

II. Die Religionsbegriffe der Religionswissenschaft

Im Zentrum religionswissenschaftlicher Reflexion über die eigene disziplinäre Identität steht die Frage nach dem Gegenstand der Forschung und seiner Bestimmung und Eingrenzung. Immer wieder ist in beinahe allen Texten, die sich mit der Frage von Religionsdefinitionen befassen, auf das Problem der Passung zwischen Religionsdefinition(en), Alltagsverständnis von Religion und „empirischer Religion“ hingewiesen worden. Dabei besteht zwar „weitgehend Einigkeit“ darüber, „dass sich der heutige Gebrauch des Begriffs grundsätzlich von dem der Neuzeit unterscheidet und sich erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s durchgesetzt hat“ (Bergunder 2009: 1048). Die Suche nach einer wissenschaftlichen Definition geht jedoch weiter und stößt immer von Neuem auf die Frage, wie Religionsverständnisse in breitere soziale Diskurskontexte eingebunden sind. Die Problematik der diskursiven Verflochtenheit von Religionsbegriffen kann kaum besser an Beispielen veranschaulicht werden, als Jens Schlieter dies eingangs seiner Ausführungen zu Religionsdefinitionen tut:

Tatsächlich kommt es oft vor, dass jemand meint, etwas sei eine ‚Religion‘ oder jemand sei ‚religiös‘, während die so Bezeichneten dies weit von sich weisen. Sie, die Insider, bezeichnen das, was sie tun oder zu erlangen suchen, viel lieber bewusst nicht als ‚Religion‘, sondern beispielsweise als ‚spirituellen Weg‘. Andere wiederum halten ihre Anschauungen für wissenschaftlich beweisbar und lehnen aus diesem Grunde die Bezeichnung ‚Religion‘ ab. Oder es gelten die eigenen Lehren ihren Befürwortern nicht als ‚Religion‘, da diese Lehren als *absolut wahr* aufgefasst werden – im Gegensatz zu den Lehren all der anderen bloßen ‚Religionen‘, die diese absolute Wahrheit nicht haben (Schlieter 2010: 9; Herv. i. O.).

Die Aufreihung derartiger Beispiele ließe sich unproblematisch weiterführen.⁵ Auch Michael Stausberg konstatiert in seinem Beitrag zu Religionsbegriffen, dass es in „der europäischen Religionsgeschichte [...] unterschiedliche Diskurse über und Perspektiven auf Religion [gab bzw. gibt]. Auch in Europa ist/war ‚Religion‘ nicht immer gleich ‚Religion‘“ (Stausberg 2012b: 36).

In solchen Äußerungen kommt zum Ausdruck, dass die Zuordnung eigener oder anderer Positionen zu „Religion“ oder ihre Beschreibung als „religiös“ nicht nur eine Frage neutraler, erkenntnisorientierter Klassifikation ist, sondern dass diese Klassifikation immer eine Hierarchisierung, eine positive oder negative Bewertung gegenüber anderen Gegenständen, mit sich bringt, die in dem einen oder anderen Rezeptionskontext Wirkung entfaltet (vgl. auch McCutcheon 2014). Konkret manifestieren sich solche Wertigkeiten in Äußerungen der Positionierung zu „Religion“: Zu sagen, die eigene Lehre sei „wissenschaftlich“ und nicht „religiös“, beinhaltet eine Höherstellung von „Wissenschaft“ gegenüber „Religion“, ebenso, wie die Bezeichnung der Handlungen anderer als „Magie“ oder „Gehirnwäsche“ mit einer entsprechenden Abwertung verbunden ist, der gegenüber die eigene Positionierung als „religiös“ eine positive Konnotation erhält. In anderen Diskurskontexten können jedoch die hierarchischen Wertungen ganz anders, ja geradezu entgegengesetzt verlaufen.⁶

Trotz dieser Unschärfe aller Religionszuordnungen sind inzwischen zahlreiche Versuche zur Bestimmung des Religionsbegriffs vorgelegt worden, teilweise als Arbeitshypothesen für einzelne Forschungsprojekte, teilweise als Versuche einer endgültigen Klärung dessen, was „Religion“ wirklich ist, teilweise als Versuche einer Gegenstandsbestimmung für diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die „Religion“ im Namen tragen, in erster Linie dabei für Religionswissenschaft und Religionssoziologie. Daneben stehen einige Autoren, die eine Weiterverwendung des Religionsbegriffs aus eben diesen Gründen der Unschärfe ablehnen. An vorderster Front ist dabei Wilfred Cantwell Smith zu nennen, der bereits 1962 von vier verschiedenen, im Reden über „Religion“ immer wieder vermischten, kaum klar zu trennenden Grundbedeutungen von

5 Vgl. beispielsweise Wilke 2001: 103–105.

6 Vgl. dazu die konkreteren Beispiele in Kapitel VII.

„Religion“ ausging: „Religion“ als individuelle Einstellung, „Religionen“ als empirisch beschreibbare Systeme, (eigene) „Religionen“ als Idealvorstellungen und schließlich „Religion“ als übergreifender Gattungsbegriff. An die Feststellung dieser unentwirrbaren Bedeutungsvielfalt anschließend, schlug Cantwell Smith vor, auf den Begriff ganz zu verzichten.⁷

Dieses Kapitel hat die Aufgabe, die Problematik des Begriffs „Religion“ und seiner Wortgeschichte, von expliziten, wissenschaftlichen und anderen Religionsdefinitionen sowie von Alltagsverständnissen von „Religion“ kurz und reduziert auf die für den Zusammenhang einer Diskurstheorie wesentlichen Momente aufzugreifen.

II.1 Wortgeschichte(n)

Am Beginn der Beschäftigung mit der Frage nach einer Religionsdefinition steht häufig die kurze – manchmal etymologisch weiter ausgeführte – Bemerkung, „Religion“ leite sich in der einen (*relegere*) oder anderen (*religare*) Weise vom lateinischen *religio* ab. Erst Ernst Feil unternahm aber in seiner verdienstvollen, monumentalen Studie *Religio* einen ausführlichen Versuch, die Verwendungsgeschichte von *religio* in der europäischen Geschichte bis ins 18. Jahrhundert zu verfolgen (Feil 1986, 1997, 2012 [2001], 2012 [2007])⁸. Sein Ziel war es dabei, „der verbreiteten Unkenntnis bezüglich der Begriffsgeschichte von „Religion“ abzuhelpen (1: 11). Seine Argumentation verläuft entlang der Frage, ob sich „eine kontinuierliche Entwicklung des Wortes ‚religio‘ aufweisen“ lasse oder ob vielmehr eine Diskontinuität zum neuzeitlichen Gebrauch von „Religion“ festgestellt werden müsse (1: 15). Dies ziehe jeweils wesentliche Konsequenzen für die Interpretation der Rolle von „Religion“ und den wissenschaftlichen Umgang mit ihr nach sich. Einerseits könne „die neuzeitliche Verwendung eine nicht

7 Die theoretisch entscheidenden Passagen finden sich zusammengefasst als „Bedeutung und Ende von Religion“ in Schlieter (Hrsg.) 2010: 188–191.

8 Für die folgende Darstellung verwende ich eine verkürzte Zitierweise, indem ich Band 1 (Feil 1986) mit „1“, Band 2 (Feil 1997) mit „2“, Band 3 (Feil 2012 [2001]) mit „3“ und Band 4 (Feil 2012 [2007]) mit „4“ wiedergebe. Diese Konvention gilt ausschließlich für dieses Unterkapitel.

unbeträchtliche Unterstützung erfahren, dass nämlich ‚religio‘ etwas [...] bei allen Menschen und zu allen Zeiten Vorhandenes gewesen ist“ (1: 15). Andererseits sei eine solche These infrage gestellt, und „die Geschichte menschlichen Selbstverständnisses [dürfte] nicht mehr am Terminus ‚religio‘ festgemacht werden, weil seine Verwendung in einer Vergangenheit, die diesen Terminus selbst nicht in dieser Weise gekannt hat, zu schweren Mißverständnissen führen könnte“ (1: 15).

Die schwer wiegende Frage, welche Implikationen eine solche Aussage für die Erforschung von Kulturen hat, die sich nicht der lateinischen oder einer verwandten Sprache bedienen(ten), in der das Wort *religio* oder eine Ableitung davon vorkommen könnte, soll hier nicht behandelt werden. Hier seien zunächst die Ergebnisse von Feils umfangreichen Studien knapp umrissen. Als Ausgangspunkt des Vergleichs wählt Feil ein von ihm rekonstruiertes „neuzeitliches Verständnis“ von „Religion“ (1: 16–31). Als solches gilt ihm eine „innere Religion“, die „verbreitet als anthropologische Gegebenheit“ gelte (1: 25). In „bemerkenswertem Umfang“ werde „‚Religion‘ als zum Menschsein des Menschen gehörig erachtet“ (1: 26). „Religion“ impliziere dabei mehrheitlich einen Bezug auf Transzendenz und weise oft – aber bei Weitem nicht in allen Fällen – eine Einheit als Phänomen auf (1: 26–27). Ein solches neuzeitliches Verständnis stehe auch „durchweg in der Präambel solcher Wissenschaften“, „die diesen Terminus in ihrem Namen verwenden“ (1: 27). Feil fasst seine Ausführungen wie folgt zusammen:

Der Terminus ‚Religion‘ dient neuzeitlich als Oberbegriff, und zwar zunächst in dem Sinn, daß er alle Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit bezeichnet, die Menschen als [...] Transzendenz annehmen und benennen. [...] Der Terminus ‚Religion‘ [...] bezeichnet [...] vielmehr die Summe alles dessen, was in einer bestimmten Ausprägung gegenüber der dem Menschen qualitativ überlegenen Wirklichkeit von ihm angenommen und ggf. auch getan wird. [...] ‚Religion‘ ist hiernach [...] zugleich ein Sammelbegriff für verschiedene, einzeln benennbare Vorstellungen, Erfahrungen [...] und Handlungen (1: 29).

Dieser von Feil herausgearbeitete neuzeitliche Sprachgebrauch dürfe jedoch, so der Autor weiter, aus sprachgeschichtlicher Perspektive nicht als selbstverständ-

lich angenommen, sondern müsse historisch überprüft werden (1: 30-31). Dies zu tun, ist die Hauptaufgabe der vier *Religio*-Bände von Feil, der in der Folge den Verwendungen des Begriffs ‚religio‘ vor allem in der theologischen und philosophischen Literatur Europas und damit mehrheitlich in christlichen Traditionen nachgeht – wohl wissend, dass damit ein Zugriff auf Alltagsverständnisse außerhalb gelehrter Debatten nicht möglich ist und die Quellenlage einen solchen Zugriff mehrheitlich auch nicht zulässt (1: 273).

Nach der Analyse von Texten bis in die Zeit der Reformation hinein kommt Feil zu dem Schluss, dass *erstens* „‚religio‘ bis in die Mitte des 16. Jh. hinein jene Funktion und Bedeutung nicht hatte, die der Terminus [‚Religion‘; FN] neuzeitlich erhielt“ (1: 273), und *zweitens* „andere Termini [...] jene Funktion innehatten, [...] nämlich ‚secta‘ und ‚lex‘“ (1: 274). Ein Teil dessen, was dagegen mittelalterlich „religio“ bedeutete, sei neuzeitlich wohl in den Begriff „ordo/Orden“ abgewandert (1: 277). Auch für das 16. Jahrhundert lässt sich laut Feil „keine auch nur einigermaßen kontinuierliche Entwicklung aufweisen“ (2: 334). Einige Quellen scheinen zwar darauf hinzuweisen, „daß möglicherweise eine mündliche Verwendung von ‚religio‘ weitergeführt hat, als sie in Texten zutage tritt“ (2: 336), aber dies sei nicht weiter belegbar. Es muss wohl auch gefragt werden, in welcher Sprache entsprechende mündliche Kommunikation geführt wurde und welche Form dementsprechend das ursprünglich lateinische *religio* dabei angenommen hat.

„Religio“ habe nach Auskunft der Texte bis ins 17. Jahrhundert hinein „die Sorgfalt, genauer die scheue Sorgfalt für alle Vollzüge, die die Menschen aufgrund der Gerechtigkeit Gott als einem Höhergestellten schulden“; diese werde jedoch ausschließlich Christen zugeschrieben, während bei „anderen“ von „superstitio“ die Rede sei (3: 12). Im 17. Jahrhundert lasse sich dann aber „eine ethische Radikalisierung und Universalisierung der ‚religio‘“ (3: 480) nachweisen. Sie sei in diesem Kontext „zunehmend zur grundlegenden und allumfassenden Tugend [geworden], aus der dann alle einzelnen sittlich gebotenen Handlungsweisen resultieren“ (3: 480). Es könne also erst im 18. Jahrhundert eine radikale Wendung im Verständnis von „religio/Religion“ stattgefunden haben, die drei Aspekte umfasse: die Überordnung von „Religion“ über „Glauben“, die Bestimmung von „Religion“ als „Gefühl“ und die Ethisierung von

„Religion“ (3: 481). Die Entwicklung im 18. Jahrhunderts untersucht schließlich der umfangreichste, vierte Band Feils. In der „Schultheologie“ des frühen 18. Jahrhunderts lasse sich deutlich zeigen, dass der Übergang vom lateinischen *religio* zum deutschen „Religion“ „nahtlos“ erfolgt sei. In den Texten dieser Strömung meine „Religion“ zunächst in erster Linie manifeste Vollzüge und sei erst langsam zu einer „subjektiven“ Nebenbedeutung als „innerliche Empfindung“ gekommen (4: 67). Ähnliches lasse sich auch von der „Schulphilosophie“ sagen (4: 123). Ein nachweisbarer Wandel stelle sich jedoch bei „heterodoxen“ Autoren ein, die zwar wie Friedrich Wilhelm Stosch und Theodor Ludwig Lau (4: 124–133) *religio* noch im Sinne von Vollzügen benutzten, dabei aber eine kritische Haltung gegenüber der *religio christiana* einnahmen. Stärker gefühlsbetont wird der Begriff bei den „frommen Außenseitern“, dem Pietisten Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und dem Reformierten Johann Caspar Lavater, bei denen der Vollzug und Gottesdienst als aus dem Herzen kommend beschrieben wird (4: 209–210). Gegenüber der pietistischen Orientierung auf das Innere im deutschsprachigen Raum habe sich in England der Fokus des konzeptuellen Wandels auf ethische und moralische Pflichten gerichtet, und deren Einhaltung werde mit einer aus der Natur begründeten Vernunft gefordert (4: 292–293). In der französischen Aufklärung vollziehe sich parallel dazu eine Distanzierung von der „christlichen ‚Religion‘“ (4: 361), wobei „religion“ nach wie vor mit „culte“ gleichgesetzt bleibe und dieser in einen „internen“ und einen „externen“ „culte“ unterschieden werde (4: 366).

In verschiedenen Strängen der deutschsprachigen Entwicklung habe sich die Konzentration des Religionsbegriffs auf „innerliche Vollzüge“ weiter fortgesetzt (4: 492–493, 593–594, 686–687), während gleichzeitig eine Ethisierung und eine Verlagerung von äußeren Vollzügen in das Gefühl stattfand, also eine zunehmende Innerlichkeit erkennbar sei. Zudem wurde „Religion“ – im Gefolge des deutschen Idealismus vor allem im Zuge der sogenannten Aufklärung – einerseits als konkrete „Religion“ der Prüfung durch die Mittel der Vernunft unterworfen, andererseits als Ausdruck der inneren „wahren Religion“ dieser Prüfung auch wieder entzogen. Ab hier setzt dann, wie Feil in seinem Ausblick schreibt, die Geschichte auch der neuzeitlichen (religions-)wissenschaftlichen Religionsbegriffe ein, deren Analyse Feil in einem neueren Beitrag (Feil 2013)

ansatzweise leistet. Er sieht insgesamt „keine Möglichkeit, aus den verschiedenen fundamental divergierenden Definitionen eine Grundbedeutung zu eruieren“ (Feil 2013: 71) und setzt sich dafür ein, auf den Religionsbegriff in wissenschaftlichen Debatten ganz zu verzichten:

Als generelles Fazit bleibt, dass die Spannbreite dessen, was mit ‚Religion‘ bezeichnet wird, so groß geworden ist, dass dieser Terminus als Oberbegriff nicht mehr eindeutig genug ist, um der Verständigung zu dienen. [...] Daher bleibe ich bei meiner Option, – mit Schleiermacher – weiterhin auf das Wort ‚Religion‘ wenn nicht ganz, so wenigstens im wissenschaftlichen Bereich zu verzichten (Feil 2013: 72).

Kritisiert wird der Gesamtansatz Feils aus verschiedenen Gründen von Michael Bergunder (2011: 21–23): *Erstens* werde mit Feils knapper Wiedergabe des „neuzeitlichen Religionsverständnisses“ ein theoretischer Religionsbegriff geprägt, der wohl primär auf das katholisch-theologische Erkenntnisinteresse des Autors zurückzuführen sei: „Damit überführt Feil [...] dieses zeitgenössische Religionsverständnis in einen von ihm definierten Religionsbegriff“, der als „protestantisch“ identifizierbar wird und gegen den sich Feil selbst als katholischer Theologe absetzt (Bergunder 2011: 21). Feil „reifizierte“ damit „eine bestimmte protestantisch-theologische Variante des modernen Religionsverständnisses als repräsentativ für das Verständnis von ‚Religion‘ seit dem späten 18. Jahrhundert“ (Bergunder 2011: 23).⁹ *Zweitens* kämen dadurch, dass Feil seine Historisierung im späten 18. Jahrhundert abbricht, „die völlig neuen Verortungen durch Naturwissenschaft, Entdeckung der Religionsgeschichte und Globalisierung im Zeichen des Kolonialismus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überhaupt nicht in den Blick“ (Bergunder 2011: 23).¹⁰ *Drittens* werde damit

9 Interessant ist, dass sich Vorläufer dieses sogenannten „protestantischen“ Religionsbegriffs aus dem 19. Jahrhundert bereits am Ende des 18. Jahrhunderts in Texten katholischer Geistlicher finden lassen. Die These eines protestantisch geprägten Religionsverständnisses muss daher zumindest teilweise revidiert werden. Vgl. dazu Neubert 2015b.

10 Dieses Problem stellt sich in ähnlicher Weise auch für die theologische Studie von Falk Wagner (Wagner 1986), die besonders die neuzeitlichen Religionsbegriffe verschiedener Wissenschaften ins Zentrum der Betrachtungen stellt, dabei aber auf eine diskursive Historisierung oder Verortung der untersuchten Entwicklungen gänzlich verzichtet.

„einer Idee der ‚Religion‘ als partikular europäische[r] Idee Vorschub“ geleistet (Bergunder 2011: 23). Ein *vierter* Kritikpunkt, der aus der hier vertretenen Perspektive nicht überbetont werden kann, ist die völlig fehlende Kontextualisierung der Autoren und Texte, die Feil heranzieht.¹¹

In Bezug auf diesen letzten Punkt ist der Ansatz von Michel Despland aufschlussreicher: Er verknüpft die begrifflichen Entwicklungen in Europa mit den jeweiligen historischen und besonders religionsgeschichtlichen Kontexten (für das 17. und 18. Jahrhundert beispielsweise Despland 1979: 299–303). Ihm geht es in seiner Untersuchung der Begriffsgeschichte von „Religion“ darum, den Kontext des Auftretens des Begriffs nicht nur in den Texten zu suchen, sondern auch in der Geschichte der jeweiligen Epoche (Despland 1979: 5).

Trotz der aus Sicht einer „Historisierung von ‚Religion‘ als Gegenstand von Religionswissenschaft“ (Bergunder 2011: 23) sehr berechtigten Kritik am Gesamtansatz Feils bleiben seine Studien zu den Veränderungen des religio-/Religions-Begriffs in Europa bis ins 18. Jahrhundert bedeutsam. Ihre Ergebnisse erlauben es, eine kontinuierlichere Entwicklung der Verwendung des Wortes „religio/ Religion“ zwar nicht in inhaltlicher, aber in diskurspragmatischer Sicht zu erkennen. Es scheint nämlich so zu sein, dass gerade das Moment der Verwendung von *religio* zur Heraushebung von etwas positiv bewertetem Eigenem gegenüber anderen, als minderwertig bewerteten Vollzügen bereits im späten 16. Jahrhundert nachweisbar ist. In der entstehenden Religionskritik des 17. Jahrhunderts wurde dann genau dieser Anspruch einer christlichen *religio* als Negativfolie für andere diskursive Verortungen herangezogen. Dies ist bedeutsam, auch wenn die anderen Vollzüge (noch) nicht gleichermassen unter dem Label „religio“ verhandelt werden. Sie bilden vielmehr ein konstitutives Außen dazu, dessen Vorhandensein für eine positive Bestimmung von *religio* im Diskurs der jeweiligen Epoche notwendig ist. Anhand von Feils Analysen zeigt sich auch, dass der für das 18. und 19. Jahrhundert konstatierte Bedeutungswandel eng mit Umdeutungen in gerade dieser diskurspragmatischen Sichtweise zusammenhängt. Die inhaltliche Ausweitung von „Religion“ erfolgt in den Debatten von dem Mo-

11 Vgl. zu diesem Punkt als allgemeine Kritik am begriffsgeschichtlichen Ansatz auch Bergunder 2011: 26.

ment an, da bei den „Heterodoxen“ (4: 124–133) die Positivbewertung von *religio* aufgehoben und die Hierarchisierung der damit bezeichneten Gegenstände teilweise umgekehrt wird. Über lange Zeit und trotz aller inhaltlichen Veränderung bleibt also die abgrenzende und ausgrenzende Benutzung von „religio/Religion“ über einen deutlich längeren historischen Zeitraum nachweisbar. Von dem Moment an, da die scheinbare Selbstverständlichkeit der Positivbewertung aufgehoben ist, wird es aber nach und nach möglich, den Begriff auf andere Gegenstände anzuwenden und ihn – scheinbar neutral und als Mittelweg – vergleichend zu benutzen. Hier setzt dann auch die Suche nach wissenschaftlich halt- und verwendbaren Bestimmungen von „Religion“ ein. Wann diese Verwendungsweisen sich festigen, bleibt dabei bislang weitgehend unklar, auch wenn Bergunder den Zeitpunkt beim aktuellen Forschungsstand nicht vor die Mitte des 19. Jahrhunderts legen möchte. Es gibt jedoch Hinweise, dass sich außerhalb intellektueller Diskurse schon in der Hochzeit der Französischen Revolution und ihrer europaweiten Auswirkungen eine Art von komparativem Verständnis von „Religion“ herausbildete und festigte (Neubert 2015b). Dies lässt sich sowohl in protestantischen als auch in katholischen Kreisen nachweisen, so dass einerseits der Zeitpunkt Mitte des 19. Jahrhunderts und andererseits auch die Anbindung des Religionsverständnisses an protestantische Diskurse letztlich infrage gestellt werden müssen.

II.2 Klassifikationen von Religionsdefinitionen

Über Geschichte, Klassifikationen und Problematik, Notwendigkeit (beispielsweise Hartmut Zinser, Martin Riesebrodt) oder Überflüssigkeit (beispielsweise Wilfred Cantwell Smith, Hans G. Kippenberg) von Religionsdefinitionen in der Religionswissenschaft und anderen religionsbezogenen Disziplinen ist viel geschrieben worden.¹² Der Verweis auf die geradezu „mythische“ Liste von Jo-

12 Vgl. alle möglichen Einführungen in die Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Religionspsychologie etc. Auch zahlreiche Einzelaufsätze und Sammelbände setzen sich eigens mit dieser Problematik auseinander, am bekanntesten darunter im deutschsprachigen Raum wohl der Aufsatz von Detlef Pollack (1995). Die Liste ist so umfangreich

hannes Leuba aus dem Jahr 1912 ist dabei ein kaum zu hintergehender Topos,¹³ ebenso wie die Unterscheidung von substanzialistischen und funktionalistischen Definitionen oder die Frage nach dem Status einer Definition im Rahmen einer Disziplin oder eines Forschungsprojektes. Betrachtet man aber auch neuere Definitionsvorschläge, wie sie in Religionstheorien und empirischen Überblicksarbeiten der vergangenen Jahrzehnte vorgeschlagen wurden, dann lässt sich eine Auffälligkeit feststellen, die für den hiesigen Zusammenhang bedeutsam ist: Die empirisch untersuchten Gegenstände, die mit dem jeweiligen Religionsbegriff gefasst werden, sind auf zweierlei Weise weitgehend deckungsgleich (a) untereinander, da viele Studien über Europa das gleiche Material und die gleichen Daten zu den christlichen Kirchen, zu Migrantenreligionen sowie zu Formen „alternativer Religiosität“ heranziehen, und (b) mit Blick auf das umgangssprachliche Verständnis von „Religion“, in dem eben christliche Kirchen, die „Weltreligionen“ und eine positiv bewertete neue Spiritualität als wichtigste Vertreter von „Religion“ gelten (Neubert 2011b: 128).

II.2.1 Die Notwendigkeit, zu definieren: eine Bemerkung zur Weber-Interpretation

Die meisten theoretischen Werke über „Religion“ und auch zahlreiche empirische Studien beginnen zumindest mit einer Bemerkung zum Definitionsproblem oder aber mit einer Definition von „Religion“. Während Theoriewerke zumeist eigene Entwürfe und Formulierungen präsentieren, legen empirisch ausgerichtete Forschungsarbeiten sich mehrheitlich auf einen bereits existierenden Ansatz fest und übernehmen dessen Definition wörtlich oder mit geringfügigen, auf das jeweilige Forschungsfeld ausgerichteten Abwandlungen. Dass

und die Problematik so bekannt, dass es (a) unnötig erscheint, hier Beiträge konkret zu nennen, und (b) vermessen erscheint, einzelne Beiträge zur Nennung auswählen zu wollen. Einen neueren Überblick geben beispielsweise Schlieter 2010 und Zinser 2010: 35–80. Vgl. vor allem zur Kritik an verschiedenen Definitionsmodellen auch Bergunder 2011: 6–20.

- 13 Neuere Listen liefern beispielsweise Dubuisson 2003: 56–62 oder der erhellende Artikel „Defining Religion“ von Arthur Greil (2009: 140–147).



<http://www.springer.com/978-3-658-12353-6>

Die diskursive Konstitution von Religion

Neubert, F.

2016, X, 201 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-12353-6