

INTERJEKTE 9

2017

DIE WIEDERKEHR DER RELIGIONEN UND DIE KULTURWISSEN- SCHAFTEN

Daniel Weidner
(Hg.)

zfl

ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 201 92-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Gwendolin Engels

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Dr. Gwendolin Engels

Titelbild Matthias Stief

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

MUT ZUR ›RELIGION‹ EIN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER VORSCHLAG

Jörg Rüpke

1. WIEDERKEHR DER RELIGIONEN

Die Wiederkehr der Religion ist inzwischen ein umfassendes Interpretament für die Sichtbarkeit des Religiösen in Gesellschaften, die zuvor als ›säkulare‹ diagnostiziert worden waren und entsprechend der Säkularisierungsthese keine oder allenfalls »unsichtbare« (Thomas Luckmann) Religion aufweisen durften. In Absetzung vom wesentlich älteren Aufruf zur Konversion, zur »Rückkehr zur Religion«, gewann die Beobachtung einer überraschenden Wiederkehr von Religion (oder auch nur Göttern) – sieht man von Jean-Paul Didiers entsprechender Diagnose und Empfehlung der »retour à la religion« an Bonaparte vom Jahr 1802 ab – seit den frühen 1980er Jahren im protestantisch geprägten Diskurs in Deutschland Verbreitung. Seit dem Ende der 1980er Jahre fand sich die Diagnose des »return of religion« (oder »of the gods«) auch in der englischsprachigen Literatur, zunächst in Bezug auf Japan, China, Israel, Kuba, bevor er sich bei John McClure 1997 mit dem Begriff des »post-secular« verband.¹ In den 2000er Jahren wurde die Rede von der Wieder- oder Rückkehr der Religion dann zumindest in Deutschland inflationär, wobei der Blick auf den Islam dabei nur eine Seitenlinie bildete und man ansonsten gerade den post-sowjetischen Bereich im Auge hatte.

Als Disziplin hat die Religionswissenschaft in Deutschland von diesem Diskurs profitiert, seit Karl Hoheisel 1982 unter anderem »Wotans Wiederkehr« zum Gegenstand eines Seminars an der Universität Bonn machte. Stellen und Forschungsmittel wuchsen. War die deutschsprachige Religionswissenschaft bis dahin vor allem eine Disziplin gewesen, die sich auf die Religionsgeschichte ferner Länder und Epochen konzentriert hatte, wurde sie sich vor allem in Rezep-

tion religionssoziologischer Analysen ihrer Kompetenz auch für religiöse Phänomene und die Rolle der Religion in gegenwärtigen Gesellschaften bewusst.

Der Religion oder der Religionen? Hier schürzt sich ein großer Problemknoten. Der Titel dieser Jahrestagung – und das entspricht allgemeinem Gebrauch – spricht nicht nur von Religion, sondern von ihrem Plural, von Religionen. Vielfach trifft man auf die Behauptung, Religion existiere überhaupt nur in der Form von Religionen. Solche Religionen werden verstanden als Traditionen von religiösen Praktiken, Vorstellungen und Institutionen, unter Umständen sogar Organisationen. In Kenntnis dieser Traditionen, in historischer Tiefe und philologischer Präzision im Blick auf die zentralen wie marginalen Texte solcher Traditionen besitzt die Religionswissenschaft ihre Kompetenz, die sie von Religions- oder Kirchensoziologie unterscheidet. Die Wiederkehr dieser Religionen, in all ihren Fundamentalismen, *revivals* und *invented traditions*, ihren Hybridisierungen und Medienwechseln bot das Betätigungsfeld – und signalisierte zugleich ein Problem, wenn man den Anschluss an die theologischen und philosophischen, sozial- und politikwissenschaftlichen oder einfach nur gegenwartskritischen Diskurse suchen wollte: Der eigene Religionsbegriff ist kaum in der Lage, diesen Befunden Rechnung zu tragen.

2. RELIGION

Religion ist – so eine wichtige Denkrichtung in der Soziologie, die auf Émile Durkheim (1858–1917) zurückgeht² – ein Zusammenhang von Symbolen, der für Gesellschaften, auch kleine Gruppen von in der Regel auf einem Territorium zusammenlebenden

1 John A. McClure: »Post-secular culture: The return of religion in contemporary theory and literature«, in: CrossCurrents 47 (1997), S. 332–347.

2 Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. (Verl. der Weltreligionen) 2007 (1912).

Menschen, den Kern ihres Zusammenlebens, ihrer gemeinsamen Orientierung bildet und zugleich in dieser Form dem Zugriff der alltäglichen Diskussion entzogen ist. Dieses Zeichensystem wird in der Durchführung von Ritualen gegenwärtig gehalten. In Erzählungen, Büchern oder gar ausgefeilten Lehren will es die Welt erklären und in ethischen Imperativen oder einfach eingeübten Formen der Lebensführung das Handeln bestimmen – manchmal unter Zuhilfenahme eines durchgriffsfähigen Sanktionsapparates (zum Beispiel staatlicher Unterstützung), manchmal ohne Androhung von Sanktionen.

Eine solche Vorstellung von Religion kann vieles erklären, stößt aber an ihre Grenzen, wenn es darum geht, religiösen Pluralismus, also das dauerhafte Nebeneinander verschiedener und widersprüchlicher Vorstellungen und Praktiken, oder den ganz unterschiedlichen Umgang Einzelner mit Religion zu erklären. Immer wieder wirft man diesem Religionsbegriff eine zu enge Orientierung an ›westlicher‹, vor allem christlicher Religions- und Begriffsgeschichte vor, kritisiert die unhinterfragte ›koloniale‹ Übertragung auf andere Kulturen.³ Der Religionsbegriff wird für das kritisiert, was in der Rede von ›Religionen‹ vorausgesetzt wird; die Rede von ›Religionen‹ scheint der Frage nach Religion ihre Brisanz und der Religionswissenschaft ihr besonderes Arbeitsfeld zu geben.

Die Kritik an einem an Durkheim anknüpfenden, ihn aber kollektivistisch verengenden Religionsbegriff hat ihre Berechtigung. Das gilt selbst dann, wenn man ihn auf die Vergangenheit in der westlichen Religionsgeschichte, etwa die mediterrane Antike anwenden will. Der Grund dafür liegt gleichfalls in der Gegenwart. Die heute vielfach zu beobachtende Auflösung traditionaler Bindungen wird als religiöser Individualismus, als Unsichtbarwerden von Religion oder gar als Verdrängung von kollektiver Religion durch indivi-

duelle Spiritualität verstanden.⁴ Diese Sichtweise verbindet sich dann mit der Annahme, dass frühere Gesellschaften und ihre Religionen komplementär durch hohen Kollektivismus charakterisiert gewesen sein müssen. Hier erzeugt eine problematische Annahme über die Gegenwart ein höchst verzerrtes Bild der Vergangenheit.

Es ist aber nicht nötig, deswegen darauf zu verzichten, von Religion zu sprechen. Was wir benötigen, ist vielmehr ein Begriff von Religion, der es ermöglicht, gerade die Veränderungen im gesellschaftlichen Ort und der individuellen Bedeutung von Religion zu beschreiben. Das gelingt, wenn man Religion von der einzelnen Person und ihrer sozialen Einbindung her denkt. Nicht die gedanklichen Systeme, die Beobachter von innen oder außen entwerfen und die sich der oder die Einzelne immer nur bruchstückhaft und unvollkommen aneignen (Michel de Certeau) können, sollen im Mittelpunkt stehen. Stattdessen bildet gelebte Religion den Ausgangspunkt, in ihren Varianten, ihren unterschiedlichen Situationen und sozialen Konstellationen.⁵ Nur in seltenen Fällen – die dann natürlich in den Blick genommen werden müssen und als »grouping«⁶ oder Traditionsbildung zu analysieren sind – verdichtet sich solches Handeln Einzelner mit anderen und untereinander zu Netzwerken, zu Organisationen oder findet seinen Niederschlag in schriftlichen Texten, die dann ein massives und manchmal auch langes Eigenleben entfalten können und dem ähneln, was wir üblicherweise unter Religionen verstehen.

Wie aber muss man Religion dann fassen? Wo kann man sie im Individuum verorten, wenn man sie nicht primär in der Gesellschaft, im Kollektiven suchen will?

3 Talal Asad: *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 1993; Russell T. McCutcheon: *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York (Oxford University Press) 1997; Tomoko Masuzawa, »The production of ›religion‹ and the task of the scholar: Russell McCutcheon among the Smiths«, in: *Culture and Religion* 1 (2000), S. 123–130; dies.: *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago (University of Chicago Press) 2005. Zum Folgenden ausführlich Jörg Rüpke: »Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion«, in: *Religion* 45 (2015), S. 344–366.

4 Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991; Karel Dobbelaere: »The contextualization of definitions of religion«, in: *Revue Internationale de Sociologie* 21 (2011), S. 191–204, hier S. 198.

5 Jörg Rüpke: »Lived Ancient Religion: Questioning ›Cults‹ and ›Polis Religion‹«, in: *Mythos* 5 (2012), S. 191–204, nicht mehr auf Alltagsreligion beschränkt wie bei Meredith B. McGuire: *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford (Oxford University Press) 2008; Robert Orsi: »Everyday Miracles: The Study of Lived Religion«, in: D. D. Hall (Hg.): *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton (Princeton University Press) 1997, S. 3–21.

6 Éric Rebillard: *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca (Cornell University Press) 2012; ders. u. Jörg Rüpke: »Introduction: Groups, Individuals, and Religious Identity«, in: dies. (Hg.): *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Studies in Early Christianity Washington, DC (CUA Press) 2015, S. 3–12, Jörg Rüpke: »Creating Groups and Individuals in Textual Practices«, in: *Religion in the Roman Empire* 2 (2016), S. 3–9.

Welche Perspektiven kann sie erschließen, wenn man die Einzelne oder den Einzelnen nicht von der Gesellschaft isolieren will? In einer phänomenologischen Analyse schlage ich vor, dafür drei Felder in den Blick zu nehmen. Zum Ersten: Wo stärkt sie die Handlungsfähigkeit des Einzelnen, seine Kompetenz und Kreativität im Umgang mit den täglichen, aber auch außeralltäglichen Problemen, wo erhöht sie die Wahrscheinlichkeit, dass er sich *agency* zuschreibt oder diese in der situativen Konstellation zugeschrieben wird? Zum Zweiten: Wie trägt sie zur Ausbildung kollektiver Identitäten bei, die den Einzelnen als Teil einer Gruppe, eines sozialen Gebildes ganz unterschiedlicher Gestalt und Stärke handeln oder denken lassen? Und schließlich: Welche Rolle spielt Religion in der Kommunikation, wie verfestigt sie sich als Medium solcher Kommunikation, das dann weitere, vielleicht sogar unbeabsichtigte Kommunikationen anstößt und diese vorprägt?

In der langen Diskussion über das Verhältnis von Handeln und Strukturen, vom Einzelnen zur Gesellschaft, möchte ich damit auch vormoderne Religion mehr aus dem Blickwinkel der Handelnden in Blick nehmen und zugleich den entsprechenden Zugang für die Gegenwart verstärken. Das eröffnet uns neue Perspektiven und ein besseres Verständnis für verschiedene Epochen der Religionsgeschichte.

Jenseits von Judentum und vor allem Christentum, denen gerade die Zuwendung zum Individuellen attestiert wurde, ist ein solcher auf die individuellen Handelnden orientierter Religionsbegriff so ungewöhnlich, ja umstritten, dass er noch weiterer Erläuterungen bedarf, bevor er in religionsgeschichtliche Darstellungen umgesetzt werden kann, die dann etwa in konkreten Erzählungen den Gegenstand konturieren. Religion ist nicht einfach schon unter Schutt und Erde in Textquellen oder in archäologischen Befunden vorhanden, als ob sie nur darauf wartete, dargestellt, erneut vergegenwärtigt zu werden.

3. RELIGIÖSES HANDELN

Verstehende Sozialwissenschaften und Kulturwissenschaften haben menschliches Handeln als sinnhaftes Handeln charakterisiert, das es vor dem Hintergrund gesellschaftlich erzeugten Sinns zu verstehen gilt. Die Sozialtheorie des Pragmatismus hat solche Analysen verfeinert: Handeln ist vor allem als problemlösendes Handeln gefordert. Der Einzelne steht vor immer neuen Situationen, die er nicht einfach unter einem

vorgegebenen Sinn zu bewältigen sucht. Im Prozess der Bewältigung der Situation selbst werden Handlungsziele und Handlungssinn entwickelt bzw., da der Handelnde natürlich immer in soziale Zusammenhänge eingebunden ist und in Traditionen steht, zumindest weiterentwickelt. In diesem konkreten und veränderbaren Raum von Möglichkeiten wird der Handelnde auf diese Weise kreativ.⁷ Mustafa Emirbayer und Ann Mische haben diesen Hintergrund skizziert und mit dem Begriff der *agency*, der Handlungskompetenz und Handlungsmacht im Handeln selbst umschließt, noch einmal weiterentwickelt.⁸ Es sind ihre Überlegungen zur zeitlichen Struktur des Handelns, die sie für die Entwicklung des für mein Unternehmen notwendigen Religionsbegriffs so nützlich machen, obwohl Religion in ihrem Ansatz keine große Rolle spielt.

Agency in diesem Sinn ist »die zeitlich strukturierte Auseinandersetzung von Handelnden mit unterschiedlichen sie umgebenden Strukturen – der zeitliche und relationale Kontext des Handelns –, die durch das Zusammenspiel von Gewohnheit, Phantasie und Urteilsvermögen diese Strukturen erzeugt und verändert, indem sie es mit den durch die wechselnden historischen Situationen sich stellenden Problemen aufnimmt.«⁹

Das Handlungsvermögen wird dadurch bestimmt und verbessert, dass im Blick auf vergangenes Handeln und die Ausbildung von Routinen immer erfolgreichere und ausgefeiltere »Schematisierungen« vorgenommen werden, im Blick auf die Handlungsfolgen immer weitreichendere Projektionen in die Zukunft – »Hypothesenbildungen« – ermöglicht werden und im Blick auf die praxisorientierte Beurteilung der gegenwärtigen Sachlage aus der sozialen Erfahrung heraus immer angemessenere »Kontextualisierungen« angewandt werden.¹⁰ Es ist nicht das Individuum, das Handlungsmacht »hat«, sondern in der konkreten Auseinandersetzung mit den umgebenden Strukturen handelt es »handlungsmächtig«. Strukturen und *agency* konstituieren sich wechselseitig.¹¹

7 Hans Joas: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1996.

8 Mustafa Emirbayer u. Ann Mische: »What Is Agency?«, in: American Journal of Sociology 103, no. 4 (1998), S. 962–1023. Dort ausführlich zum hier skizzierten Theoriespektrum: S. 964–968.

9 Ebd., S. 970.

10 Ebd., S. 975, 983, 993.

11 Vgl. ebd., S. 1004, mit einer Überbetonung der Struktur.

Was heißt das für religiöses Handeln? Auf der Ebene der Entwicklung von Schematisierungen aus vergangenen Erfahrungen (eigener und anderer) heraus stellt sich die grundlegende Frage, wie religiöses Handeln erlernt und so bereitgestellt wird. Dafür sind Lernumgebungen oder Institutionen – bloßes Zuschauen, Lehrlingsrollen oder formalisierter Unterricht – von Bedeutung; die Ausbildung neuer religiöser Rollen überhaupt wird wichtig oder die Annahme eines religiösen Beinamens. Für die Fähigkeit von Projektionen in die Zukunft kann man an Zeitstrukturierungen denken, die in die Zukunft hineinwirken: die Einführung neuer Feste, die Vergabe von Monatsnamen, Kalenderreformen. Individuelle oder kollektive Zukunftserwartungen können bis in das Auftreten von Prophetie und der Ausbildung von durch sie getriebener Bewegungen reichen.¹² Auch Veränderungsprozesse von Institutionen, etwa in der Entstehung neuer oder der Umstrukturierung bestehender Priesterschaften, lassen sich so von der Handlungsseite her verstehen. Die Umsetzung sozialer Erfahrung in der Bewertung der gegenwärtigen Möglichkeiten der entstandenen und weiterzuentwickelnden Situation bietet reichen Raum für religiöses Handeln: Das kann von der Veränderungen zeitlicher Rhythmen und der räumlichen Verschiebung von Handlungen – lokale rituelle Aktion zum Verändern räumlich entfernter Problemlagen – über die Veränderung von Zuständigkeiten – etwa in der Einführung von Wahlelementen in priesterlichen Besetzungsverfahren – bis hin zur Beeinflussung politischer Entscheidungen durch Orakel reichen.¹³ Es ist vermutlich gerade die für Religion typische Vergrößerung des relevanten Handlungsraumes durch die Einbeziehung weiterer ›göttlicher‹ Akteure oder Instanzen, die religiösem Handeln erweiterte Möglichkeiten der Vorstellung und des Eingriffs bieten.¹⁴

4. RELIGIÖSE IDENTITÄT

Der Begriff der kollektiven Identität ist zu Recht angegriffen worden, wo er der zugeschriebenen dauerhaften Zugehörigkeit zu einem Verband ein Pendant im Bewusstsein der angeblich Zugehörigen an die Seite stellt, das von einem stetigen, exklusiven Zugehörigkeitsgefühl getragen wird. Angesichts der Effekte, die, wie die *social identity theory* gezeigt hat, Verbandszugehörigkeiten selbst vager Form auf individuelles

Verhalten haben können,¹⁵ wird man sich dennoch nicht einfach von diesem Begriff verabschieden. Da ich einen gehaltvollen, also viele Phänomene einschließenden Religionsbegriff gewinnen möchte, liegt es nahe, die Handlungsperspektive durch den Begriff der Identität zu ergänzen, diesen aber selbst differenziert und dynamisch zu fassen. Hierzu hat die jüngste sozialpsychologische Forschung verschiedene Versuche vorgelegt.¹⁶ Ich möchte mich hier dem Vorschlag dreier New Yorker Psycholog(inn)en anschließen, die – erneut ohne Bezug auf Religion – sieben Elemente unterscheiden. Sie liegen allesamt auf der Ebene des Individuums, nicht bei der Gruppe, sind aber aufgrund ihres jeweils kollektiven Bezuges von der selbstbezüglich individuellen Identität zu unterscheiden, die gerade im Blick auf Religion noch hinzuzufügen ist. Die Elemente umfassen im Einzelnen: die Selbstklassifikation; die Bewertung dieser Zugehörigkeit (durch sich selbst und, soweit wahrnehmbar, durch andere); die Bedeutung, die der Zugehörigkeit beigemessen wird; die gefühlte emotionale Verbundenheit und Abhängigkeit (bis hin zur weitgehenden Überlappung personaler und dieser kollektiven Identität); den Grad der Einbettung der Mitgliedschaft in Alltagsvollzüge; die Prägung des eigenen Verhaltens dadurch; und schließlich die kognitive Dimension der Vorstellungen und Erzählungen über die Werte, Charakteristika und Geschichte der Gruppe.¹⁷ Für die Schärfung meines Religionsbegriffs muss erneut betont werden, dass mit ›Gruppe‹ hier kein fester Verband gemeint ist, sondern die situationsbezogene Gruppierung von Akteuren (nicht nur menschlichen), denen sich der Urteilende zurechnet oder nicht, bereits ausreichend ist. Selbstverständlich kann das zu kollektiver Identität hoher Komplexität mit multiplen Zugehörigkeiten (und Distanzierungen) führen.¹⁸

15 Grundlegend etwa Henri Tajfel: »Social identity and intergroup behaviour«, in: *Social Science Information* 13 (1974), S. 65–93, hier S. 69 zur Definition von ›Gruppe‹; John C. Turner: »Social Comparison and Social Identity: Some Prospects for Intergroup Behaviour«, in: *European Journal of Social Psychology* 5 (1975), S. 1–34. Zusammenfassend Naomi Ellemers, Russell Spears u. Bertjan Doosje (Hg.): *Social Identity: Context, Commitment, Content*, Oxford (Blackwell) 1999.

16 Zum Beispiel James E. Cameron: »A Three-Factor Model of Social Identity«, in: *Self and Identity* 3 (2004), S. 239–262, hier S. 241, der die drei Faktoren kognitiver Zentralität (für den Akteur), Ingroup-Affekt und Ingroup-Bindungen unterscheidet.

17 Richard D. Ashmore, Kay Deaux u. Tracy McLaughlin-Volpe: »An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality«, in: *Psychological Bulletin* 130 (2004), S. 80–114, hier S. 83 mit der zusammenfassenden Tabelle.

18 Ebd., S. 84.

12 Vgl. ebd., S. 992 f.

13 Vgl. ebd., S. 1000 f.

14 Vgl. ebd., S. 1006 f.

Wo ›Religion‹, die im übernächsten Schritt präziser zu definieren sein wird, dabei ins Spiel kommt, ist genau der Gegenstand der Beobachtung, gehört zu den Veränderungsprozessen, von denen erzählt werden soll. Das betrifft familiäre Identitäten bezogen auf primäre soziale Gruppen ebenso wie sekundäre Gruppenbildungen, es betrifft die unterschiedlichen Lagen von lokalen wie regionalen und überregionalen Identitäten und die Verschiebungen zwischen diesen. Wichtig ist es, sich hier vor Verdinglichung, Essentialisierung dieser Gruppen und Gemeinschaften zu hüten. Gerade materialbezogene Archäologen haben mit Blick auf Pierre Bourdieu davor gewarnt, von materiellen Dingen auf gleichermaßen feste soziale Dinge zu schließen: »Gemeinschaft ist etwas [...], was man tut«, und es sind Einzelne, die es tun:

»Wie Menschen sich an einen bestimmten Ort gebunden fühlen, bestimmt ebenso wie das, was sie denken zu sein oder gerade nicht zu sein, wie sie sich mit anderen in Raum und auf Zeit, über Generationen, zusammenschließen, in gemeinsamen Erinnerungen oder im einverständlichen Vergessen. Man kann daher sagen, dass Gemeinschaften die Identitäten dieser Menschen ausdrücken.«¹⁹

Die scheinbar archaische Stabilität des sozialen Nahbereichs, des Lokalen, trägt häufig; auch sie ist nur eine Momentaufnahme von Bewegungen.²⁰

Religiöse Identitäten lassen sich, etwa als besondere Rahmungen von Situationen, im Prinzip in das handlungstheoretische Modell der *agency* überführen, wie umgekehrt Handeln als kontextabhängiges Resultat von Identitäten beschrieben werden kann. In ihrer Unterscheidung gelingt es aber, die Dynamik und diachrone Struktur des *agency*-Begriffs mit der eher synchronen Ausmessung der horizontalen Strukturierung des sozialen Kontextes zu verbinden und beiden starkes Gewicht zu verleihen. Das eingangs beschworene Bild der ›Religionen‹ durch ein ausgefeiltes Modell kollektiver und individueller Identität zu ersetzen, ermöglicht es schließlich, religiöse

Gruppenbildungsprozesse gerade in ihrem zeitlichen Verlauf und in ihren Unterschieden sorgfältig zu erfassen – ein beispielweise für die mediterrane Antike höchst bedeutsamer Bereich von Transformationen.

5. RELIGIÖSE KOMMUNIKATION

Bisher habe ich ›Religion‹ als Metakonzzept verwendet, das Handeln und Identität interpretiert, statt Kommunikation als Handeln zu verstehen. Damit schließe ich an jüngere religionssoziologische Arbeiten an, die sich auch als fruchtbar für die Analyse von Ritualen erwiesen haben. Hier aber möchte ich den Akzent auf das Zusammenspiel von semiotischen Strukturen, Individualisierung und individueller Aneignung legen. Selbst in der Massenkommunikation erfolgen die Reaktionen des Publikums hochindividuell, selbst da, wo die Botschaft ähnlich verstanden wurde, kann sie ganz unterschiedlich bewertet und befolgt werden.

Kommunikation ist dyadisch. Luhmann etwa hatte die Grundelemente sozialer Systeme als die kleinsten Einheiten, die in Kommunikation negiert werden kann, d. h. bereits verstanden oder missverstanden worden ist, definiert.²¹ Aber religiöse Kommunikation wird zu leicht ausschließlich aus einer sozialen Perspektive gesehen. Gerade für Religion wird Kommunikation als das verstanden, was Gemeinschaft, Religionen, schafft. Dann erscheint sie als ein Diskurs, der nach Inhalt und Form vorgefertigt ist. Semiotische Religionstheorien betonen diese systemische Dimension und legen die Metaphorik der Sprache nahe, statt die Instrumente der Kommunikationswissenschaft zu verwenden. Diese freilich beschränkt sich häufig auf Detailanalyse. Auch diskurstheoretische Ansätze bauen auf das Transpersonale.²² All die Ansätze etwa interkulturellen Vergleichens von Kommunikationsstilen und Kommunikationsschwellen oder Kommunikationsmedien gewinnen ihr Potential aber erst im Rahmen eines größeren Kommunikationsmodells.

Wie muss ein solches Modell aussehen, das eine Analyse von Religion und religiösem Wandel auf den bisher angedeuteten Linien erlaubt und sich nicht von Gegenwartsanalysen, etwa der Medialisierung, beherrschen lässt und zugleich die notwendige Komplexität für eine differenzierte historische Analyse aufweist? Die klassische semantische Kommunikations-

19 Peter van Dommelen, Fokke Gerritsen u. Bernard Knapp: »Common Places: Archaeologies of Community and Landscape«, in: P. A. J. Attema (Hg.): *Papers in Italian archaeology 6: Communities and settlements from the Neolithic to the early Medieval period 1*, Oxford (Archaeopress) 2005, S. 55–63, hier S. 56.

20 Manuel A. Vásquez: »Studying Religion in Motion: A Networks Approach«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 20 (2008), S. 151–184, hier S. 167 unter Verweis auf Arjun Appadurai: »Grassroots Globalization and the Research Imagination«, in: *Public Culture* 12 (2000), S. 1–9.

21 Niklas Luhmann: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1987, S. 192.

22 Teemu Taira: »Making space for discursive study in religious studies«, in: *Religion* 43 (2013), S. 26–45.

theorie ging von der Beziehung zwischen Sender und Empfänger aus. Der sich an den die Situation transzendierenden Empfänger richtende Adressant ist die Quelle, er überträgt ein Signal, das als Information, Befehl oder Ähnliches empfangen wird. Die Weiterentwicklung des Modells konzentrierte sich dann auf den Prozess des Kodierens und Dekodierens sowie die kleineren und weiteren sozialen Kontexte dieses Geschehens. Jeder Akt von Kommunikation mit Primärmedien wie persönlicher Sprache, Körpersprache und Zeichengebrauch in unterstellter Face-to-Face-Kommunikation ist so Interaktion, jede Interaktion enthält Kommunikation. Als symbolische Interaktion interpretiert, will jede Handlung eine, gegebenenfalls hoch kodierte, Botschaft übermitteln. Die Sprechakttheorie behandelt zumal performative Sprache als Handlung, die eine neue Realität schafft.

Religion spielt in einem solchen Modell nur als Inhalt oder durch einen göttlichen Adressaten eine Rolle. Damit geht verloren, wie prekär solche Beschreibungen sein können und wie ›Religion‹ überhaupt erst in der riskanten Anmaßung menschlicher Akteure besteht, *agency* nicht unbezweifelbar plausiblen Elemente der situativen Umgebung zuzuschreiben, diese als situativ relevant zu behaupten. Hier erweist sich die *relevance theory* von Dan Sperber und Deirdre Wilson als hilfreich, die an die bisherigen Überlegungen zu Ko- und Dekodierungsprozessen anknüpft. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt von der Annahme, dass, angesichts der Vielzahl von wahrnehmbaren Signalen, »menschliche Kognition relevanz-orientiert ist.«²³ Man reagiert auf die relevantesten Stimuli der Umgebung. Das gilt auch für Kommunikation. In der Kommunikation verbindet sich die Intention des Kommunikators, zu informieren, indem er seine eigenen Annahmen dem Publikum deutlich oder deutlicher macht, mit der Notwendigkeit, diese Intention mit Hilfe entsprechender Stimuli selbst manifest werden zu lassen; die beiden sprechen von »ostensive-inferential communication«²⁴.

Solche Kommunikation verändert wechselseitig die kognitive Umwelt.²⁵ Die ostentativen Stimuli müssen es schaffen, das potentielle Publikum auf die Kommunikation als von höchster Relevanz zu orientieren, es davon zu überzeugen, dass die Aufmerksamkeit und Verarbeitungsleistung für diese Information als lohnend erscheint. Der oder die Kommunikatorin müs-

sen Informationen der ihnen möglichen und gewollten höchsten Relevanz hervorbringen.²⁶ Verstehen heißt dann, dass das Publikum gleichzeitig Hypothesen über den expliziten Gehalt, die implizierten Prämissen und die implizierten Folgerungen und Handlungskonsequenzen entwickelt.

Religion interessiert die beiden Relevanztheoretiker nicht. Mir aber bietet die Theorie die Möglichkeit, das Paradox zu verstehen, dass die nicht unbezweifelbar plausible Kommunikation Relevanz und ihre Adressaten einen ›speziellen‹ Charakter erlangen können. Dazu stehen unterschiedliche Strategien zur Verfügung. Man kann Zwischeninstanzen, ›Medien‹, Personen, die als sensibel für göttliche Botschaften vorgestellt werden, benutzen und ihnen eine besondere religiöse *agency* zuschreiben: Hier finden die zahlreichen religiöse Spezialisten ihren Ort. Das erlaubt Fragen nach der formierenden Wirkung besonderer sozialer oder räumlicher Kontexte, aber auch nach der Möglichkeit, Kompetenzen anwesender Personen durch behauptetes Wissen und den Verweis auf Bücher zu ersetzen. Wissen wiederum ist ungleich verteilt, wird räumlich Entfernten – ›Magiern‹ und ›Chaldäern‹ in der mediterranen Antike, ostasiatischen Weisen in der europäischen Neuzeit – oder sozial Marginalisierten – alten Frauen – zugeschrieben oder gerade abgesprochen. Die Verbindung von Relevanzbehauptungen und prekären Zuschreibungen von *agency* erlaubt offensichtlich ein weites Feld von religiöser Macht zu innovativem Handeln und zu dessen Stabilisierung selbst gegen soziale Machtgefälle. Der Gebrauch von Symbolen – die nach Peirce Interpretation notwendig machen wie erlauben, und ihre Materialisierung in unterschiedlichen Medien, die der konkreten Kommunikation vorausgehen wie sie überdauern – erlaubt weitere Stimuli und die Einbeziehung sekundärer Adressaten weit über den göttlichen Adressaten hinaus, erlaubt Gruppenbildungen und die Ausbildung von Identität. Gesprochenes Gebet und geschriebener Fluch, häusliche Gabe und städtische Prozession konstituieren sehr unterschiedliche Publika. Die nicht unbezweifelbar plausiblen Akteure werden repräsentiert oder gerade im Zugang verknappt oder gar monopolisiert. Auch religiöse Kommunikation steht in einem Kontext von Machtbeziehungen und sozialen Unterschieden, auch wenn sie gerade dagegen eine wichtige Ressource sein kann. Es ist diese ›besondere‹ Relevanz, die mit der Einführung solcher Akteure in zwischen-

23 Dan Sperber u. Deirdre Wilson: »Précis of Relevance«, in: Behavioral & Brain Sciences 10 (1987) 4, S. 697–710, hier S. 700.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 699.

26 Deirdre Wilson u. Dan Sperber: »Relevance Theory«, in: UCL Working Papers in Linguistics 13 (2002), S. 249–287, hier S. 257 f., und S. 262 zum Folgenden.

menschliche Kommunikation die Regeln dieser verändert. Die materiellen Zeugnisse dieser Medien religiöser Kommunikation – von antiken Inschriften bis zu gegenwärtigen Kathedralen, von Bibeln bis zu Landschaftsgestaltungen – weisen den Erfolg dieser Relevanzbehauptungen aus.

6. EIN SELBST-ZENTRIERTER RELIGIONSBEGRIFF

Agency, kollektive Identität und Kommunikation sind die drei Perspektiven, die den Blick auf das Individuum in seiner Sozialität und Welt bestimmen sollen. Alle drei Begriffe thematisieren das Ausgreifen des Einzelnen: im handelnden Zugriff auf seine gesamte Umwelt als zeitverhaftetes Wesen, in der kommunikativen Wendung an seine soziale Umwelt und in der Selbst-Positionierung in dieser Umwelt. Das könnte man auch als individuumszentrierten Kulturbegriff verstehen. Ein Religionsbegriff wird diese phänomenologische Beschreibung des Einzelnen erst durch die Bestimmung des spezifisch Religiösen. Dieses definiere ich substantiell. Religion bestimme ich dann durch die Ausweitung der jeweiligen Umwelten über die unmittelbar plausible soziale Umwelt lebender Mitmenschen und vielfach auch Tiere hinaus in spezifischen Formen von Handlungsmacht, Kommunikation oder Identitätsformulierung. Was an relevanter Umgebung nicht mehr ›unmittelbar plausibel‹ ist, kann durchaus kulturell verschieden sein; Plausibilität, ›Beifallsfähigkeit‹, ist selbst eine kommunikative, eine rhetorische Kategorie. Im einen Fall sind es Verstorbene, im anderen Fall personenartig gefasste Götter oder auch nur noch topographisch nicht mehr bestimmbare Orte oder Objekte, denen *agency* zugeschrieben wird. Die Interpretation und Zurechnung von dem, was in einer Kultur Umstrittenes ist, hängt auch von den Grenzen ab, die der religionswissenschaftliche Beobachter selbst zieht. Das zeigt sich in der – auch in den obigen Beispielen abzulesenden – Fokussierung auf ›Götter‹, aber auch in Grenzziehungen wie der zwischen Religion und Magie.

Es ist für die Zwecke dieses Beitrags nicht notwendig, aus dem Religionsbegriff, der in der Erzählung der Veränderung dieser Religion zur Anwendung kommen wird, eine Religionstheorie zu machen, die diese Religion ›erklärt‹. Angesichts der ständigen Veränderungen und Kontroversen auch in kleinen Gruppen, die die Religionsgeschichte füllen, fällt es mir schwer, mich auf die Seite biologisch argumentierender und evolutionärer Religionstheorien zu schlagen, die solche Variation nicht erklären, sondern eher noch unver-

ständlicher machen.²⁷ Die Antwort ist daher wohl eher im Kulturellen²⁸ zu suchen: Das hohe Investment in die Konstruktion zunächst implausibler ›Sozialpartner‹ (oder ›counterintuitive agents‹ in der Terminologie evolutionärer Religionstheorien) erzeugt immer wieder einen ›Überschuss‹ an Selbststabilisierung, Macht oder Problemlösungskapazität – und wird mit diesem Erfolg schon wieder aufgrund des so erzeugten Gefälles anderen gegenüber prekär.

Sakralisierungen in der unmittelbar plausiblen, in der evidenten Umwelt, sind Elemente solchen strategischen Handelns, nicht jene Elemente, die Religion als auf Sakrales bezogene Handlungen und Vorstellungen definieren.²⁹ Das Bild des ›Investments‹ kann

27 Vgl. Pascal Boyer: *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*, Berkeley (University of California Press) 1994; Benson Saler: ›Biology and Religion: On Establishing a Problematic‹, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 11 (1999), S. 386–394, Joel Sweek: ›Biology of religion‹, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (2002), S. 196–218; vgl. auch differenzierter: E. Thomas Lawson: *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*, Cambridge (Cambridge University Press) 1990, Luther H. Martin: ›Towards a Cognitive History of Religions‹, in: C. Kleine, M. Schrimpf u. K. Triplett (Hg.): *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft*, München (Biblion) 2004, S. 75–82, Robert N. McCauley (Hg.): *Comparing the Cognitive Foundations of Religion and Science*, Emory Cognition Projekt Report 37, Atlanta, Georgia 1998, Robert N. McCauley u. E. Thomas Lawson: *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*, Cambridge (Cambridge University Press) 2002, Robert N. McCauley: *Why religion is natural and science is not*, New York (Ubiquity Press) 2012, Harvey Whitehouse, Luther H. Martin (Hg.): *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, Walnut Creek (AltaMira Press) 2004, Harvey Whitehouse u. Robert N. McCauley (Hg.): *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*, Cognitive science of religion series, Walnut Creek, California (AltaMira Press) 2005.

28 So auch Will M. Gervais u. a.: ›The Cultural Transmission of Faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief‹, in: *Religion* 41 (2011), S. 389–410.

29 Zu diesem dynamischen Sakralisierungsbegriff und zur Kritik an der wissenschaftlichen Nutzung des Begriff des Sakralen siehe Jörg Rüpke: ›Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft‹, in: A. Adogame, M. Echter u. O. Freiburger (Hg.): *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*. Essays in Honor of Ulrich Berner, *Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft* 4, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2013, S. 211–225. Zu Religionsdefinitionen, die auf dem ›Heiligen‹ beruhen, vgl. kurz Karel Dobbelare: ›The contextualization of definitions of religion‹, in: *International Review of Sociology* 21 (2011), S. 191–204. Ann Taves: *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things*, Princeton (Princeton University Press) 2009, ersetzt es durch das ›Spezielle‹.

man leicht auf den enormen medialen Aufwand von Religionen, auf Kultbilder und Heiligtümer wie auf komplexe Rituale und Text- wie Kommunikationsstrategien beziehen. Hier öffnet sich das Feld eines reichen Theoriebestandes der Medien- und Kommunikationsforschung, dem Historiker zur heuristischen Anwendung wie der Sozialwissenschaftlerin zur empirischen Überprüfung. Dasselbe gilt für die Frage des individuellen Umgangs mit der Situation der religiös verstärkten Unterlegenheit, der man in einem religiösen Zusammenhang mit Strategien sozialer Veränderung oder unter Verlassen dieses Zusammenhanges mit dem Bemühen um eigene soziale Mobilität (vom Quietismus ganz abgesehen) begegnen kann.³⁰

Ziel der Definition waren aber nicht Prognosen, sondern war der Entwurf eines »Beobachtungsrahmens« für gegenwärtige wie vergangene religionsgeschichtliche Dynamiken.³¹ Dazu bedarf es noch zweier weiterer Schritte. Zunächst ist auf den Zusammenhang der phänomenologisch an bestehenden Theoriebeständen gewonnenen drei Bereiche hinzuweisen. Die Ausbildung von *agency* stärkt Kommunikation, die dichtere kommunikative Vernetzung intensiviert die Notwendigkeit der Ausbildung kollektiver Identitäten, Letzteres prägt wiederum im Blick auf Schemata wie Urteile die Handlungskompetenz. Im Zentrum lässt sich die Ausbildung eines Selbst oder personaler Identität vorstellen, die mit gesteigerter Handlungskompetenz sowie – empirisch belegt – geringeren Kommunikationsängsten und -schwellen³² und einer höheren Komplexität kollektiver Identität³³ einhergehen. In diesem Sinne ist der vorgeführte Kultur- bzw. Religionsbegriff Selbst-zentriert und durch die notwendige Integrationsleistung des beobachteten Individuums selbstzentrierend.

Damit ist aber nicht gesagt, dass dieses Modell einen stabilen Pfad, einen evolutionären Trend oder ein Gleichgewicht beschreibt. Langfristig lassen sich in den Bereichen nämlich sehr unterschiedliche und kontradiktorische Folgen fassen. Solche Megaprozesse sind Individualisierung, Mediatisierung und Institutionalisierung, alle drei ebenso als Indikatoren von Modernisierung betrachtet wie gerade in dieser Hinsicht höchst umstritten und bestritten. Damit aber leistet der Begriff genau das Angestrebte: Er ermöglicht die Beobachtung und erzählende Begleitung eines höchst instabilen Objektes,³⁴ sei es der Religion des antiken Mittelmeerraums³⁵ oder der Gegenwart. Auch die Wiederkehr von Religion lässt sich damit in den Blick nehmen.

30 James E. Cameron: »A Three-Factor Model of Social Identity«, in: *Self and Identity* 3 (2004), S. 257 (ohne Bezug auf Religion).

31 Überblick: Christoph Bochinger u. Jörg Rüpke (Hg.): *Dynamics of Religion: Past and Present* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 67), Berlin (De Gruyter) 2016.

32 Narissra M. Punyanunt-Carter u. a.: »An Examination of Reliability and Validity of the Religious Communication Apprehension Scale«, in: *Journal of Intercultural Communication Research* 37 (2008), S. 1–15.

33 Rina S. Onorato u. John C. Turner: »Fluidity in the self-concept: the shift from personal to social identity«, in: *European Journal of Social Psychology* 34 (2004), S. 257–278; Maykel Verkuyten u. Borja Martinovic: »Social identity complexity and immigrants' attitude toward the host nation: the intersection of ethnic and religious group identification«, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 38 (2012), S. 1165–77.

34 Diese Forderung an religionswissenschaftliche Forschung erhebt zu Recht Ann Taves: »2010 Presidential Address: ›Religion‹ in the Humanities and the Humanities in the University«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2011), S. 287–314.

35 Vgl. Jörg Rüpke: *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*, München (Beck) 2016.