob Unterscheidungen zwischen notwendig, möglich, kontingent und unmöglich interkulturell brauchbar sind.

Eine Alternative zu diesen Ansätzen, die Religion über die Auszeichnung bestimmter Basiserfahrungen anthropologisch fundieren wollen, besteht in der Bestimmung von Religion als Kommunikation, wie manche Autoren im Anschluss an die späteren Ausführungen von Luckmann (1991) oder auch im Anschluss an Luhmann (1977, 1998) vorschlagen (vgl. Tyrell et al., 1998; Kippenberg & Stuckrad, 2003). Die Bedeutung dieser alternativen metatheoretischen Verankerung der Religionsforschung wird darin gesehen, dass über Kommunikation als Grundbegriff, Religion weniger als mysteriöse Erfahrung des einzelnen, sondern mehr als Institution und Dimension globaler Handlungszusammenhänge in den Blick gerät. Die von William James formulierten Forschungsinteressen zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich damit zu Beginn des 21. Jahrhunderts quasi in ihre Gegenteil verkehrt: Nicht mehr die *persönliche Religion*, sondern die *institutionelle Religion* ist es, die uns zu denken gibt. Auch wenn bei besonders aufsehenerregenden religiösen Ereignissen, wie z. B. beim *Terror im Geiste Gottes* (Juergensmeyer, 2003), gerade auch die *Spiritualität* von Einzelpersonen nachweislich eine Rolle spielte (vgl. Kippenberg & Seidensticker, 2004), ist doch auch Niklas Luhmanns (1998, S. 135) Argumentation bedenkenswert, dass nämlich auch persönliche Religion angemessen nur noch von einem »gesellschaftlichen Ausgangspunkt« aus betrachtet werden könne, da der »rapide Wandel der Bedingungen, welche die Gesellschaft der Lebensführung des Einzelmenschen stellt«, nicht mehr unter Bezugnahme auf eine »anthropologische Gesellschaftstheorie«, sondern nur mit Hilfe einer »systemtheoretischen Gesellschaftstheorie« mit »Kommunikation als Grundkonzept« beschrieben und erklärt werden könne.