

*Man überlege die unverkennbare gegenwärtige Situation. Wir haben das Zugeständnis gehört, daß die Religion nicht mehr denselben Einfluß auf die Menschen hat wie früher. (Es handelt sich hier um die europäisch-christliche Kultur.) Dies nicht darum, weil ihre Versprechungen geringer geworden sind, sondern weil sie den Menschen weniger glaubwürdig erscheinen.*¹

Sigmund Freud

VORWORT

Neben einer gewissen Naivität, ohne die man ein so großes Thema kaum angeht, hat mich vor allem der unbefriedigende Zustand der Religionsforschung dazu veranlaßt, eine Theorie der Religionen zu schreiben. Zum einen haben sich konventionelle Religionstheorien als unzulänglich erwiesen, die andauernde Präsenz der Religion in der Moderne und ihr weltweites Wiedererstarken in den letzten dreißig Jahren angemessen zu erklären. Die erwartete Säkularisierung hat nicht stattgefunden; zumindest hat sie nicht so stattgefunden, wie es weithin erwartet wurde. Zum anderen steckt der Religionsbegriff in einer Krise. Die einen verwässern ihn bis zur Untauglichkeit und halten Grillabende mit Gitarrenmusik, Fußballspiele, das Einkaufen in einem Supermarkt oder Kunstausstellungen für religiöse Phänomene. Alles wird «irgendwie» oder «implizit» religiös. Andere wiederum kritisieren den Religionsbegriff als eine Erfindung der westlichen Moderne, die man auf vormoderne oder nichtwestliche Gesellschaften nicht übertragen dürfe. Ihrer Meinung nach stellen Hinduismus, Buddhismus oder Konfuzianismus westliche Erfindungen dar, die man nicht als Religionen bezeichnen dürfe, ohne sich einer Perpetuierung kolonialen Denkens schuldig zu machen. Wenn Fußballspiele religiöse Phänomene darstel-

len, das Rezitieren buddhistischer Sutras aber nicht, ist offensichtlich etwas schiefgelaufen.

Angesichts dieser Situation ist es an der Zeit, Religion im Licht der Kritik begrifflich neu zu fassen und im Angesicht ihrer dramatischen Rückkehr theoretisch zu überdenken. Wissenschaftler werden schließlich nicht dafür gebraucht, die Unübersichtlichkeit der Welt zu reproduzieren oder gar zu steigern, sondern dafür, daß sie sich bemühen, das Chaos der Phänomene gedanklich zu strukturieren, zu verstehen und zu erklären, so vorläufig und unvollkommen dies auch gelingen mag.

Worin unterscheidet sich meine Religionstheorie von ihren Vorgängern? Natürlich baut sie zunächst auf ihnen auf und ist ihnen in vielerlei Hinsicht verpflichtet. Über Religion ist schon so viel geschrieben worden, daß man wohl nichts grundlegend Neues dazu sagen kann. Weder meine Definition und Erklärung der Religion noch meine These, daß Religion auf der Kommunikation mit übermenschlichen Mächten beruht und sich mit der Abwehr von Unheil, der Bewältigung von Krisen und Stiftung von Heil befaßt, sind neu. Dennoch glaube ich, daß meine Theorie durch die Struktur der Argumentation, die Einbeziehung religiöser Traditionen Ostasiens, die Praxisorientierung und die empirische Verankerung über konventionelle Ansätze hinausgeht.

Eine Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff leitet das Buch ein. Ich weise die postmoderne Kritik an einem universalen Religionsbegriff zurück und biete eine historisch-soziologische Rechtfertigung für ihn. Menschen aller Zeiten haben die Interaktion mit übermenschlichen Mächten von anderen Formen des Handelns unterschieden. Religiöse Akteure und Institutionen haben sich über Zeiten und Kulturen hinweg wechselseitig als ähnlich wahrgenommen, egal ob sich dies in Konkurrenz und Polemik oder in Kooperation, Assimilation und Identifikation ausgedrückt hat. Zudem haben alle Herrscher religiös pluralistisch zusammengesetzter Reiche schon immer Religionspolitik betrieben, egal ob es sich um die Achämeniden, die Sassaniden, das Römische Reich, die Dynastien der T'ang, Ming oder Qing, japanische Herrscher, die Fatimiden oder die Moghul-Dynastie handelt.

Meine Theorie basiert auf einem konsequent praxisorientierten Religionsbegriff, der Religion von religiöser Tradition einerseits und Religiosität andererseits unterscheidet. Ich behandle Religionen nicht als

von Intellektuellen systematisierte Weltbilder, sondern als Systeme von Praktiken, die sich auf übermenschliche Mächte beziehen. Religionen stellen konkrete Systeme von Praktiken dar und müssen vom Begriff der religiösen Tradition unterschieden werden, der sich auf die historische Kontinuität von Symbolsystemen bezieht. Mein Ansatz macht Diskussionen überflüssig, ob «das Judentum», «das Christentum», «der Buddhismus» oder «der Hinduismus» Religionen darstellen. Ich behandle sie als religiöse Traditionen im Sinne kultureller Lebensformen, die zweifellos Systeme religiöser Praktiken beinhalten, diese aber auch transzendieren. Meinen Ansatz interessiert nicht die «Reinheit» von Lehre und Praxis im Sinne der theologischen Zuordnung zu einer Tradition, sondern die konkrete Realität von Religion mit all ihren Überlagerungen, Synkretismen und lokalen Eigenheiten. Andererseits unterscheide ich Religion auch von Religiosität, die ich als individuelle Aneignung von Religion verstehe. So wichtig das Studium der Religiosität für das Verständnis religiöser Akteure und Gemeinschaften ist, so wenig taugt diese Ebene zur Theoretisierung von Religion. Nicht die Religiosität schafft die Religion, sondern Religionen bringen vielfältige Formen von Religiosität hervor.

Religionstheorien stellen häufig Metaphysik oder Ethik in den Mittelpunkt ihrer Analysen. Meine Theorie dagegen rückt den Cultus ins Zentrum, also die Beziehungen zwischen Menschen und übermenschlichen Mächten. Deshalb entnehme ich den Sinn religiöser Praktiken auch nicht Weltbildern («Theologien») oder subjektiven Deutungen, sondern «Liturgien», also institutionalisierten Regeln und Sinngebungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten. Die Bedeutung der Religionen entfaltet sich weniger in theologischen Diskursen als vielmehr im Akt des Vollzugs.

Meine Theorie verfolgt einen konsequent verstehenden Ansatz und überbrückt so die Diskrepanz zwischen religiösen Innenperspektiven und wissenschaftlichen Außenperspektiven. Meine Außenperspektive besteht in der Selektion und Systematisierung von Innenperspektiven. Was immer ich über Religionen behaupte, ist ihren Selbstdarstellungen entnommen. Dabei schenke ich den Religionen Ostasiens die gleiche Aufmerksamkeit wie den im Mittelmeerraum entstandenen abrahamitischen Religionen. Meine Beispiele und Illustrationen entnehme ich

einerseits den Traditionen des Judentums, Christentums und Islam, andererseits den Traditionen des Buddhismus, Daoismus und Shintoismus. Obgleich ich kein Fachmann bin und meine Behandlung dieser Materialien sicherlich unzulänglich ist, trägt ihre Einbeziehung hoffentlich dennoch dazu bei, das Verständnis der Religion insgesamt zu erweitern.

Im Gegensatz zu funktionalistischen Ansätzen geht es mir nicht um die Funktion von Religion, sondern um ihr Versprechen. Die Funktionen von Religionen sind so vielfältig wie ihre unterschiedlichen sozialen und politischen Bedingungen. Das Versprechen der Religionen hingegen ist über historische und kulturelle Grenzen hinweg erstaunlich konstant. Religionen versprechen, Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heilszustände herbeizuführen. Es geht bei den Religionen weniger um «das Heilige», sondern vielmehr um Heil und Unheil sowie um Heilsspende und Heilsvermittler. Meine Theorie der Religionen stellt jedoch keine «Wesensbestimmung» dar. Sie will nicht beweisen, daß alle Religionen «letztlich» gleich sind, sondern will sie durch den Bezug auf eine ihnen zugrundeliegende Sinnstruktur vergleichbar machen.

Mein Ansatz leitet sein Wissen über die Religion der Gegenwart nicht aus geschichtsphilosophischen Annahmen über «die Moderne» ab. Tatsächliche oder vermeintliche Charakteristiken «der Moderne» werden nicht dazu benutzt, die Säkularisierung und Marginalisierung oder die Privatisierung und Entprivatisierung der Religion vorherzusagen. Ich will hier auch keine Theorie der religiösen Entwicklung vorgelegen, schon gar keine, die erzählt, wie sich Religion von den Niederungen der Magie zu den Höhen der Ethik, vom Polytheismus zum Monotheismus oder vom religiösen zum wissenschaftlichen Denken emporschwingt. Anstatt das Studium der Religionen mit anthropologischen oder geschichtsphilosophischen Prämissen zu überfrachten, sollten wir es dazu nutzen, Neues über den Menschen, die Gesellschaft, die Geschichte und die «real existierende Moderne» zu lernen.

Ich hoffe, daß meine Religionstheorie einerseits für Klärung – und Aufklärung – sorgt, andererseits zu neuen Fragestellungen anregt. Wer meine Definition und Theorie der Religion ablehnt, soll wenigstens klar identifizieren können, womit er nicht übereinstimmt und aus wel-

chen Gründen. Wer empirisch über Religion arbeitet, findet hier hoffentlich einen nützlichen begrifflichen, methodischen und theoretischen Rahmen.

Das Schreiben dieses Buches läßt sich am besten mit einer langen Bergwanderung vergleichen, bei der man sich gelegentlich im Nebel verläuft und Abkürzungen nimmt, die sich als große Umwege erweisen. Auf der langen Wanderung haben mich verschiedene Institutionen und Personen gefördert und begleitet. Weit zurückblickend habe ich vor allem Walter Bühl, M. Rainer Lepsius, Lorenz G. Löffler und Wolfgang Marschall zu danken. Das Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien und das Franke Institute for the Humanities der University of Chicago haben mich durch Forschungsstipendien gefördert.

Das Buch habe ich an der University of Chicago geschrieben, an der ich seit 1990 lehre. Was ich dieser Institution insgesamt und speziell ihrer Divinity School, meinen Kollegen und Studenten schulde, läßt sich schwer in Worte fassen. Richard Rosengarten, der Dekan der Divinity School, hat meine Arbeit stets gefördert. Ich habe meine Theorie in Lehrveranstaltungen vorgestellt und verdanke meinen Studenten Irritationen, Korrekturen und Klarstellungen. Als Forschungsassistenten haben für mich Aaron Bradley, Kelly Chong, Amanda Huffer, Rory Johnson, Mary Ellen Konieczny, Loren Lybarger, Sunit Singh, Nelson Tebbe und Geneviève Zubrzycki gearbeitet. Ihnen allen danke ich für ihre Unterstützung.

Der intellektuelle Austausch mit Kollegen in Chicago war mir über die Jahre von unschätzbarem Wert. Um nicht ein ganzes Adreßbuch wiederzugeben, seien hier vor allem Prasenjit Duara, Bruce Lincoln, Moishe Postone, Marshall Sahlins, Anthony Yu, Malika Zeghal und insbesondere Andreas Gläser erwähnt, der einige Kapitel gründlich gelesen und mit mir diskutiert hat. In Deutschland habe ich vor allem vom Gedankenaustausch mit Friedrich Wilhelm Graf, Hans Kippenberg und Detlef Pollack profitiert.

Teile der Theorie habe ich anlässlich von Gastvorträgen vorgestellt, darunter an den Universitäten von Wien, Graz, Uppsala, Stockholm, Kopenhagen, Basel, Urbana/Illinois, California/Los Angeles, Yale und Frankfurt a. d. Oder. Hubert Seiwert danke ich für seine Hilfe bei der Transkription chinesischer Begriffe und Namen. Sofern nicht anders

angemerkt, stammen alle Übersetzungen aus dem Englischen von mir. Nicht zuletzt gilt mein Dank Ulrich Nolte und Andrea Hemminger vom Verlag C. H. Beck für die exzellente Zusammenarbeit und gründliche redaktionelle Arbeit am Manuskript. Den größten Dank schulde ich freilich meiner Frau, der dieses Buch gewidmet ist.

© Verlag C.H.Beck