

Sebastian Schüler

Religiöser Dialog als Diskurs – Eine religionswissenschaftliche Perspektive

Einleitung

Die Religionswissenschaft ist eine eigenständige und von der Theologie unabhängige und zu unterscheidende Disziplin. Ihren wissenschaftstheoretischen Anspruch sieht sie in einer nichtkonfessionellen, wissenschaftlichen sowie norm- und wertfreien Erforschung aller Religionen. Für die Religionswissenschaft stellt sich die Wahrheitsfrage daher nicht.

Religiöse Dialoge machen aber nur dann Sinn, geführt zu werden, wenn die jeweiligen Dialogpartner einen *religiösen* Standort zu vertreten haben, der dialogisch verhandelt werden kann. Wie also kann die Religionswissenschaft einen theoretischen Baustein zum Themenfeld »Religion im Dialog« beitragen, wenn sie doch offensichtlich nicht selbst als Dialogpartnerin in Frage kommt?

Disziplingeschichtlich kann die Religionswissenschaft auf unterschiedliche Forschungsfelder wie die Soziologie, Geschichtswissenschaft, Philologie, Psychologie, Ethnologie und neuerdings auch Kognitionswissenschaften, Evolutionsbiologie, Ökonomie, u.a. zurückschauen, von denen sie fruchtbar beeinflusst wurde. Die Religionswissenschaft ist daher genuin interdisziplinär angelegt, ohne aber dabei selbst nur Patchworkwissenschaft zu betreiben. Ihre primäre Eigenschaft besteht nicht nur darin, andere Forschungsansätze methodisch fruchtbar zu machen, sondern auch die unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätze selbst wiederum ideologiekritisch in ihrem Umgang mit Religion und Wissenschaft zu hinterfragen. Eine religionswissenschaftliche Perspektive geht daher nicht in anderen Disziplinen auf; vielmehr stellt die Religionswissenschaft eine eigene polifokale¹ und transdisziplinäre² Perspektive zur Verfügung, die über ein-dimensionale Ansätze wie beispielsweise einer rein kirchenso-

ziologisch orientierten Religionssoziologie³ hinausgeht. Die Religionswissenschaft kann daher als ideologiekritische Instanz durchaus konzeptionelle Bausteine und kritische Perspektiven für eine Dialogtheorie bereitstellen, auch wenn dies zunächst ein radikales Hinterfragen für eine solche Theorie mit sich bringt. Dies tut sie aber nicht mit philosophischen Mitteln. Die Religionswissenschaft ist eine empirische Wissenschaft, wie der Religionswissenschaftler Bretislav Horyna gezielt ins Bild setzt, wenn er schreibt:

Wenn die Interdisziplinarität (auch in der Religionswissenschaft) versagt, kann man sich nicht weiter auf – euphemistisch gesagt – fachübergreifende, in Wirklichkeit aber philosophische und wissenschaftsphilosophische Hilfe verlassen. Denn in den Fragen der empirischen Wissenschaft, deren Gegenstand die Menschen mit ihren sich immer wiederholenden Imaginationen sind, unter anderem auch Imaginationen religiöser Art, entwickeln die Philosophen natürliche arteigene Unzuverlässigkeiten – in der heilen Welt des Spekulativen bauen sie Luftschlösser mit Falltüren, durch die man, falls sie sich öffnen, ins Bodenlose der philosophischen Heimatlosigkeit stürzt, nicht aber ins Menschliche, wo die Religionswissenschaft zu Hause sein sollte.⁴

Religiöser Dialog ist somit Gegenstand wissenschaftlicher Analyse, nicht Mittel ihrer Reflexion. In diesem Beitrag sollen daher unter besonderer Berücksichtigung diskursiver Ansätze unterschiedliche Perspektiven auf »Religion im Dialog« geworfen und die Rolle der Religionswissenschaft dazu in Verhältnis gesetzt werden.

Diskursanalyse als Programm der Religionswissenschaft

Aus Sicht der Religionswissenschaft sind Religionen Kommunikations- und Handlungssysteme, wobei Religion über Diskurse konstruiert, angeeignet und verhandelt wird. Ein solches methodologisches Programm haben Kippenberg und Stuckrad für die Religionswissenschaft entworfen, um dem immer wiederkehrenden Problem einer Religionsdefinition zu entgegnen und zugleich die diskursive Konstruktion des Gegenstandes Religion – auch durch die Wissenschaft – zu verdeutlichen.⁵ Kippenberg legte

bereits in einem Artikel von 1983 die Grundlagen für das Programm einer diskursiven Religionswissenschaft, das er sowohl dem Problem einer allgemeingültigen Definition von Religion als auch einer vorgeblichen Überlegenheit von Wissenschaft entgegenstellt.⁶

Stuckrad führt diesen notwendigen Paradigmenwechsel auf drei Grundprobleme in der Religionswissenschaft zurück, die er die »Krise der Repräsentation«, das »Problem des situierten Beobachters« und das »Dilemma von Essentialismus und Relativismus« nennt.⁷ Die Krise der Repräsentation ist eng an die Entstehung der modernen Wissenschaften seit der Aufklärung gebunden. Insbesondere technische Errungenschaften im 19. Jahrhundert führten schnell zu dem Glauben, dass allem eine teleologische Entwicklung zugrunde liege, was sich auch in einem kulturevolutionistischen Wissenschaftsverständnis, wie etwa dem Historismus widerspiegelte. »This neologism refers to the assumption that historical description makes visible the hidden mechanisms of historical processes. In fact, those are seen as processes of evolution heading towards a fundamental goal.«⁸ Die Einsicht, dass solche Mechanismen die Kontingenz der Geschichte nicht erklären können, setzte zu Anfang des 20. Jahrhunderts ein und führte direkt in die so genannte Krise der Repräsentation, die keine absolute objektive Aussage über die Welt mehr zuließ.

Auch der Begriff Religion und das was er repräsentiert – so wurde klar – ist eine europäisch-abendländische Kategorie,⁹ die kaum passende Äquivalente in anderen religiösen Traditionen aufweist.¹⁰ Das euro- und christozentrische Weltbild wurde erschüttert und somit auch das Problem des Beobachters immer deutlicher. Zum einen entlarvte die Relativität der Perspektiven vermeintlich unerschütterliche Standorte und zum anderen wurde ersichtlich, dass jeder scheinbaren Objektivität eine kulturelle Einbettung anhaftet.

Das Dilemma, das sich nach Stuckrad zwischen Essentialismus und Relativismus aufspannte, lag in der Wahl zwischen der Skylla einer Ontologisierung von Geschichte und der Charybdis der Kontingenz reaktionistischer Wissenschaftsdiskurse¹¹. Zur Lösung dieses Dilemmas schlägt Stuckrad daher einen methodologischen Perspektivenwechsel vor:

I argue that we should make the academic study of religion into a metatheory that tries to describe systematically the formation of meanings about things religious. At the same time it applies what can be termed a polyfocal approach in allowing different perspectives to become visible on a wider field of discourse.¹²

Im Anschluss an Clifford Geertz, der Kultur als *öffentliches* Bedeutungssystem verstand, verlagerte sich auch die Analyse religiöser Bedeutung von einem innerlichen Zustand in den Raum des Öffentlichen. Diese Gegenstandsverschiebung in der so genannten kulturwissenschaftlichen Wende der 1960er und 1970er Jahre wurde von der Sprechakttheorie inspiriert, nach der Sprache als Handlung zu verstehen ist. »Aussagen erlangen durch Handlungen Anschaulichkeit und öffentliche Geltung, wie umgekehrt auch Handlungen durch Aussagen Verständlichkeit und Bedeutungen gewinnen.«¹³

Auch religiöse Sprache, so Kippenberg, spiegelt nicht das Verhältnis zwischen Wörtern und Dingen wider, sondern muss in ihrer illokutionären Rolle der Rede im Kontext öffentlicher Diskurse verstanden werden.¹⁴ Diskurse können Handlungen mit Bedeutung füllen und stellen selbst bedeutungsvolle Handlungen dar. Jeder Sprechakt wird somit zu einer Handlung, die etwas verursacht, indem sie soziale Wirklichkeit konstruiert und selbst Teil bestimmter kultureller Kontexte ist, in die sie eingebettet ist. Dadurch kann jeder Sprechakt gegebene Diskurse aufnehmen, diese modifizieren und mitgestalten. Weitere zentrale Fragen stellen sich auch, wenn man die Rolle der Empfänger solcher Sprechakte mit berücksichtigt: Wie werden öffentliche Diskurse und Reden rezipiert und verstanden und welche weiteren Handlungen lösen sie aus und werden durch sie legitimiert?

Kippenberg und Stuckrad haben diese Vorgänge an diversen Beispielen wie etwa der Utopisierung des Raums in Israel oder auch an der Inszenierung ritueller Tötungsszenarien in der Analogie von Demonstration und Passionsspiel beim schiitischen Ashura-Fest veranschaulicht.¹⁵

Diese Beispiele öffentlicher Arenen, in denen Religion je nach Interessenslage immer wieder neu verhandelt wird, demonstrieren auch die Macht religiöser Diskurse – zumindest für diejenigen, die die Diskurse bestimmen. Öffentliche Diskursarenen dienen aber

nicht nur als Austragungsorte von Machtverhältnissen, sondern können zunächst auch Orte der Herstellung von Gruppenidentitäten sein.

Die Herstellung von Gruppenidentitäten sind dynamische Prozesse, die in der Lebenswirklichkeit der Gemeinschaftsmitglieder verankert sind. Dabei spielen geschichtliche Narrative eine genauso große Rolle wie akute sozio-politische Interessenslagen und Motivationen. Konstitutiv für jeden Prozess von Gemeinschaftsbildung ist eine damit zugleich einhergehende Ausgrenzung; die Erzeugung eines *Anderen*. »Ein Stereotyp ist für eine Gruppenbildung ebenso nötig wie es die Gefahr einer Dämonisierung des Anderen in sich birgt.«¹⁶

Als herausragendes Beispiel für eine solche Stigmatisierung kann die so genannte Sektendebatte genannt werden, die Deutschland vor allem in den 1980er und 90er Jahren wie ein Flächenbrand erwischt und die aktuell wieder in den Debatten um Scientology aufflammt. Dem Endbericht der Enquete Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«¹⁷ von 1998, wurden mehrere Sondervoten beigefügt, worin unter anderem der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert für eine mehr wissenschaftliche und sachliche Diskussion zum Thema plädiert. Die votierenden Kommissionsmitglieder setzten sich für einen moderaten Sektensbegriff im Sinne Neuer Religiöser Bewegungen ein und kritisierten eine nicht beweisbare aber den so genannten Sekten zugeschriebene Gefährlichkeit.

Der Sektensbegriff, der von seiner ursprünglich neutralen Bedeutung her eine Folge, Abspaltung oder Devianz beschreibt, wurde in der Hysterie um vermeintlich gefährliche Jugendsekten und dubiose Machenschaften wie Gehirnwäsche zur gesellschaftlichen Gefahr stilisiert und damit zugleich vom Religionsbegriff geschieden. Sekte und Religion wurden in der öffentlichen Wahrnehmung und im alltäglichen Sprachgebrauch als zwei unterschiedliche Wertungskategorien gesehen. Die »gefährliche« Sekte (in abgeschwächter Form auch Pseudoreligion) wird der guten, wahren, oder echten Religion dichotomisch gegenüber gestellt. Wer diese Begriffe benutzt, beansprucht eine *Definitions-macht* gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und eventuell auch eine politische Legitimierung, um gegen sie vorzugehen. Die negative Konnotation des Sektensbegriffs in den 1980er

Jahren erhielt eine Eigendynamik, die hartnäckig bis in die Gegenwart erhalten geblieben ist. Die diskursive Verhandlung und in diesem Fall Stigmatisierung des Sektenbegriffs ist nur ein Beispiel der jüngeren Religionsgeschichte. Ein ähnliches Schicksal hat auch der Magiebegriff erfahren.¹⁸ Solche Ausgrenzungen des Anderen haben dabei immer auch den Effekt, die eigene Gruppenidentität und deren Repräsentanz in der Öffentlichkeit zu stärken. Auch die neue Angst vor Scientology, belebt durch diverse »Aussteigerberichte«¹⁹ der letzten Jahre, dient als Projektionsfläche öffentlicher Angst- und Machtdiskurse,²⁰ wobei solche Berichte mittlerweile den Rang einer neuen Literaturgattung eingenommen haben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass religiöse Weltbilder am besten in ihren diskursiven Kontexten, in denen sie situiert sind, erfasst werden sollten. Diese diskursiv konstruierten Bedeutungen folgen inhärenten Logiken, die sich aber erst durch die Analyse der Diskursfelder²¹ erschließen lassen. Nicht selten spielen dabei Fragen nach Identität und Abgrenzung oder Machtverhältnisse eine zentrale Rolle.

Interreligiöser Dialog als Diskurs

Interreligiöse Dialoge setzen nicht nur einen eigenen scheinbar fest verwurzelten Standort voraus, sondern projizieren eine gleichermaßen geartete epistemologische Disposition in das dialogische Gegenüber. Dialoge scheinen also nur dort notwendig, wo ontologische Diskrepanzen zwischen dem Selbst und dem Anderen angenommen werden. Der interreligiöse Dialog stellt aufgrund divergierender Weltanschauungen und deren existenziellen Dispositionen dazu einen der fundamentalsten Schauplätze diskursiver Aushandlungsprozesse dar.

Der größte Dialogbedarf, scheint zwischen den großen »Weltreligionen« zu bestehen. Schaut man sich tatsächliche Dialoge und Dialogforen an, so erschließt sich schnell, dass die meisten Dialoge zwischen den drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – initiiert werden. Darüber hinaus erfreut sich auch der buddhistisch-christliche Dialog zunehmender

Beliebtheit. Sicherlich ließe sich hier eine Korrelation zwischen Dialogbedarf und demographischer Entwicklung ausmachen. Eine zunehmende Präsenz des Islam in Deutschland, scheint die Frage nach den eigenen christlichen Wurzeln (Stichwort: »christliche Leitkultur« und »Werte«) neu zu aufzuwerfen. Die religiöse Position des Anderen, fordert die eigene Positionierung heraus.

Abgesehen von solchen realpolitischen Diskursen, bei denen nicht selten die Dialognot durch vorausgegangene Verunsicherungen und Identitätskrisen präjudiziert wird, bleibt es verwunderlich, warum interreligiöser Dialog auf nur wenige Weltreligionen beschränkt ist. Warum finden kaum Dialoge zwischen Muslimen und Hindus, oder zwischen Christen und Daoisten statt, ganz zu schweigen von Dialogen zwischen Pentekostalen und Esoterikern, oder den Bahai und Ufologen? Das Dialogbedürfnis setzt also voraus, dass die Dialogpartner sich erst als »echte« Dialogpartner erkennen und akzeptieren müssen. Abgesehen von den immanenten theologischen Motiven, die einen Dialogpartner als würdig oder sinnvoll erachten, ist die Konstruktion von Dialogpartnern auffällig, die selbst wieder diskursiven Prozessen unterliegt.

Die durchaus plakativen Fragen zeigen daher zweierlei, dass erstens »Religion« (im Singular) keine Entsprechung in der Welt hat und zweitens »Religionen« zwar konkreten sozialen Gruppen zugeordnet werden können, diese aber niemals als homogene Einheiten anzutreffen sind. Der interreligiöse Dialog zwischen Christentum und Islam²² findet also nicht statt. Was statt findet, sind Dialoge zwischen bestimmten Christen und bestimmten Muslimen, die wiederum nur sich selbst und keine Religion repräsentieren können. Der Fakt, dass interreligiöse Dialoge dennoch eine öffentliche Repräsentation besitzen, ist den jeweiligen Diskursen *über* Religion geschuldet, in welche die jeweiligen Dialogpartner als Spezialisten eingebettet sind und die sie mitbestimmen.

Aber auch der Diskurs über Religion ist problematisch. Der Begriff der Weltreligionen etwa besitzt keine reale Entsprechung in der Welt.²³ Das Christentum oder den Islam gibt es nicht. Solche »Container-Begriffe« sind zunächst und nicht selten wissenschaftliche Kategorien, die Eingang in öffentliche Diskur-

se erhalten haben. Religionen und ihre öffentlichen Repräsentationen sind somit sozial konstruierte Wirklichkeiten.²⁴

Wenn nun also von interreligiösem Dialog gesprochen wird, muss unterschieden werden, zwischen den öffentlichen Diskursen, die in den Dialogen von den jeweiligen Dialogpartnern angeeignet und verhandelt werden und den jeweiligen Personen, die als Dialogpartner sich selbst, d.h. ihren persönlichen Glauben repräsentieren, wobei klar zu stellen ist, dass jeder Glaube – und sei er noch so persönlich – immer auch Abbild öffentlicher Diskurse und historischer Konstruktionen ist. Interreligiöse Dialoge – seien es Laiendialoge oder wissenschaftlich-theologische – sind daher immer auch selbst Teil eines Diskursfeldes, das sie selbst mitgestalten. Der christlich-muslimische Dialog existiert daher nur als politisches Schlagwort im Sinne eines öffentlichen Diskurses. Reale Dialoge können zwar unter diesem Banner geführt werden, beinhalten aber immer nur Aspekte einer gewissen Schnittmenge von Diskursfeldern.

Besonders theologische Dialogforen können dabei eine diskursive Eigendynamik entwickeln, wobei der Dialog selbst zum Produkt dieser Diskurse avanciert, der nicht selten als Intellektuellenreligiosität²⁵ mit dem Ziel einer Art Welttheologie verstanden werden kann. Interreligiöse Dialoge können selbst als eigene religiöse Gegenstände betrachtet werden, wo die Religiosität der Teilnehmer neue verhandelt und verortet wird. Solche dialogischen Diskursfelder werden dabei oft von »Spezialisten« des interreligiösen Dialogs markiert, die als repräsentative Galionsfiguren den Dialog in den öffentlichen Arenen verkörpern und legitimieren. Somit wird das ganze »Event« des interreligiösen Dialogs zu einem konjunkturellen »Happening«, das nicht selten den jeweiligen öffentlichen Diskursen und ihrer medialen Präsenz geschuldet ist.

Als eine erste Konsequenz dieser Betrachtungsweise ließe sich behaupten, dass Dialoge immer aus vielen unterschiedlichen Schichten von sich überlappenden Diskursfeldern bestehen, deren Überschneidung Schnittstellen darstellen, die unter dem Begriff des Dialogs zusammengehalten werden. Diese Schnittstellen sind öffentliche Räume, die als Arenen der Macht das Dialogtreiben politisieren. Der interreligiöse Dialog kann somit nicht nur Mittel, sondern auch selbst Zweck sein.

Kann die Religionswissenschaft eine Moderatorenrolle einnehmen?

Wie Eingangs schon erwähnt, gehört der interreligiöse Dialog mehr zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft, als zu ihren Aufgaben. Für die Religionswissenschaft kann es nicht darum gehen, wie Dialoge inhaltlich geführt werden, oder ob ein Verstehen möglich ist, auch geht es ihr nicht um erkenntnistheoretische oder methodische Möglichkeiten und Herausforderungen gegenseitiger Empathie unter Beibehaltung normativer Standpunkte. Die Religionswissenschaft hat keinerlei Zugang zu etwaig Transzendente[m] und darf es auch nicht haben, will sie nicht selbst zu einer »Denkerin des Heiligen« werden. Auch eine im Dialog der Religionen immer wieder geforderte »Versöhnung« aller Religionen oder auch zwischen »Religion und Naturwissenschaften« ist nicht Aufgabe der Religionswissenschaft.

Dennoch darf die Frage gestellt werden, ob die Religionswissenschaft nicht gerade durch ihre Methodenvielfalt den Dialog-treibenden Hilfestellungen leisten kann und sei dies durch eine kritische Analyse ihres Dialogtreibens. Annette Wilke hebt dazu vor allem die Vermittlung interkultureller Kompetenz und »kultureller Mehrsprachlichkeit« als einen möglichen Beitrag der Religionswissenschaft hervor.²⁶ »Pluralität als Wert nahe zu bringen«²⁷, gehört geradezu zu den wissenschaftlichen Tugenden der Religionswissenschaft:

Die Zurückstellung der eigenen kulturellen Voreingenommenheit ermöglicht Offenheit und Rezeptivität, die Pluralität religiöser Sinn- und Orientierungssysteme überhaupt erst wahrzunehmen – und zwar kongenial der jeweiligen Kultur oder Gruppe entsprechend wahrzunehmen – und zu würdigen. Dieses Ernstnehmen von Pluralität und Differenz führt notwendigerweise zu einem reflektierten Standpunkt der Positionslosigkeit, da die Aporien kollidierender Wahrheits- und Geltungsansprüche offen gelegt werden.²⁸

Das methodische Reflektieren der eigenen »Positionslosigkeit« übersieht nicht, dass auch der Wissenschaftler einen kulturellen und habituellen Standort besitzt. Niemand kann seiner Sozialisation entsagen und sich an einen neutralen Ort als Beobachter zurückziehen. Die fortlaufende Reflexion der eigenen Position

kann aber nicht nur dazu genutzt werden, seinen eigenen Standpunkt zu festigen, sondern die Relativität dieses scheinbar festen Fels zu verdeutlichen. Nicht das Behaupten von Objektivität und faktischem Wissen, sondern das stetige Hinterfragen solcher Positionen – eine Haltung, die der amerikanische Religionswissenschaftler Russel T. McCutcheon auch den »reflexive stance«²⁹ der Postmoderne nennt – ist unter anderem eine Aufgabe der Religionswissenschaft. Nichts hat demnach einen festen Ort, sondern verortet sich erst in seiner Relation zu anderem. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Relationen offen zu legen.

Ein solches methodisches Vorgehen scheint für einen Dialog der Religionen auf den ersten Blick nicht besonders förderlich. Ist es doch gerade das Ziel der jeweiligen Dialogpartner ihren eigenen Standort fest zu vertreten und sich zugleich für die Position des anderen zu öffnen. Bestenfalls entsteht dabei durch die Konfrontation mit dem jeweils Anderen eine dialektische Selbstreflexion, die eine liberalisierende Wirkung hat. Die methodische Reflexion der Relationalität dieser Standorte, wie sie die Religionswissenschaft leisten kann, mag zwar eine irritierende Wirkung haben, kann aber darüber hinaus eine ganz andere Qualität der Selbstreflexion der Dialogteilnehmer bewirken.

Darüber hinaus kann sie auch die klassischen Aufgaben einer Moderatorin übernehmen. Leider hat ein Mangel an öffentlicher Wahrnehmung des Faches bisher dazu geführt, dass diese Rolle gerade in den Medien oftmals von anderen übernommen wurde. Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 tauchten diverse »Terrorexperten« und andere Meinungsmacher auf, deren interkulturelle Kompetenz nicht immer offenkundig wurde. Religiöse und politische Motive und Diskurse wurden nicht selten vermischt, bzw. wurde sich selten die Mühe gemacht, sie überhaupt als Diskurse mit eigenen Dynamiken zu verstehen. Vielmehr waren es nicht zuletzt die Berichterstattungen einiger Medien, die diese Diskurse noch bedienten, anstatt sie offen zu legen. Die mediale Aufbereitung von Religion und Gewalt konnte dann in politische Aufgaben wie verbesserte Integrationsbemühungen, innere Sicherheit und außenpolitische Koalitionen überführt werden und diente nicht zuletzt auch der Politik der Dialogmacher.

Religiöser Dialog kann aber auch unabhängig von intellektuellen Dialogforen als Alltagsdialog dort auftreten, wo Vertreter unterschiedlicher Religionen zusammenleben, wie das etwa in Jerusalem konzentriert der Fall ist. Auffällig daran ist, dass diese Form des »Alltagsdialogs« oft intuitiv und ohne nennenswerte Probleme stattfindet. Schlägt jedoch lokale Alltagsreligiosität in Gewalt um, sind nicht selten politische Probleme die Auslöser, die auf religiöse Themen projiziert und mit ihnen legitimiert werden. Religiös legitimierte Gewalt kann aber zugleich eine gelebte Form von *Religiosität* sein. Aber auch in gängigen Dialogforen können politische Diskurse schnell mit religiöser Symbolik und Bedeutung aufgeladen werden. Die Religionswissenschaft sollte dann nicht nur als Faktenlieferantin fungieren, die religionshistorisches Wissen bereitstellt, sondern auch die komplexe Verquickung semiotischer, metaphorischer und faktischer Darstellungsweisen pragmatisch aufschlüsseln helfen.

Sie kann als moderierendes Korrektiv fungieren, indem sie religionshistorische Fragen beantwortet, bzw. differenzierte Perspektiven und Erzählarten religionsgeschichtlicher Ereignisse aufwirft. Gerade in interreligiösen Dialogen wird sich gerne auf Quellentexte sakraler Schriften bezogen, die dann für einen direkten Vergleich herhalten müssen, um zu »prüfen«, was in der anderen »Religion« nun »wirklich« geglaubt wird. Ein solches gegenseitiges Verweisen und Zitieren von sakralen Quellentexten soll dabei nicht selten den Zweck erfüllen, den »Kern« der eigenen oder anderen Religion zu belegen. Die jeweiligen Dialogpartner – seien sie nun Laien oder Spezialisten ihrer Religion – bemerken dabei selten, dass sie sich nicht nur zum Anwalt ihrer Religion erklären, sondern selbst immer eine spezielle Interpretation der Texte und damit eine spezifisches Verständnis ihres Glaubens vermitteln, das keinesfalls als repräsentativ für eine Religion stehen kann. Außerdem repräsentieren Quellenvergleiche keineswegs die aktuelle Alltagsreligiosität von religiös Gläubigen mit ihren eigenen Logiken, Sprachgebräuchen und Traditionsverständnissen.

Eine religionswissenschaftliche Analyse interreligiöser Dialoge könnte daher auf den diskursiven Sprachgebrauch und dessen religionshistorische sowie gesellschaftspolitische Einbettung aufmerksam machen. Sie könnte helfen, kritische Fragen an die

jeweiligen Dialogpartner bezüglich ihres sprachlichen Bezugsrahmens, ihrer Plausibilitätsstrategien, oder auch ihrer dialogischen Intention zu stellen.

Kann die Religionswissenschaft die Rolle einer Mittlerin übernehmen?

Im Unterschied zu einer Moderatorin hat eine Mittlerin die Aufgabe zwischen Positionen meist schlichtend auszugleichen. Um die Frage zu klären, ob der Religionswissenschaft eine solche Aufgabe zukommen kann, soll an dieser Stelle nicht der offenkundige Dialog, sondern ein kurzer Blick in den frühen Formierungsprozess der Religionswissenschaft Auskunft geben. Anfang des 20. Jahrhunderts lief die Religionswissenschaft Gefahr, selbst zu einer religiösen Mittlerin zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen zu werden und dabei zunehmend den Ideologien bestimmter Wissenschaftler (vor allem Vertretern der so genannten religionsphänomenologischen Schule) zu verfallen.

Im Zuge der Formierungsprozesse des modernen Wissenschaftsverständnisses boten sich den damaligen Religionshistorikern und Ethnologen zahlreiche terminologische Analogien aus anderen Wissenschaftszweigen, die teilweise unreflektiert in die Wissenschaftssprache Eingang gefunden haben. Der neue Begriffsapparat entbehrte jedoch jeder Metaphorik und diente der Untermauerung eines ontologischen Verständnisses des Gegenstandsbereichs.

Burkhard Gladigow betont dazu in einem Artikel³⁰ die Attraktivität physikalischer Erklärungsmodelle für die Religionswissenschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts. Er verweist hier zunächst auf den von R.H. Codrington eingeführten Mana-Begriff, der später Grundstein für Marets Dynamismus wurde. Das Mana – so Gladigow – wurde allgemein »als ein zauberhaftes Fluidum, der Elektrizität vergleichbar«³¹ beschrieben. Dabei zeigt er, wie ein naturwissenschaftlicher Sprachgebrauch die Vorstellung eines »Wesens der Religion« mitbestimmte, indem der Mana- oder Machtbegriff entsprechend physikalischer Kräfte oder (elektrischer) Energien vorgestellt wurde.

In der Religionsphänomenologie des Niederländers Gerardus van der Leeuw beispielsweise zeigt sich dies in seiner Terminologie und Vorstellungsweise von Macht, die sich in Gegenständen und Personen manifestieren kann. Für ihn ist die Macht »ein der Welt innewohnendes Fluidum«³² und damit »eben nur dynamisch und am allerwenigsten ethisch oder geistig.«³³ Für eine Religionsdefinition und Gegenstandsbestimmung im Sinne der Religionsphänomenologie war dies ungemein wichtig, wie Gladigow betont, denn »das Insistieren auf unpersönlicher Macht legitimiert gewissermaßen den Rückgriff auf Physik und schließt jenen auf Soziologie aus.«³⁴ Eine Abgrenzung zur Religionssoziologie war damit zur Hand und begründete zugleich ein Gegenstandsverständnis des Heiligen, das sich nicht auf rein soziale Phänomene reduzieren ließ und darüber hinaus die Vorstellung vom Heiligen als natürliches Phänomen verstand.

Rainer Flasche führt zusätzlich in seinem Artikel³⁵ den Begriff des Organischen an, um die evolutionistischen Religionsmodelle der klassischen Religionswissenschaft zu charakterisieren. Ein wesentliches Charakteristikum für die Religionswissenschaft der Zeit zwischen den Weltkriegen sieht der Autor in der Betonung der Irrationalität, die sich in Reaktion auf einen Krieg einstellte, der sich durch seine »Materialschlachten [...] und teils hyperrationalen Rechtfertigungsversuche« auszeichnete.³⁶ Der deutsche Idealismus und die deutsche (Neo-)Romantik kennzeichneten so eine ganze Wissenschaftsepoche. Flasche hebt weiter hervor: »Das Ergebnis dieser Zeitgeist-Strömungen ist, daß sich grundsätzlich persönliche Ideologie und Wissenschaft bzw. Wissenschaftlichkeit vermischen.«³⁷ Für Flasche ist auch der Einfluss der Lebensphilosophie Diltheys auf die Hauptvertreter der »verstehenden Religionswissenschaft« (die klassischen Religionsphänomenologen) von großer Bedeutung, welche »die damaligen Erkenntnisse der Naturwissenschaften einzufangen versuchen, indem sie alles Geistige auf das Leben hin ordnen und es in seiner Dynamik als Organismus zu denken versuchen.«³⁸

So wie bereits Gladigow betont auch Flasche den sprachlichen Versuch, das methodologische Programm von Einfühlung und Anschauung in der Religionsphänomenologie wissenschaftlich zu untermauern. Wissenschaftlichkeit wurde durch entlehene naturwissenschaftliche Terminologie suggeriert und problemlos

mit einem idealistisch-romantischem Sprachgebrauch zu einem Erkenntnisprinzip vereint. Das Heilige wurde dabei nicht nur als Phänomen sui generis gedacht, sondern auch als ein Organismus, der sich evolutionistisch entwickelt und entfaltet.³⁹ In dieser Suche nach dem »Ursprung der Religion auf der Ebene des Psychologischen«⁴⁰ wurden nicht selten vermeintlich primitive Kulturen zur wissenschaftlichen Beweisführung evolutionistischer Thesen herangezogen.

In einem ähnlichen Sinne versuchte auch Rudolf Otto eine solche Doppelbegründung für das Heilige zu entwerfen, indem er es als eine zusammengesetzte und dennoch plausible Kategorie beschreibt: »Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile.«⁴¹ Otto versuchte, ein neues Gespür für das Numinose in seiner Zeit zu wecken, das einen unverfälschten Zugang zu den ursprünglichen und irrationalen Gefühlen bieten sollte, welches von Rationalität und Moderne überdeckt wurde. Das Gefühl des Numinosen ist für Otto »ein seelisches Urelement das in seiner Eigenart rein aufgefaßt sein will, nicht aber selber aus anderen Elementen erklärt werden kann.«⁴² Die Ontologisierung des Heiligen betonte dessen Unbestimmbarkeit im Gefühl, aber durch die Einführung naturwissenschaftlicher Terminologie, wurde ihm zugleich eine Faktizität verliehen, ohne es zu rationalisieren. Das ambivalente Programm der Religionsphänomenologie nahm dadurch eine vermittelnde Rolle ein, die eine Repatriierung von Irrationalität in eine rationalistische Moderne nicht nur durch die Betonung mystischen Erlebens, sondern durch deren Anreicherung mit naturwissenschaftlichen Begriffen und archaischen Sprachbildern anstrebte.

Dieser kurze Ausflug in die frühe Religionswissenschaft zeigt, dass der Versuch der Vermittlung und Überbrückung weltanschaulicher Diskurse schnell selbst zu einem ideologischen Projekt werden kann, bei dem die Religionsphänomenologen zu »Propheten ihrer eigenen Religiosität«⁴³ wurden. Sicherlich ist eine vermittelnde Intention zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, bzw. rationalistischen und irrationalistischen Gesellschaftsströmungen nicht alleiniger Ausgangspunkt des religionsphänomenologischen Programms gewesen. Dennoch lassen sich solche terminologischen Unterfütterungen für die Stärkung eigener religiöser Positionen, wie sie in der Darstellung des Heiligen

ersichtlich werden, erst im zeitgeschichtlichen Kontext und der Konstruktion und Rezeption weltanschaulicher Diskurse genauer betrachten. Erst vor dem Hintergrund solcher Diskurse zeigt sich der Versuch der Religionsphänomenologen, eine vermittelnde Position in der Versöhnung divergierender Weltdeutungen zu beziehen.

Die Konvergenz von Diskursfeldern und die Konstruktion religiöser Bedeutung

Die bisher angesprochenen Diskursfelder stellen jeweils öffentliche Arenen der Macht dar, in denen (religiöse) Positionen verhandelt, angepasst, abgegrenzt und normativ verortet werden. Im Folgenden möchte ich die Frage stellen, wie Diskursfelder miteinander konvergieren und dabei zugleich religiöse Bedeutung⁴⁴ konstruieren. Konvergenzzonen⁴⁵ sind dabei jene Schnittstellen an denen sich divergierende Diskurse begegnen und nominal aufeinander bezogen werden. Diese Schnittstellen können in Form von einzelnen Begriffen wie Säkularisierung, Moderne, oder Sekte, aber auch als ganze Diskursfelder oder Netzwerke auftreten. Zu einer Konvergenzzone werden sie dann, wenn unterschiedliche Diskurse sich an ihnen fest machen und eigene Dynamiken entwickeln, die als öffentliche Diskurse einen normativen Charakter bekommen können. Divergierende religiöse Diskurse (oder Begriffe) können in der Konvergenzzone mit neuen religiösen Bedeutungen aufgeladen werden. In ihrer öffentlichen Wahrnehmung und Bedeutung werden sie dann zu sozialen Tatsachen.⁴⁶ Auch Dialoge können als solche Konvergenzzonen verstanden werden.

Der Dialog beispielsweise zwischen Naturwissenschaft und Religion (vornehmlich im Sinne von Theologie) stellt eine öffentliche Arena der Macht dar. Bekannte Beispiele der Geschichte wie die Auseinandersetzung zwischen Nikolaus Kopernikus oder Galileo Galilei und der Katholischen Kirche verweisen dabei auf die Diskursmacht derjenigen, die die Diskurse definieren. Aber allein schon die Tatsache, dass diese Beispiele zum weiteren

Themenbereich von Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion gezählt werden, ist selbst bestimmten Diskursen geschuldet. Dem Dialog zwischen Religion und Naturwissenschaft wird somit eine historische Tradition zugeschrieben, die dessen Unumgänglichkeit faktisch zu unterstreichen scheint. Die Diskrepanz von Religion (hier vorzugsweise im Singular benutzt!) und Naturwissenschaften und die dadurch sich ergebende Notwendigkeit zum Dialog, scheinen geradezu einer natürlichen Ursache zu entspringen. Dabei verweist die präjudizierte Diskrepanz bereits auf weltanschauliche Implikationen und deren diskursiv konstruierten Inkommensurabilität. Die essentielle Unterscheidung von wissenschaftlichen und religiösen Wissensbeständen gerät zu einer sozialen Tatsache mit eigenen Abgrenzungsmechanismen.

Die Diskrepanz zwischen Religion und Naturwissenschaft hat auch vor dem Hintergrund von Säkularisierungsdiskursen einen konjunkturellen Aufschwung erfahren und dient dabei als Konvergenzzone für neue Diskursfelder. Die Wahrnehmung einer scheinbar säkularer werdenden Gesellschaft wird gern mit einer neuen Vernaturwissenschaftlichung der Gesellschaft in Verbindung gesetzt.⁴⁷ Als Beleg für Letzteres wird nicht selten auf die Zunahme von Sendeformaten in den Medien verwiesen, die naturwissenschaftliches und technisches Wissen und Informationen vermitteln wollen. Das darin erzeugte Bild von der Exaktheit naturwissenschaftlichen Wissens und der Machbarkeit technischer Visionen lösen geradezu eine Abwertung so genannter weicher Wissenschaften gegenüber den *hard sciences* aus.⁴⁸

Diese Diskursbildung korreliert auch mit politischen Interessen, wie etwa der Förderung natur- und ingenieurwissenschaftlicher Ausbildung für den Wirtschaftsstandort Deutschland. Die öffentliche und mediale Betonung des Siegeszugs der Naturwissenschaften sowie die Technologisierung der Gesellschaft werden wiederum von religiöser Seite als ein Faktor für eine voranschreitende Säkularisierung (meistens im Sinne der Entkirchlichung) interpretiert.⁴⁹ In der Wahrnehmung von einer vernaturwissenschaftlichten Gesellschaft kann dann die Notwendigkeit von »versöhnenden« Dialogen als Kontrastmittel ins Feld geführt werden.

Aber nicht nur dieser Dialog wird diskursiv in Korrelation mit der Säkularisierung gebracht, sondern auch die Vorstellung von

dem was Religion überhaupt sei, muss im Kontext einer Säkularisierungsthese bestimmt werden, ob sie haltbar ist oder nicht. Die Frage, ob es eine Säkularisierung gibt⁵⁰, oder ob eine Renaissance des Religiösen⁵¹ einsetzt, was wiederum eine vorherige Säkularisierung voraussetzt, oder ob sich das Religiöse einfach nur mehr aus dem Öffentlichen ins Private⁵² verschoben hat und ob es sich darüber hinaus um ein Phänomen der Moderne handelt, ist Gegenstand einer kontroversen Debatte, die sich als diskursives Konvergenzfeld bedeutungskonstituierend auszeichnet. Abhängig von der jeweiligen Zugehörigkeit zu Diskursfeldern lassen sich wissenschaftliche Lager oder Netzwerke ausmachen, die sich gezielt von anderen distanzieren; Wissenschaftler pflegen eine Diskursimmanenz, indem sie an bestimmten Tagungen teilnehmen und ausgewählte Literatur rezipieren.

Je nachdem welchem Säkularisierungsdiskurs dabei gefolgt wird, verändert sich auch der Gegenstand Religion. Während Detlef Pollack beispielsweise Religiosität vorwiegend mit Kircheng Zugehörigkeit gleichsetzt und durch quantitative Studien einen Rückgang von Religion insbesondere in Europa verzeichnet, geht Hubert Knoblauch von einer zunehmenden Privatisierung von Religion aus. Der Religionsbegriff erfasst bei Knoblauch daher nicht nur Kirchgänger, sondern wird auf ein breiteres Spektrum von Spiritualität⁵³ erweitert, das auch Esoterik, New Age und andere religiöse Bewegungen mitberücksichtigt. Gleichzeitig verortet Knoblauch diese Verschiebung des religiösen Feldes im Kontext einer Moderne und macht diese Form der Religiosität zu ihrem Spezifikum, ohne auf privatisierte und deviante Religiosität als Normalfall der Religionsgeschichte in der so genannten Vormoderne einzugehen, wodurch auch ein kritisches Hinterfragen des Konzepts der Moderne für die Religionsgeschichte aus dem Blick gerät.

Ein anderes Beispiel für die Konvergenz von Diskursfeldern ist der aufkommende Neo-Atheismus, der selbst Teil des Diskursfeldes von Religion und Naturwissenschaft ist. In vielen theologisch-philosophischen Diskussionen wurde Atheismus mit einem »Schwund an religiösem Bewusstsein«⁵⁴ gleichgesetzt. Der Atheismus Begriff verhält sich entsprechend zu einem theistischen Religionsbegriff, bzw. setzt diesen voraus. Dass aber auch der Atheismus in seiner Erscheinungsform des Neo-

Atheismus selbst religiöse Züge aufweist, ist den diskursiven Dynamiken geschuldet, die ihm eine nichttheistische religiöse Bedeutung verleihen. In seinem Bestseller »Der Gotteswahn«⁵⁵ vertritt Richard Dawkins beispielsweise eine naturalistische Religionskritik, indem er auf neuste Forschungsergebnisse der Kognitions- und Neurowissenschaften verweist. Auch Daniel Dennett greift in seinem Buch »Breaking the Spell«⁵⁶ auf ähnliche Argumentationen zurück. Dabei ist nicht zu unterschätzen, dass Dialogmacher wie Dawkins und Dennett durchaus von der Konjunktur der Diskurse profitieren.

Dass diese populärwissenschaftlichen Darstellungen, ernst zu nehmende wissenschaftliche Forschungsergebnisse und Theorien teilweise verkehren⁵⁷ und in eigene, in diesem Fall atheistische Interpretationen überführen, stellt nur einen Teil des diskursiven Prozesses um den Neo-Atheismus dar. Mit Bezug auf solche Publikationen hat der Neo-Atheismus sich zu einer religiösen Bewegung ausgebildet, die sich zumindest in ihrem öffentlichen Diskurs etabliert hat.⁵⁸ Internetforen und online Gemeinschaften⁵⁹ führen den Diskurs vorzugsweise virtuell und vernetzen ihn global. Der Neo-Atheismus kann somit als aus anderen Diskursfeldern konvergiertes neues Diskursfeld verstanden werden, das dem Atheismus eine neue religiöse Bedeutung gegeben hat.

Auf die Frage, wann jedoch eine religiöse Bedeutung vorliegt, hat Hubert Seiwert einen hilfreichen Ansatz vorgeschlagen.⁶⁰ Zunächst stellt er fest, dass das Prädikat religiös keinen objektiven Sachverhalt darstellt, sondern dass »religiöse Qualität (...) Sachverhalten im Rahmen bestimmter Deutungen der Wirklichkeit zugewiesen«⁶¹ wird. Ein Sachverhalt wird erst ein religiöser, wenn er in einem bestimmten Deutungssystem (oder Weltbild) eingeordnet wird. Nach Seiwert sind es die Weltbilder, die die Wirklichkeit konstituieren, indem sie sie nomisieren. Unter »Nomisierung« versteht er die »Definition, Relationierung und Bewertung der Wirklichkeit«.⁶² Die Nomisierung von Wirklichkeit wird aber erst dann zu einer *religiösen* Nomisierung, wenn sie Gültigkeit beansprucht, »wobei als letzte Gültigkeitsprinzipien absolute Autoritäten gelten.«⁶³

Übertragen wir diese These auf unser Konzept konvergenter Diskursfelder, so zeigt sich, dass diese als nomisierende Prozesse in der Konstruktion von religiösen Weltbildern⁶⁴ verstanden

werden können. Die Bedeutung von Diskursen ergibt sich erst in der intersubjektiven Relation von Diskursteilnehmern und ihrer nomisierern (definierten und bewerteten) Wirklichkeit. In der religionswissenschaftlichen Betrachtung (Metaebene), lässt sich das Diskursfeld des Neo-Atheismus beispielsweise als ein Deutungssystem verstehen, das sich durch die fortwährende Begründung seines Weltbildes (durch normative Relationierung zu anderen Diskursfeldern) selbst religiöse Bedeutung zukommen lässt. Das Gültigkeitsprinzip absoluter Autorität geht in diesem Fall von der selbstnomisierenden⁶⁵ Dynamik des Diskursfeldes aus. Der Diskurs wird in seiner öffentlichen, das heißt vom Individuum unabhängigen, Dynamik regelrecht zu einer eigenständigen Nomisierungsmaschine, die bestimmten Elementen subjektiver Weltbilder eine religiöse Gültigkeit geben kann.⁶⁶ Da diese Weltbilder aber auch als öffentliche Diskurse vorliegen, repräsentieren sie zumindest Teilbereiche einer gesellschaftlichen Wirklichkeit oder auch mehrere gesellschaftliche Wirklichkeiten, die als religiös wahrgenommen werden. Indem Subjekte an Diskursen teilnehmen, bestimmen die Diskurse als absolute Autoritäten für sie die Wirklichkeit und strukturieren ihre Weltbilder. In den Konvergenzzonen der Diskurse wie etwa religiöser Dialoge können dann neue religiöse Nomisierungen entstehen, die wiederum selbst neue Diskurse entstehen lassen können.

Fazit

Die hier entworfene Perspektive auf religiösen Dialog als Diskurs sollte zumindest in ihren Ansätzen verdeutlichen, dass religiöse Dialoge, so wie Religion im Allgemeinen, als öffentliche Diskurse verstanden werden können, die in jeweils bestimmten Kontexten situiert sind und eigenständige Dynamiken entwickeln. Die Religionswissenschaft kann keine inhaltlichen Bausteine für eine Theorie des Dialogs liefern, sondern verweist auf diskursive Muster des Dialogs und liefert damit ein Konzept, welches die dialogischen Motivationen und Diskursfelder kritisch reflektiert. Somit können Dialogteilnehmer wiederum ihre eigenen Dialogmotive und Gefahren der diskursiven Selbstreferentialität und Diskursimmanenz kritisch hinterfragen.

Darüber hinaus werden Dialoge zum großen Teil erst durch bestimmte Vorstellungen und Vorurteilen über die Dialogpartner oder über die Dialogthemen determiniert, bzw. als notwendig erachtet. Diskursanalysen können zeigen wie sich unterschiedliche Akteure zu bestimmten öffentlichen Themen wie etwa Säkularisierung verhalten und wie diese mit anderen Diskursfeldern etwa über das Konzept der Moderne korrelieren.

Letztendlich wurde ein Ausblick auf eine theoretische Konzeptionalisierung zur Dynamik von Diskursen und der Konstruktion religiöser Bedeutungen gegeben. Dabei wurde angenommen, dass Diskurse in so genannten Konvergenzzonen neue Diskursfelder mit alternativen religiösen Bedeutungen hervorbringen können. Die Diskurse werden dabei selbst zu Autoritäten, die eine wirklichkeitskonstituierende Dynamik aufweisen.

Anmerkungen

1 Vgl. Stuckrad, 259.

2 Der Begriff »transdisziplinär« erweitert hier den Begriff »interdisziplinär« und betont eine methodologische Metaebene, die *über* disziplinäre Grenzen hinaus denkt und nicht nur *zwischen* den Disziplinen vermittelt. Der dialektische Erkenntnisprozess findet dann nicht nur im Austausch mit anderen Disziplinen statt, sondern in der symbiotischen Vernetzung unterschiedlicher Methoden und Theorien. Eine transdisziplinäre Methodologie enthebt die Religionswissenschaft jedoch nicht von ihren fachlichen Wurzeln, die vor allem in der Religionssoziologie, Religionsgeschichte und Religionsethnologie zu finden sind. Sie sollte aber stets versuchen, ihre Grenzen zu erweitern, ohne sich dabei in eine postdisziplinäre Wissenschaft aufzulösen. Für ein solches, durchaus ambivalent wirkendes Verständnis der Religionswissenschaft möchte ich hier plädieren.

3 Vgl. Pollack.

4 Vgl. Horyna, 65.

5 Vgl. Kippenberg/Stuckrad.

6 Vgl. Kippenberg, Religionswissenschaft.

7 Vgl. Stuckrad, 257ff.

8 Ebd. 257.

9 Vgl. Haußig/Scherer.

10 Vgl. Hock. Zum Eurozentrismus siehe auch: Ahn.

11 So kann beispielsweise die Religionstheorie der rationalen Wahl (Rational Choice-Theory) als Reaktion auf den Diskurs der Moderne und der Säkularisierungsthese gelesen werden. Vgl. Kippenberg/Stuckrad, 129f.

12 Stuckrad, 262.

13 Kippenberg/Stuckrad, 33.

- 14 Vgl. Kippenberg, *Diskursive Religionswissenschaft*, 21.
- 15 Vgl. Kippenberg/Stuckrad, hier vor allem 114ff und 172ff.
- 16 Ebd. 157.
- 17 Vgl. Deutscher Bundestag.
- 18 Vgl. Kippenberg/Stuckrad, 155ff.
- 19 Vgl. Handl.
- 20 Vgl. Willms.
- 21 Ein Diskursfeld kann von einem Diskurs insofern unterschieden werden, dass letzteres einen konkreten Diskurs meint, der in Form von Diskussionen, Debatten oder auch Alltagssprache auftreten kann. Diskursfelder verweisen hingegen auf die Interrelationen, die sich zwischen einzelnen Diskursen und Positionen ergeben. Der Feldbegriff soll dabei auf die Dynamik der Diskurse, ihre Begriffe, Assoziationen und Motivationen aufmerksam machen.
- 22 Als Religionswissenschaftler verwende ich diese Begriffe als wissenschaftliche Kategorien.
- 23 Vgl. Hutter.
- 24 Vgl. Berger/Luckmann.
- 25 Vgl. Kippenberg, *Rivalität*. Vgl. auch: Flasche, *Irrationalismus*.
- 26 Vgl. Wilke. Hier vor allem 221–249.
- 27 Ebd. 228.
- 28 Ebd. 227.
- 29 McCutcheon, 8f.
- 30 Vgl. Gladigow.
- 31 Ebd. 178.
- 32 Leeuw, 14.
- 33 Ebd. 9.
- 34 Gladigow, 179.
- 35 Vgl. Flasche, *Religionsmodelle*.
- 36 Ebd. 261.
- 37 Ebd. 261.
- 38 Ebd. 263.
- 39 Vgl. ebd. 263.
- 40 Ebd. 263.
- 41 Otto, 137.
- 42 Otto, 151.
- 43 Flasche, *Religionsmodelle*, 271.
- 44 Vgl. Seiwert.
- 45 Der Begriff der Konvergenz wird hier konzeptionell in Anlehnung an die Linguistik verwendet. Ich meine damit weniger – wie in der Kommunikationswissenschaft – das Aufgehen von divergenten Medien (oder Sprachen) in ganz neue Formen, sondern eine Transformation der Bedeutung der jeweiligen Diskurse. In der Begegnung von Diskursen können demnach neue Bedeutungen geschaffen werden. In ähnlicher Weise führte Mary Louise Pratt 1987 den Begriff der »contact zone« in die Linguistik ein, um gerade auf die Schnittstellen und Brüche zwischen sozialen Gruppen aufmerksam zu machen, in denen neue (hybride) Identitäten geschaffen werden. Vgl. Pratt.
- 46 Vgl. Durkheim.
- 47 Vgl. Habermas, *Naturalismus*.
- 48 Vgl. Berg.

- 49 Vgl. Lennox. Siehe auch: Habermas/Ratzinger/Schuller. Oder auch: Küng.
 50 Vgl. Pollack. Siehe auch: Pollack/Olson.
 51 Vgl. Körtner.
 52 Vgl. Knoblauch, Jeder sich selbst.
 53 Vgl. Knoblauch, Einleitung.
 54 Müller-Lauter, 387.
 55 Vgl. Dawkins.
 56 Vgl. Dennett.
 57 Vgl. Geertz.
 58 Vgl. McGrath/McGrath.
 59 Vgl. <http://www.brights-deutschland.de/> (vom 10.10.2008).
 60 Vgl. Seiwert.
 61 Ebd., 65.
 62 Ebd., 69.
 63 Ebd., 85.
 64 Seiwert unterscheidet hier noch mal zwischen Weltbild, bei dem sich die Nominierung auf die gesamte Wirklichkeit bezieht und Nominierungssystemen, die auch als Teile von Weltbildern vorliegen können.
 65 Vgl. ebd., 86.
 66 Vgl. ebd., 82f.

Literatur

- AHN, GREGOR, Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in *Zfr* 5. Jahrgang 1997, 41–58.
 BERG, CHRISTIAN, u.a. (Hg.), *Der Mensch als homo faber – Technikentwicklung zwischen Faszination und Verantwortung*, Münster, u.a. 2001.
 BERGER, PETER/LUCKMANN, THOMAS, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, [1969] Frankfurt/M. 2003.
 DAWKINS, RICHARD, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.
 DENNETT, DANIEL C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006.
 DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.), *Endbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«*. Drucksache 13/10950 vom 09.06.1998.
 DURKHEIM, EMILE, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1976.
 FLASCHE, RAINER, *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: Cancik, H. (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, 261–276.
 – *Der Irrationalismus in der Religionswissenschaft und dessen Begründung in der Zeit zwischen den Weltkriegen*, in: Kippenberg, Hans G. und Brigitte Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, 243–257.
 GEERTZ, ARMIN, *How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 20, Nr. 1, 2008.
 GLADIGOW, BURKHARD, *Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft zwischen den beiden Weltkriegen*, in: Kippenberg/Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, 177–192.

- HABERMAS, JÜRGEN, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005.
- HABERMAS, JÜRGEN/RATZINGER, JOSEPH/SCHULLER, FLORIAN, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.
- HANDL, WILFRIED, *Scientology: Wahn und Wirklichkeit. 28 Jahre in einer Psychosekte*, 2005.
- HAUSSIG, HANS-MICHAEL/SCHERER, BERND M. (Hg.), *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?*, Berlin, Wien 2003.
- HOCK, KLAUS, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.
- HORYNA, BRETISLAV, *Theoretisch-methodologische Koalitionen: Ausweg für die Religionswissenschaft*, in: Kleine, Christoph, Schrimpf, Monika (Hg.): *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft*, Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag, München 2004, 61–74.
- HUTTER, MANFRED, *Die Weltreligionen*, München 2005.
- KIPPENBERG, HANS G., *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*, in: Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983.
- *Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR)* 2. Jahrgang 1994/1, 69–89.
- KIPPENBERG HANS G./STUCKRAD, KOCKU VON, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.
- KNOBLAUCH, HUBERT, *»Jeder sich selbst sein Gott in der Welt« – Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion*, in: Hettlage, R. und Vogt, L. (Hg.), *Identität im Umbruch*, Opladen 2000.
- *Einleitung: Soziologie der Spiritualität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2/2005.
- KÖRTNER, ULRICH H.J., *Wiederkehr der Religionen. Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottesvergessenheit*, Gütersloh 2006.
- KÜNG, HANS, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München/Zürich 2005.
- LEEUEW, GERARDUS VAN DER, *Phänomenologie der Religion [1933]*. Reihe: *Neue Theologische Grundrisse*, hg. von Rudolf Bultmann, Tübingen ²1956.
- LENNOX, JOHN, *Hat die Wissenschaft Gott begraben: Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*, Witten 2002.
- MCCUTCHEON, RUSSEL T., *General Introduction*, in: ders. (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion – A Reader*, London/New York 1999.
- MCGRATH, ALISTER/MCGRATH, JOANNA COLLICUTT, *Der Atheismus-Wahn: Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, 2007.
- MÜLLER-LAUTER, WOLFGANG, *Artikel »Atheismus II«*, in: *TRE*, Band 4, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin/New York 1979.
- POLLACK, DETLEF, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studie zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.
- POLLACK, DETLEF/OLSON, DANIEL V., *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2008.
- PRATT, MARY LOUISE, *Linguistic Utopias*, in: Nigel Fabb, u.a. (Hg.), *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*, Manchester 1987, 48–66.

- SEIWERT, HUBERT, »Religiöse Bedeutung« als wissenschaftliche Kategorie, in: *Annual Review for the Social Sciences of Religion*, Vol. 5, 1981.
- STUCKRAD, KOCKU VON, *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action*, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, Nr. 15, 2003.
- WILKE, ANNETTE, *Interreligiöser Dialog und Interkulturelle Kompetenz. Ein religionswissenschaftlicher Forschungsbeitrag zum Dialog der Religionen am Fallbeispiel eines christlich-muslimischen Frauenkreises*, in: Thomas Bauer und Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): »Kinder Abrahams«: Religiöser Austausch im lebendigen Kontext. Festschrift zur Eröffnung des Centrums für Religiöse Studien, CRS Reihe Bd. 2, Münster 2005.
- WILLMS, GERALD, *Scientology: Kulturbetrachtungen jenseits der Devianz*, Bielefeld 2005.