

Sonderdruck aus:

DISKURS RELIGION

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE
UND RELIGIÖSEN ZEITGESCHICHTE

Herausgegeben

von

Ulrike Brunotte und Jürgen Mohn

Band 10

Einheit und Differenz
in der Religionswissenschaft

Standortbestimmungen mit Hilfe eines
Mehr-Ebenen-Modells von Religion

Herausgegeben von

Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke

ERGON VERLAG

Hergestellt mit freundlicher Unterstützung des Schweizer Nationalfonds (SNF)
und der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg

Umschlagabbildung:
© NatureQualityPicture – fotolia.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Matthias Wies, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISSN 2198-2414
ISBN 978-3-95650-142-5

Resümee: Anmerkungen zum Ort der Gegenstands- und Theoriediskussion innerhalb der Religionswissenschaft

Ansgar Jödicke / Karsten Lebmann

Im Vorwort zum vorliegenden Sammelband wurde bereits deutlich gemacht, dass die in diesem Buch zusammengeführten Beiträge in einem spezifischen und durchaus risikoreichen Verfahren entstanden sind. Am Anfang dieses Prozesses stand das von den Herausgebern verfasste und als Eingangstext abgedruckte Hintergrundpapier mit dem Titel ‚Ein heuristisches Mehr-Ebenen-Modell von Religion‘. Die in diesem Hintergrundpapier vorgestellte analytische Differenz zwischen einer Mikro-, Meso- und Makro-Ebene diente als Grundlage für eine Reihe von Reaktionen, in welchen die hier nun versammelten Autorinnen und Autoren ihre eigene Forschungs- und Theoriearbeit mit dem im Hintergrundpapier dargebotenen Modell konfrontierten.

Mit den auf diesem Wege entstandenen Beiträgen wollten (und wollen) die Herausgeber eine Diskussion anregen, welche sich aus der Perspektive unterschiedlicher religionswissenschaftlicher Zugänge mit der Frage nach Einheit und Differenz in der eigenen Disziplin auseinandersetzt. Aus diesem Grunde wurden zu dieser Diskussion Fachvertreterinnen und Fachvertreter aus der Schweiz, Deutschland und Österreich eingeladen, welche zumindest einen signifikanten Teil der *innerdisziplinären* Diskussionen im Fach abbilden¹ und dabei teilweise – und dies nicht zufällig – in eine *interdisziplinäre* Diskussion² eintraten.

Diesem Vorgehen liegt ein ganz spezifisches Fachverständnis zugrunde, welches durch zwei aufeinander aufbauende Überlegungen geprägt ist. Zum einen folgen die Herausgeber Autorinnen und Autoren wie Burkhard Gladigow, Fritz Stolz, Hubert Seiwert, Edith Franke oder Christoph Bochinger in der grundlegenden Überzeugung, dass es sich bei der Religionswissenschaft um einen disziplinären Forschungszusammenhang handelt, welcher primär durch gemeinsame Fragestellungen konstituiert wird. Zum anderen gehen wir davon aus, dass religionswissenschaftliche

¹ Selbstverständlich ist diese Abbildung des Forschungsfeldes fragmentarisch. Es fehlen Forschende mit anderen theoretischen Ansätzen: z. B. Rational Choice, Cognitive Science of Religion. Mehrere Beiträge zur Reflexion über die Einheit der Religionswissenschaft angesichts der Herausforderungen durch die Cognitive Science of Religion finden sich in Franke, Edith et al. (Hg.), Religionswissenschaft.

² Erkennbar sind z. B. eine Orientierung an der Geschichtswissenschaft (Berner; Neef/Eißner; Bornet), an der französischsprachigen Soziologie/Anthropologie (Gauthier), an der soziologischen Systemtheorie (Mohn), an der Diskurstheorie (Schrode, Stegmann).

Forschung in den vergangenen Jahren durch grundlegende Differenzierungsprozesse geprägt ist. Die dadurch entstandene Vielfalt disziplinärer und theoretischer Zugänge verschärft die Frage nach Einheit und Differenz in der Disziplin.³

Vor diesem Hintergrund möchten die Herausgeber im nun folgenden Resümee drei Fragen weiter nachgehen: (a) Inwiefern findet das Mehr-Ebenen-Modell mit seiner Unterscheidung zwischen einer gesellschaftlichen Mikro-, Meso- und Makro-Ebene in konkreten religionswissenschaftlichen Forschungsfragen und -projekten Resonanz? (b) Sofern eine solche Resonanz besteht – inwieweit kann durch die Referenz auf das Mehr-Ebenen-Modell eine Beziehung zwischen verschiedenen theoretischen Ansätzen innerhalb der Religionswissenschaft hergestellt werden? (c) Welche Konsequenzen hat dies für die Frage nach der Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft?

An dieser Stelle gilt es einen Punkt nochmals hervorzuheben: Es war von Beginn an nicht die Absicht der Herausgeber, unter den Teilnehmenden eine Einigung auf das vorgelegte Modell zu erzielen. Ganz im Gegenteil folgte das Prozedere etwa dem Vorbild des Forums für Erwägungskultur („Erwägen, Wissen, Ethik“), in dem es zunächst darum geht, eine möglichst klar umrissene Idee (in diesem Fall das vorgestellte Mehr-Ebenen-Modell) zur Diskussion zu stellen. Aus der Konfrontation des Modells mit den unterschiedlichen Forschungsrichtungen lassen sich dann Konvergenzen und Divergenzen abschätzen, die hier als Abbild einer disziplinären Diskussion verstanden werden. Die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft steht somit in einem nur indirekten Verhältnis zur inhaltlichen Diskussion des Mehr-Ebenen-Modells von Religion.

³ Hier kann auch auf Überlegungen verwiesen werden, die diese Frage hinsichtlich der Einheit weltweiter Religionsforschung stellen. Michael Pye diagnostiziert ebenfalls starke Differenzen, die er jedoch v. a. im Einfluss der unterschiedlichen Kulturen auf die Bildung des Religionsverständnisses sieht. „At the same time I will argue that, in spite of their difference, these are related, or could be related, to a contemporary study of religions that is internationally coherent.“ (Difference and Coherence, S. 77) Die Einheit der Religionsforschung ist für ihn einerseits durch die Unterscheidung von wissenschaftlichen und religiösen Aktivitäten gegeben (ebd., S. 84), andererseits gibt sich Pye optimistisch, dass die gemeinsame Arbeit theoretische Konsistenz erzeugt: „Theoretical coherence is to be expected in the long term.“ (Ebd., S. 94) Vgl. auch das Konzept einer Diskursgemeinschaft „religious studies“ in Alles, Gregory D., Religious Studies, und dazu Jödicke, Ansgar, Standortbestimmung. Nach der hier dokumentierten Tagung (jedoch vor Drucklegung dieses Buches) erschien der Aufsatz von Bochinger, Christoph und Frank, Katharina, Das religionswissenschaftliche Dreieck, der sich ebenfalls mit dem Problem der Einheit und Differenz in der Disziplin beschäftigt. Bochinger und Frank wollen mit ihrem Konzept von Religion eine „Verständigung über den Gegenstandsbereich des Faches“ (346) anregen und ein „Instrument zur Zusammenschau religionswissenschaftlicher Zugänge“ (366) bereitstellen. Zwar soll keine „Super-Theorie der Religion“ (346) entworfen werden, aber dennoch sollen sich „religionswissenschaftliche Ansätze dadurch auszeichnen, dass sie jeweils das gesamte religionswissenschaftliche Dreieck im Blick haben, auch wenn sie sich in ihrer Forschungsfrage auf einen Schenkel oder auf eine Ecke des Dreiecks konzentrieren“. (365) Demgegenüber wollen wir einen weniger optimistischen Diskussionsvorschlag einbringen. Wir vermuten, dass theoriegeleitete Zugänge derart inkompatibel sind, dass Einheit primär an den Differenzen zu einem gegebenen Modell festgemacht werden kann.

In diesem Sinn wird auch das nun folgende Resümee weder versuchen, das Modell als Grundlage religionswissenschaftlichen Arbeitens zu etablieren, noch es zur Rekonstruktion des religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereiches oder zur Konsolidierung des Methodenspektrums heranzuziehen, welches der Religionswissenschaft heute zur Verfügung steht. Erkenntnisgewinn wird vielmehr gerade aus den Differenzen erwartet, die sich zwischen dem Modell und den theoretisch und/oder empirisch elaborierten Zugangsweisen der einzelnen Forschungsprojekte ergeben. Im Hauptteil des Resümees wird zunächst nochmals direkt auf das vorgeschlagene Modell eingegangen, wobei einige inhaltliche Präzisierungen materialiter vorgenommen werden, die zentrale Punkte aus den einzelnen Beiträgen aufgreifen. Darauf aufbauend soll dann erneut die Frage nach der formalen Leistung des Modells im disziplinären Diskurs aufgegriffen werden und somit explizit auf die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft zurückgekommen werden.

1. Zur materialen Präzisierung des Modells

In den Debatten des vorliegenden Bandes wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass vom hier zur Diskussion gestellten Modell ein gewisser Grad an Konsistenz und religionswissenschaftlicher Plausibilität zu fordern sei, um die Anschlussfähigkeit des Modells an einzelne Forschungsprojekte zu gewährleisten. Dabei können die Diskussionen aus der Perspektive der Herausgeber in drei Themen gebündelt werden: (a) der Begriff des „religiösen Symbolsystems“, (b) der sozialwissenschaftliche Referenzrahmen und (c) die Konkretion der drei Ebenen.

1.1 Zum Begriff des „religiösen Symbolsystems“

Für die Herausgeber ist überraschend, wie kontrovers der Begriff des „religiösen Symbolsystems“ in den Beiträgen des Sammelbandes diskutiert wird. Dies ist umso erstaunlicher, als dieser Begriff eingangs nicht im Zentrum der Dreiebenen-Differenzierung stehen sollte. Vielmehr fand er zunächst nur insofern Eingang in das Modell, als er als Arbeitsdefinition herangezogen wurde, um Religion als Gegenstand formal zu identifizieren.⁴

⁴ Dies gilt für den Begriff „religiöses Symbolsystem“. Es trifft unseres Erachtens nicht zu, dass der Begriff „Symbol“ materialiter als das spezifische Merkmal in der Religionsdefinition anzusehen ist. Sowohl Gladigow als auch Geertz verstehen „Religion“ als spezifisches Symbolsysteme unter der Annahme, dass es auch andere Symbolsysteme (z. B. Verkehrszeichen) und selbstverständlich zahlreiche andere Symbole gibt. „Symbol“ ist – klassisch formuliert – das *genus proximum*. Die *differentia specifica* ist in der Definition von Geertz durch den Relativsatz gegeben: „[...] a system of symbols which acts [...]“ (Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System, S. 90). Durch das fehlende Komma vor dem Relativpronomen ist der folgende Relativsatz als definierend zu verstehen, der näher bestimmt, um welche Symbolsysteme es sich bei Religion handelt.

Von den Beitragenden wurde dabei mehrfach der Einwand formuliert, dass eine auf den Symbol-Begriff rekurrierende Religionskonzeption, auf philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen (etwa der Konsistenz von Realitätskonstruktionen) beruhe, die grundsätzlich zu vermeiden seien. Nun ist es in der Wissenschaft nicht ungewöhnlich, dass Fachtermini in verschiedenen Theorien beheimatet sind und somit verschiedene wissenschaftliche Bedeutungen in sich tragen. Hinzu kommen in der Regel Alltagssprachliche Bedeutungen, welche die akademischen Begrifflichkeiten nicht minder beeinflussen. In diesem Sinne ist es üblich und notwendig, in wissenschaftlichen Arbeiten immer wieder terminologische Vorentscheidungen zu treffen und unerwünschte Aspekte begrifflich auszuschließen.

Auch der Religionsbegriff ist in diesem Sinne niemals frei von unterschiedlichen Konnotationen, welche nur schwer zu kontrollieren sind. Insbesondere in den Beiträgen von Schlieter, Schrode und Stegmann wurde betont, dass diese Konnotationen und die damit verbundenen theoretischen Vorentscheidungen stärker methodisch kontrolliert werden müssten, als dies mit Hilfe der hier vorgeschlagenen Referenz auf Gladigows Begriff des religiösen Symbolsystems möglich ist.

Vor dem Hintergrund dieser Einwände gilt es im Blick auf das hier vorgestellte Mehr-Ebenen-Modell zunächst Folgendes festzuhalten: Aus der Perspektive der Herausgeber ist jeder romantisierende Symbolbegriff (wie z. B. bei Goethe, Herder oder Eliade) für die religionswissenschaftliche Arbeit nicht zielführend. Das gleiche gilt auch für eine explizit theologische Verwendung des Symbolbegriffs (wie z. B. bei Paul Tillich), von der sich religionswissenschaftliche Analysen in der Regel abgrenzen. Im Unterschied dazu sehen sich die hier vorgestellten Überlegungen vielmehr in den Traditionen verankert, in denen z. B. die Arbitrarität der Verbindung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnenden kein Problem, sondern den empirischen Normalfall darstellt.⁵ Im Rahmen einer in diesem Sinne *kulturwissenschaftlichen* Symbolanalyse⁶ wird dem Symbolbegriff klassischerweise eine doppelte Funktion zugeschrieben: eine welt-erschließende und eine welt-konstituierende. Geertz unterscheidet hier „*models of*“ und „*models for*“: „It is, in fact, this double aspect which sets true symbols off from other sorts of significative forms.“⁷

In diesem Sinne schließt der im vorgeschlagenen Modell verwendete Symbolbegriff an diejenigen Arbeiten Gladigows an, in denen er sich auf einen im weitesten Sinn anthropologisch-wissenssoziologisch zu nennenden Zugriff beruft.⁸

⁵ Berndt, Frauke: *Symbol/Theorie*, S. 30.

⁶ Kippenberg, Hans G. et al.: *Einführung in die Religionswissenschaft*.

⁷ Geertz, Clifford: *Religion as a Cultural System*, S. 94.

⁸ Die wissenssoziologische Komponente geht zurück auf Berger et al.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Auch wenn der Begriff „Transzendenz“ in den Schriften Luckmanns eine prominente Rolle spielt, soll damit weniger auf eine „wirkliche Wirklichkeit“ – und sicher nicht auf religiöse Transzendenz – rekurriert werden. Vielmehr geht es um ein wissenschaftliches Instrumentarium, mit dem kommunikativ konstruierte Wirklichkeit – von der Verehrung eines Gottes bis hin zur Begrüßung eines Mitmenschen –

Nachdem Gladigow in seinem programmatischen Aufsatz „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“⁹ von Religionen als einem „besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder [sic! AJ/KL] Symbol-systems“ gesprochen hat, schließt er einige Zeilen weiter die Erläuterung an, es ginge der Religionswissenschaft um die „Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellationen und ihrer ‚Bedeutungen‘ [...]“.¹⁰

In Weiterführung der genannten Einwände sind hierbei zwei Punkte von besonderem Interesse: Zum einen wird bei Gladigow nicht streng zwischen „Symbol“ und „Zeichen“ in semiotischer Terminologie unterschieden. Zum anderen scheint es für Gladigow dementsprechend auch keinen großen Unterschied zu machen, ob von einem Symbol- oder einem Deutungssystem die Rede ist. Viel wichtiger ist im Hinblick auf die im vorliegenden Sammelband geführten Diskussionen die von Gladigow angedeutete kommunikative Perspektive, die sich unmittelbar anschließt, wenn er seinen Ansatz als „kommunikationstheoretisch“¹¹ bezeichnet. In diesem Sinne steht das Postulat eines „religiösen Symbol-systems“ nicht im Gegensatz zur Analyse der diskursiven Konstruktion desselben (vgl. die Beiträge von Stegmann und Schrode). Ebenso ist die Pointierung der Religionsanalyse als einer Analyse von Kommunikation (vgl. den Beitrag von Mohn) unserer Meinung nach bereits bei Gladigow vorbereitet.

Der vorgestellte Zugang möchte die Debatten um den Symbolbegriff vielmehr auf einer grundlegenden Ebene herausfordern: Angesichts der zwischen den Autorinnen und Autoren geführten Diskussionen darf der Stellenwert des Symbolbegriffs nicht überschätzt werden. Wenn wir recht sehen, liegt der Unterschied zwischen Befürwortung und Kritik der Verwendung des Begriffs „Symbol“ bei den Autorinnen und Autoren dieses Bandes weniger in einer Sachfrage als in dem Vertrauen, das sie den entsprechenden theoretischen Klarstellungen entgegen bringen.¹² Ob man in dieser Situation lieber auf den Begriff verzichten, bzw. ihn durch andere ersetzen möchte (Schlieter, Bornet, Schrode, Stegmann) oder ob man zu mehr oder weniger umfangreichen Erklärungen greift (Kippenberg, Neef/Eißner, Gauthier, Mohn, Lehmann/Jödicke), kann als unterschiedliche Reaktion auf einen theoretisch hochkomplexen Terminus verstanden werden.

analysiert werden kann. In diesem Sinn kann der Wissenssoziologie eher ein ontologischer Monismus unterstellt werden, der Wirklichkeiten, die verschieden erscheinen (z. B. Natur, soziale Interaktion, gesamtgesellschaftliche Aktion, religiöse Transzendenz), auf eine einzige Wirklichkeitsebene – interpretierte Symbole – zurückführt.

⁹ Gladigow, Burkhard: Gegenstände.

¹⁰ Ebd., S. 33.

¹¹ Ebd.

¹² Ähnliches dürfte auch für den Begriff „System“ gelten (vgl. die Kritik bei Berner). Geertz ersetzt z. B. den Begriff „system of symbols“ relativ problemlos durch „complexes of symbols“ (Religion as a Cultural System, S. 92).

1.2 Zum sozialwissenschaftlichen Referenzrahmen des Modells

Der zweite Diskussionsstrang war durch die bewusst divers gehaltene Gruppe der Diskutanten von Anfang an im Konzept des hier vorliegenden Sammelbandes angelegt: Unter den Bedingungen einer sich hochgradig differenzierenden Religionswissenschaft war zu erwarten, dass die Anknüpfungsfähigkeit an das Modell insbesondere dann in Frage gestellt wird, wenn der soziologische Referenzrahmen für die jeweiligen Analysen als störend oder zumindest einseitig empfunden wird.

Dieser Punkt wurde von den Autorinnen und Autoren des Sammelbandes in zweifacher Art und Weise konkretisiert: (a) Mohn sieht im vorgeschlagenen Fokus auf die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene von Religion einen Reduktionismus und schlägt für die Religionswissenschaft eine Erweiterung im Sinne der Religionsästhetik vor. (b) Der Beitrag von Neef/Eißner führt hingegen in die entgegengesetzte Richtung. Sie sehen insbesondere mit dem Rekurs auf die Makroebene einen Forschungsanspruch verbunden, der eher über genuin religionswissenschaftliches Forschen hinausgeht, und identifizieren die Mikro- und Meso-Ebene als das Zentrum religionswissenschaftlichen Arbeitens.

Insofern kann der Theoriebezug auf die Sozialwissenschaft in verschiedenen Weisen als different von genuin religionswissenschaftlichem Arbeiten wahrgenommen werden. Konsens dürfte jedoch darin bestehen, dass religiöse Symbolsysteme nicht außerhalb der Gesellschaft verortet werden können. Tatsächlich soll mit dem Mehr-Ebenen-Modell zunächst der „soziale Körper von Religion“ betont und in diesem Sinn eine Theoriefähigkeit der Religionswissenschaft in Anknüpfung an die Soziologie eingefordert werden.

Damit ist aber noch nicht auf die zu Recht angesprochene Grundfrage eingegangen, wie dieses Verhältnis von Gesellschaft und Religion zu denken sei. Ganz offensichtlich speist sich das Modell aus einem *soziologischen* Theorieimport.¹³ Die damit verbundenen systematischen Vorgaben sind jedoch unserer Ansicht nach so abstrakt, dass sie auch Ansätze integrieren können, die stärker einen sozialanthropologischen, politikwissenschaftlichen oder z. B. geschichtswissenschaftlichen Zugang suchen. Die zugespitzte These lautet – hier lässt sich an mehrere Wellen der Kritik an *sui generis*-Konzeptionen von Religion anknüpfen¹⁴ –, dass sich Religion nur im Kontext von Gesellschaft religionswissenschaftlich behandeln lässt. Mit der Differenzierung in drei Ebenen schlagen wir somit vor, ein Element der Gesellschaftsanalyse in die Religionswissenschaft zu importieren,

¹³ Vgl. Luhmann, Niklas: Interaktion, Organisation, Gesellschaft.

¹⁴ Die *sui generis*-Diskussionen dauern an seit es Religionswissenschaft gibt. Jüngst nahm hier McCutcheon (Manufacturing Religion) eine extreme Position ein, indem er jede *sui generis*-Bestimmung aus wissenschaftlicher Sicht ablehnte. In seiner Analyse wird zumindest deutlich, dass *sui generis*-Bestimmungen immer gegen (positiv oder negativ gewertete) Alternativen konstruiert sind. Bei McCutcheon ist diese v. a. eine naturalistische (oder materialistische) Religionsforschung. In unserem Verständnis ist eine *sui generis*-Bestimmung von Religion vor allem dann problematisch, wenn „Religion“ getrennt von ihren sozio-historischen Bezügen untersucht werden soll.

ohne dass damit eine Entscheidung für eine spezifische Religionssoziologie gefallen ist.

1.3 Zur Konkretion der drei Ebenen des Modells

Besonderes Augenmerk wollen die Herausgeber nun auf die Diskussionsstränge lenken, welche sich direkt auf den Vorschlag beziehen, in die theoretischen Debatten der Religionswissenschaft ein Mehr-Ebenen-Modell von Religion als Referenzpunkt einzuführen. Dabei kann in der Zusammensicht der unterschiedlichen Beiträge zunächst bestätigt werden, dass die drei Ebenen auf ganz unterschiedliche Art und Weise verstanden und kritisiert werden können.

Die stärkste Kritik wurde von Schrode und Stegmann aus der Perspektive der Diskurstheorie formuliert. In ihren jeweiligen Beiträgen argumentierten beide Autorinnen, dass der Begriff des Diskurses auf eine Art und Weise gefasst werden müsse, welche quer zu den drei Ebenen verlaufe. Diese Lesart der Diskurstheorie fokussiert auf die Macht der Diskurse, angesichts der die Bedeutung der drei Ebenen verschwindet.

Aber auch die anderen Autorinnen und Autoren des Sammelbandes haben in Bezug auf die Ebenendifferenz unterschiedliche Vorbehalte angemeldet:

- a) Dabei bestand interessanterweise in Bezug auf die Konstruktion der Mikro-Ebene kaum Diskussionsbedarf. Die stärkste Anfrage wurde hier von Mohn formuliert, welcher in Kritik klassischer Handlungsmodelle die Position stark gemacht hat, dass die Mikro-Ebene als Ebene der Interaktionen verstanden werden müsse – und nicht als Ebene der Individuen.
- b) Auch die Meso-Ebene wurde in den Beiträgen weitgehend im Sinne der Herausgeber als (im weitesten Sinne) „Organisationsebene“ verstanden. Dabei wurde aber Diskussionsbedarf in Bezug auf die weitere Füllung dieses Bereichs angemeldet. Speziell Gauthier betonte, dass auf dieser Ebene „historische Traditionen“ zu verorten seien, Schrode hingegen schlägt den Begriff des Diskurses vor, um die Meso-Ebene zu füllen.
- c) Die spannendsten Diskussionen entstanden schließlich in Bezug auf die Makroebene. Die Herausgeber dachten hier vor allem an diskursive, gesellschaftliche Aushandlungen aller Art, in denen sich das gesamtgesellschaftliche Verständnis von Religion durch vielfältige Akteure, Ereignisse oder Handlungen konstituiert. Stegmann betont in ihrem Beitrag, dass hier auch andere Identitätskonstruktionen (wie z. B. „Nation“) berücksichtigt werden müssten, während Neef/Eißner eine Anknüpfungsmöglichkeit zu einer „Religionsgeschichte der *longue durée*“ sehen.

Angesichts dieser Debatten soll an diesem Punkt zunächst nochmals an den primär heuristischen Anspruch des Modelles erinnert werden: In der hier vorgestellten Fassung bleibt das Modell in Bezug auf die Definition der drei Ebenen zunächst bewusst abstrakt. Wie eingangs bereits hervorgehoben, sollte an keinem

Punkt der Eindruck vermittelt werden, dass sich in einem Modell alle religionswissenschaftlichen Zugänge abbilden lassen. Vielmehr haben die Debatten in diesem Band deutlich gemacht, inwiefern sich manche Theorien leichter an ein solches Modell anschließen (z. B. die Beiträge von Berner, Bornet und Neef/Eißner), und ihm andere ferner stehen.

Über diese „defensive“ Einschätzung hinausgehend, lässt sich jedoch gerade in dieser Beobachtung die Frage nach Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft stellen. Die Beiträge zu diesem Sammelband haben deutlich gemacht, inwieweit an den genannten Stellen weiterer Diskussionsbedarf herrscht. Dabei kann das Argument noch zwei Schritte weiter geführt werden:

Zum einen kann an dieser Stelle auf die Beobachtungen von Kippenberg verwiesen werden, dessen Beitrag deutlich macht, dass die drei Ebenen auch in der fachinternen Entwicklung verschiedenster Ansätze eine wichtige Rolle spielen. Die drei Ebenen des vorgeschlagenen Modells lassen sich in diesem Sinne als ein Raster der Wissenschaftsgeschichte kulturwissenschaftlicher Religionswissenschaft auffassen. In verschiedenen Phasen der Forschungsgeschichte wurde das Verhältnis zwischen Individuum (Subjekt), Vergemeinschaftung und Gesellschaft unterschiedlich bestimmt und diente damit als Stimulus für methodologische und theoretische Klärungen oder generierte neue Forschungsfelder. Zum anderen kann auf der Basis der genannten Einwände dahingehend argumentiert werden, dass eine Präzisierung der Ebenen für die Funktionalität des Modells nicht entscheidend ist, so lange anerkannt wird, dass überhaupt verschiedene Ebenen unterscheidbar bzw. plausibel konstruierbar sind.¹⁵ Für eine heuristische Funktion im Hinblick auf einzelne Forschungsprojekte reicht es offensichtlich aus.

Mit diesem letzten Punkt ist nun die Brücke zum zweiten Abschnitt dieses Resümeees geschlagen, welcher auf die Frage nach der Leistung des Modells in Bezug auf die Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft zurückkommen wird. Die bisherigen punktuellen Reaktionen auf die Diskussion des Modells dienen dazu, die Anknüpfungsmöglichkeiten einzelner Forschungsansätze an das Modell zu erhöhen. Nun soll darüberhinausgehend angedeutet werden, wie über diese individuellen Auseinandersetzungen mit einem vorgeschlagenen Modell eine Diskussion um die Identität der Religionswissenschaft stimuliert werden kann.

¹⁵ Hier sei auch nochmals darauf hingewiesen, dass wir in den Thesen des Eingangspapiers die Vermutung geäußert haben, dass sich aus diesen Differenzen auch manche Veränderung und Dynamik in der Religionsgeschichte erklären ließe – eine These, die in den Beiträgen weniger aufgegriffen wurde. Vgl. aber den Beitrag von Mohn, S. 138 in diesem Band.

2. *Zur formalen Leistung des Modells im Hinblick auf Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft*

Um diesen abschließenden Argumentationsschritt herauszuarbeiten, ist es zunächst hilfreich, das bisher Erreichte nochmals systematisch zusammen zu fassen. Die vielfältigen in diesem Sammelband zusammengeführten Aufsätze sollten zum einen gezeigt haben, in welchem Maße die über den Bezug auf die sogenannte „Kulturwissenschaftliche Wende“ generierte Einheit der Religionswissenschaft brüchig geworden ist. Die Religionswissenschaft hat einen solchen Grad an Differenzierung erreicht, dass der bloße Rekurs auf „Kulturwissenschaft“ nicht mehr ausreichen kann, um Einheit herzustellen. Zum anderen sind die Herausgeber davon überzeugt, dass die hier versammelten Beiträge in ihrer Gesamtheit ein Beispiel für einen produktiven Modus religionswissenschaftlichen Arbeitens andeuten, welcher dazu beitragen kann, auf einer materialen sowie einer formalen Ebene Einheit zu generieren:

- a) Materialiter hat die im vorliegenden Sammelband geführte Auseinandersetzung um das Mehr-Ebenen-Modell unserer Meinung nach gezeigt, wie fruchtbar ein expliziter Gesellschaftsbezug für die religionswissenschaftliche Arbeit sein kann. Forschung, die „auch ohne Einbezug der gesellschaftlichen Grundlagen [...] relevante Ergebnisse zu Tage“ fördert (Schlieter in diesem Band S. 78), wurde dazu angeregt, nachträglich einen Gesellschaftsbezug herzustellen. Dabei liefert der Sammelband ganz unterschiedliche Beispiele, die das Potential dieser ‚Zumutung‘ deutlich machen – um nur zwei zu nennen: Der Beitrag von Mohn hat gezeigt, wie dies z. B. in der Religionsästhetik möglich ist, wenn sie die Grundkategorie der Kommunikation entsprechend deutet.¹⁶ Die Beiträge aus der Perspektive der Diskurstheorie machen deutlich, wie der Verweis auf die Ebenendifferenzierung eine Selbstreflexion über die diskurstheoretische Anknüpfung an die Gesellschaftsanalyse ermöglicht.
- b) Darüber hinaus lässt sich ein formaler Ansatzpunkt für weitere Diskussionen identifizieren: Auf dieser Ebene sehen die Herausgeber das Potential der hier zusammengefassten Beiträge primär darin, dass verschiedene definatorische, theoretische und methodologische Zugänge der Religionswissenschaft kritisch miteinander ins Gespräch gebracht werden konnten und somit einen Beitrag zur Diskussion um die konkrete Einheit der Religionswissenschaft leisten. Auch hierzu sollen zunächst nur zwei Beispiele angeführt werden: Gerade die Auseinandersetzung mit der Diskurstheorie hat deutlich gemacht, wie fruchtbar eine Diskussion sein kann, die hervorhebt, in welcher Hinsicht Differenzen zwischen unterschiedlichen theoretischen Prämissen bestehen. Weniger kontrovers – wenn auch nicht weniger bedeutsam – scheinen dagegen die Ge-

¹⁶ Vor eine ähnliche Herausforderung durch das Modell würde auch die Religionstheorie der Cognitive Science of Religion gestellt.

spräche mit den stärker historisch arbeitenden Kolleginnen und Kollegen, welche auf die Probleme in kulturvergleichenden Studien hingewiesen haben.

Auf dieser Grundlage wollen die Herausgeber nun den letztgenannten Punkt, die formalen Leistungen der hier geführten Diskussion, für die Debatte über die Religionswissenschaft als Disziplin stark machen. Über den bloßen Verweis auf die heuristische Funktion des Modells hinaus soll die Frage gestellt werden, welche Leistungen Theorien und Modelle innerhalb eines disziplinären Diskurses eigentlich erfüllen. Es soll hier der Vorschlag unterbreitet werden, dass ein heuristisch-aposteriorischer Theorieabgleich, wie im Fall der Diskussion über das Mehr-Ebenen-Modell, eine bestimmte Art der Einheit von theoretisch inhomogenen Studien vorstellbar macht. Er rückt damit in die Nähe des klassischen Bemühens um eine religionswissenschaftliche Systematik.

Dieses Argument erfordert zunächst einen kurzen Verweis auf den klassischen religionswissenschaftlichen Begriff der Systematik: Eine ganze Reihe klassischer religionswissenschaftlicher Ansätze, von Friedrich Max Müller über Joachim Wach bis zu Eric J. Sharp und Klaus Hock, hat die Einheit der Religionswissenschaft an die Entwicklung einer umfassenden Systematik geknüpft.¹⁷ Auf der Basis zunehmender begrifflicher Differenzierung strebten und streben diese Autoren danach, ein möglichst umfassendes Kategoriensystem zu entwickeln und die darin enthaltenen Kategorien so genau als möglich zu bestimmen und funktional aufeinander zu beziehen.

Gerade die Vielfalt der theoretischen Zugänge in der gegenwärtigen Religionswissenschaft macht es jedoch extrem unwahrscheinlich, dass ein solches Kategoriensystem entwickelt werden könnte, bzw. dass ein Modell wie das hier vorgestellte (auch ein verbessertes) auf allgemeine Zustimmung hoffen dürfte.¹⁸ Wissenschaftstheoretisch muss hier zwischen positivistischen und konstruktivistischen Positionen unterschieden werden, wobei positivistische Ansätze (Paul Lazarsfeld oder Robert K. Merton) eine vorrangige Aufgabe in der Konstruktion eines gemeinsamen Gegenstandsbereichs sehen. Konstruktivistisch orientierte Ansätze (Alfred Schütz oder Berger/Luckmann) weisen dagegen eher darauf hin, dass der Gegenstandsbereich durch erkenntnisleitende Fragen erst konstruiert wird.¹⁹

¹⁷ Einen Überblick zu diesen Debatten liefern: Gladigow, Burkhard: Vergleich und Interesse; Hock, Klaus: Einführung, S. 54-78.

¹⁸ Der Beitrag von Jürgen Mohn nimmt hier eine Zwischenstellung ein. Einerseits kann das von Mohn vorgeschlagene, leicht veränderte Modell als sein eigener Theorieansatz verstanden werden, der in seinem Beitrag differenziert mit dem Modell des Hintergrundpapiers abgeglichen wird. Andererseits kann er auch als Verbesserung des Modells („Akzentverschiebung“) verstanden werden. Ein solches revidiertes Modell müsste dann aber die gleiche Leistung für eine Vielzahl von Forschungsprojekten erfüllen. Ob sich religionswissenschaftliche Forscherinnen und Forscher mit einem in Mohns Sinn konkretisierten Modell verständigen können, darf zukünftigen Diskussionen überlassen bleiben.

¹⁹ Horyna, Bretislav: Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Zinser, Hartmut (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft.

Die Herausgeber wollen nun dahingehend argumentieren, dass die in diesem Sammelband zusammengeführten Beiträge in ihrer Gesamtheit ein praktisches Beispiel für eine neue Art systematischen Arbeitens in der Religionswissenschaft liefern. Statt der Arbeit an einer kontinuierlichen Konkretisierung und Verbesserung einer vergleichsweise starren Systematik sehen wir das Potential für systematische Debatten im Rekurs auf sehr viel abstraktere theoretische Modelle. Die hier vorgelegten Diskussionen um das Mehr-Ebenen-Modell liefern ein konkretes Beispiel für diese Form der Auseinandersetzung um die Grundlagen religionswissenschaftlicher Forschung.

Konkreter formuliert: Wir schlagen vor, mit einem solchen Vorgehen die alte Funktionsstelle der Systematik neu zu besetzen und für innerdisziplinäre Theoriedebatten zu nutzen, indem das dazu verwendete Modell (sowie die darin verwendeten Kategorien) bewusst abstrakt gefasst werden. Ein derart abstraktes Modell muss mehr als nur eine heuristische Funktion erfüllen, aber es wird kaum einen inhaltlichen Beitrag zu einzelnen Forschungen leisten. Vielmehr ist es ein Ansatzpunkt für die Theoriearbeit innerhalb der Disziplin. Indem das Modell die innerdisziplinäre Diskussion stimuliert, stellt es einen anderen „Typ“ von Theorie²⁰ dar, als er in konkreten Forschungsarbeiten verwendet wird. Dieser Typ hat seinen Ort *nach* den Forschungsarbeiten und entspricht dem in diesem Band vorgeschlagenen Vorgehen – einem aposteriorischen Abgleichen der eigenen Theorieentscheidungen mit dem Modell.²¹

Indem Einzelarbeiten mit unterschiedlichen theoretischen Hintergründen nachträglich miteinander in Bezug gesetzt werden, ist das Konzept etwa mit den Überlegungen Oliver Freiberger vereinbar, wenn er die Einheit der Religionswissenschaft (bzw. der Buddhist Studies) weniger als epistemologisches denn als gesellschaftliches Produkt ansieht, über das dann entschieden wird, wenn z. B. Lehrstühle besetzt (bzw. zunächst benannt) werden.²² Das Ziel der Diskussion wäre dann nicht eine eigene religionswissenschaftliche Methode oder Epistemologie²³, sondern die Möglichkeit der Einheit der Disziplin in Zeiten forciert

²⁰ Hier geben sich Anknüpfungsmöglichkeiten zu dem von Anne Koch vorgeschlagenen hybriden Modell religionswissenschaftlicher Theoriebildung, die auf einer anderen Ebene mit der „Anwendung geborgter Modelle“ arbeitet: Koch, Anne: *Watchtower*, S. 10. Die von ihr angebotene „Metaperspektive des *watchtower* ist keine neue Zentralperspektive“ (S. 11) aber eine methodologische Position der „Übersichtlichkeit über Wissenskulturen“. (S. 10)

²¹ Innerhalb einer Disziplin ist es eher wahrscheinlich, dass Gegenstandsbestimmungen aposteriori ausgehandelt werden. Darauf hat schon Max Weber hingewiesen, als er in seinem programmatischen Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* von einer Definition „allenfalls am Schlusse einer Erörterung“ sprach (Weber, Max: *Religiöse Gemeinschaften*, S. 121). Bekanntlich hat Weber dann aber am Schluss (sofern sich von einem Schluss seiner Arbeiten sprechen lässt) keine formale Religionsdefinition notiert. Wir dürfen deshalb davon ausgehen, dass er in der zitierten Stelle darauf hinweist, dass es auch noch andere „Orte“ für eine Gegenstandsbestimmung gebe als am Anfang einer Analyse.

²² Freiberger, Oliver: *The disciplines of Buddhist Studie*. Ebenso ders.: *Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs*.

²³ Vgl. Horyna, Bretislav: *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft*.

Differenz zu antizipieren. Letztlich geht es dabei um die Bereitschaft, die Nähe oder Ferne von Zugängen auszuloten und miteinander ins Gespräch zu kommen. Der Bezug auf ein abstraktes Mehr-Ebenen-Modell ist in diesem Sinne ein Versuch, diese Bereitschaft auf eine konkrete und explizite Grundlage zu stellen und somit zur Einheit der Religionswissenschaft beizutragen.

Literatur

- Alles, Gregory D.* (Hg.): *Religious Studies. A Global View*, London 2008.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas*: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, New York 1966.
- Berndt, Frauke*: *Symbol/Theorie*, in: *Aktualität des Symbols*, hg. von Berndt, Frauke et al. (Rombach Wissenschaft: Reihe Litterae, 121), Freiburg i. Brsg. 2005, S. 7-30.
- Bochinger, Christoph; Frank, Katharina: *Das religionswissenschaftliche Dreieck*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23/2 (2013), S. 343-370.
- Franke, Edith; Maske, Verena* (Hg.): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaft und Kognitionsforschung. Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert*. Marburg 2014. <http://archiv.ub.uni-marburg.de/es/2014/0002/pdf/mob02-online.pdf> (21.01.2016)
- Freiberger, Oliver*: *The disciplines of Buddhist Studies – Notes on religious commitment as boundary-marker*, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30 (2007 / 2009), S. 299-318.
- Freiberger, Oliver*: *Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21 (2013), S. 1-28.
- Geertz, Clifford*: *Religion as a Cultural System [1966]*, in: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, hg. von Geertz, Clifford, New York 1973, S. 87-125.
- Gladigow, Burkhard*: *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 1*, hg. von Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard; Laubscher, Matthias, Stuttgart 1988, S. 26-40.
- Gladigow, Burkhard*: *Vergleich und Interesse*, in: *Gladigow, Burkhard, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2005, S. 51-61.
- Hock, Klaus*: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.
- Horyna, Bretislav*: *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie (Religionswissenschaft heute)*, Stuttgart 2011.
- Jödicke, Ansgar*: *Standortbestimmung Religionswissenschaft. Zentrifugale Tendenzen in den Neuerscheinungen 2007-2009 (Sammelrezension)*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 103 (2009), S. 237-246.
- Kippenberg, Hans G.; Stuckrad, Kocku von*: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003.

-
- Koch, Anne*: Zu diesem Band. Religionswissenschaft auf den watchtower! In: Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hg. von Koch, Anne, Marburg 2007, S. 7-14.
- Luhmann, Niklas*: Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: Soziologische Aufklärung, Band 2, hg. von Luhmann, Niklas, Opladen 1975, S. 9-20.
- McCutcheon, Russell T.*: Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia, Oxford 1997.
- Pye, Michael*: Difference and Coherence in the Worldwide Study of Religions, in: The future of the study of religion. Proceedings of Congress 2000, hg. von Jakelic, Slavica und Pearson, Lori, Leiden et al. 2004, S. 77-95.
- Weber, Max*: Religiöse Gemeinschaften (Max Weber Gesamtausgabe, Band I/22-2), Tübingen 2005 [1921/22].
- Zinser, Hartmut*: Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn et al. 2010.