

Religion, 5 (1981)

**'Religiöse Bedeutung'  
als wissenschaftliche Kategorie**

**HUBERT SEIWERT**

FB Erziehungswissenschaft  
Lehrgebiet Religionswissenschaft  
Universität Hannover  
Hannover, BRD

*Zusammenfassung*

*Sowohl die historische als auch die systematisch-theoretische Beschäftigung mit Religion setzt voraus, daß eine gewisse Vorstellung davon vorhanden ist, was als Religion anzusehen ist. Für viele Fragestellungen reicht es aus, wenn die Abgrenzung von Religion sich am umgangssprachlichen Vorverständnis orientiert, ohne daß dazu eine explizite Definition notwendig wäre. Es gibt jedoch auch Problemstellungen, in denen eine genauere Abgrenzung von Religion und Nichtreligion erforderlich ist. Dies gilt z.B. im Zusammenhang mit Säkularisierungstheorien: nur wenn wir über eine positive Bestimmung von Religion verfügen, läßt sich gegebenenfalls ein Verlust von Religion in modernen Gesellschaften bzw. in einzelnen Segmenten dieser Gesellschaften feststellen.*

*Das, was wir als 'Religionen' bezeichnen, umfaßt empirisch mehrere Klassen von Sachverhalten: wir reden von religiösen Institutionen, religiösen Vorstellungen, religiösen Handlungen, religiösen Erlebnissen usw. Im Kontext empirischer bzw. empiriebezogener Forschung stellt sich deshalb das Problem, religiöse Sachverhalte von nichtreligiösen Sachverhalten der gleichen Klasse abzugrenzen (z.B. den Unterschied zwischen religiösen Handlungen und nichtreligiösen Handlungen zu bestimmen).*

*Die Bedeutung eines Sachverhalts ist abhängig von dem Deutungsmuster, vor dessen Hintergrund der Sachverhalt gedeutet wird. Ob ein Sachverhalt religiöse Bedeutung besitzt, läßt sich demnach nur in Relation zu einem gegebenen Deutungsmuster*

*Annual Review for the  
Social Sciences of Religion,  
Vol. 5 (1981)*

bestimmen. Man muß deshalb danach fragen, wodurch sich religiöse Deutungen von solchen nichtreligiöser Art unterscheiden.

Beim Versuch, diese Frage zu lösen, wird es notwendig, verschiedene Bedeutungsebenen zu differenzieren: die Ebene des wissenschaftlichen Betrachters (Metaebene) und die Ebene der untersuchten Deutungssysteme (Objektebene). Wenn man voraussetzt, daß im Rahmen gegebener Weltbilder eine Unterscheidung zwischen religiös und nichtreligiös sinnhaftig ist, dann müssen die Unterscheidungskriterien auf der Objektebene aufzeigbar sein. Kriterien, die ausschließlich auf der Metaebene relevant sind, sind in diesem Zusammenhang unzureichend.

Als mögliche Lösung dieses Dilemmas wird vorgeschlagen zu untersuchen, wie Deutungssysteme sich selbst deuten, vor allem, wie sie ihre eigene Gültigkeit begründen. Wenn wir auf diese Weise verschiedene Formen der selbstreflexiven Deutung unterscheiden, ist sichergestellt, daß unserer metasprachlichen Unterscheidung auch auf der Objektebene unterschiedliche Arten von Deutungen entsprechen.

## I. DAS PROBLEM

Die Frage, wie 'Religion' zu definieren sei, scheint für die Religionswissenschaft zentrale Bedeutung zu besitzen. Setzt nicht jedes Reden von Religion voraus, daß wir angeben können, wovon wir reden? Bedeutet das nicht für die Wissenschaft von der Religion oder den Religionen, daß sie darlegen muß, was mit 'Religion' oder 'eine Religion' gemeint sei? Viele Versuche, Religion zu definieren, sind unternommen worden,<sup>1</sup> ohne daß bisher eine allgemein akzeptierte Lösung gefunden worden wäre. Die Religionswissenschaft mag sich trösten: so zentral, wie die Theorie suggeriert, ist das Problem in der Praxis offenbar nicht, denn das Fehlen einer verbindlichen Definition ihres Gegenstandes scheint die religionswissenschaftliche Forschung der letzten hundert Jahre nicht in ihrem Fortschritt behindert zu haben.

Wenngleich die Definition von Religion somit nicht notwendig zum zentralen Problem der Religionswissenschaft erhoben werden muß, so sind doch wissenschaftliche Fragestellungen möglich, bei denen eine Bestimmung dessen, was Religion sei, unumgänglich scheint. Dies ist grundsätzlich immer dann der Fall, wenn Negationen von Religion ins Blickfeld geraten: Versuche, den Ursprung von Religion zu bestimmen, stehen vor diesem Problem ebenso wie Versuche, das Ende von Religion zu thematisieren. In beiden Fällen besteht die Notwendigkeit, in irgendeiner Form anzugeben, was denn nun Religion sei, da nur so festgestellt werden kann, wo noch nicht oder nicht mehr Religion bestehe.

Der Forschungskontext, dem die folgenden Überlegungen entstammen, berührt eine solche Negation von Religion: die Frage der Säkularisierung. Wenn 'Säkularisierung' irgendetwas anderes bedeuten soll als nur 'Veränderung traditioneller Religionsformen', dann ist damit ein wie auch immer gearteter 'Verlust' von Religion gemeint. Das bedeutet nicht notwendig ein völliges Ende, ein Aussterben von Religion, doch zumindest ein Wenigerwerden. Auch damit stellt sich indes schon die Frage nach der Unterscheidung von Religion und Nichtreligion oder von religiös und nichtreligiös in voller Schärfe: Nur wenn wir über eine positive Bestimmung dessen verfügen, das vermeintlich weniger wird, läßt sich empirisch überprüfen, ob es weniger wird. Die Abgrenzung von Religion wird hier zu einem Problem von unmittelbarer Relevanz für die praktische Forschung.

Versuche, Definitionen von 'Religion' zu geben, können mit unterschiedlicher Zielsetzung erfolgen. Es ist eine wissenschaftstheoretisch übliche Unterscheidung, Realdefinitionen und Nominaldefinitionen einander gegenüber zu stellen. Einfach formuliert handelt es sich bei Realdefinitionen um solche, die die Eigenart des Gegenstandes, der mit einem bestimmten Wort bezeichnet wird, zu erfassen suchen. In der Religionswissenschaft nehmen Realdefinitionen in der Regel die Form von Wesensbestimmungen an. Charakteristisch für Wesensdefinitionen ist, daß sie eine Erkenntnis über den Gegenstand beinhalten sollen: wenn ich das 'Wesen' von Religion kenne, weiß ich etwas über Religion.

Im Unterschied dazu definieren Nominaldefinitionen nicht empirische Gegenstände, sondern Termini. Es wird bestimmt, in welcher Bedeutung ein Wort gebraucht werden soll. Damit ist in keiner Weise eine Erkenntnis über den Gegenstand, der möglicherweise mit dem betreffenden Terminus bezeichnet wird, impliziert, sondern allein eine Sprachregelung getroffen. Im Gegensatz zu Realdefinitionen können Nominaldefinitionen also nicht wahr oder falsch sein, sondern allenfalls brauchbar oder unbrauchbar. Wonach sich die Brauchbarkeit bemißt, entscheidet der jeweilige Forschungskontext.

Wir können es uns hier ersparen, wissenschaftstheoretische Diskussionen über die Berechtigung oder Nichtberechtigung von Real- bzw. Nominaldefinitionen nachzuzeichnen. Uns interessieren hier forschungspraktische Probleme, nämlich wie Religion von Nichtreligion unterschieden werden kann. Dabei helfen uns weder Wesensbestimmungen, die glauben erfassen zu können, was Religion 'ist', noch sprachliche Gleichungen, die 'Religion' in irgendeinem Sinne definieren, ohne damit die empirische Wirklichkeit in den Griff zu bekommen.<sup>2</sup> Wir suchen vielmehr nach einer Abgrenzung, die es uns erlaubt, im Rahmen empirischer Forschung zu entscheiden, ob in einem gegebenen Fall Religion vorliege oder nicht. Dieses praktische Problem kann durch wissenschaftstheoretische Analysen allein nicht gelöst werden, sondern erfordert eine Auseinandersetzung mit dem empirischen Gegenstand.

Gleichwohl ist es notwendig, die theoretischen Voraussetzungen unserer Vorgehensweise zu klären. Es zeigt sich dann, daß die Art der Bestimmung von Religion, nach der wir suchen, weder im strengen Sinne als Nominal- noch als Realdefinition anzusehen ist. Eine Nominaldefinition legte allein die Bedeutung eines Terminus im Sinne einer sprachlichen Äquivalenz fest: wir wollen jedoch einen Teil der empirischen Wirklichkeit bestimmen, nicht die Bedeutung eines Wortes. Eine Realdefinition dagegen sähe ihren Gegenstand als gegeben an und versuchte, seine Eigenheit zu fassen: wir stehen dagegen vor dem Problem, nach den Kriterien zu suchen, die es ermöglichen sollen, den Gegenstand überhaupt erst empirisch zu identifizieren; erst danach könnten wir etwas über ihn erkennen, und sei es sein

Wesen. Wir müssen einen Weg finden, der zwischen Nominal- und Realdefinition liegt.

Der Weg, den wir gehen müssen, die Methode, richtet sich nach dem Ziel, das wir erreichen wollen, nicht nach der Richtungsangabe dieser oder jener Wissenschaftstheorie. Dieses Ziel läßt sich folgendermaßen angeben: (1) Es sollen Kriterien gefunden werden, die möglichst eindeutig Religion von Nichtreligion bzw. religiös von nichtreligiös unterscheiden. (2) Der dadurch umgrenzte Bereich der Wirklichkeit soll sich weitgehend mit dem decken, der nach allgemeinem Vorverständnis als 'Religion' bzw. 'religiös' angesehen wird. Die Abgrenzung soll also nicht (wie bei Nominaldefinitionen im Prinzip möglich) beliebig erfolgen, sondern sich am Sprachgebrauch orientieren. Indessen kann nicht verlangt werden, daß sie sich *völlig* mit 'dem' Vorverständnis decke, da das Vorverständnis durch seine Unbestimmtheit gekennzeichnet ist und zudem die 'Vorverständnisse' der einzelnen Wissenschaftler variieren. Wir wollen aber eine möglichst eindeutige Bestimmung. (3) Die Bestimmung soll im Rahmen der religionswissenschaftlichen Forschung möglichst brauchbar sein.<sup>3</sup> Das Kriterium der Brauchbarkeit bedarf einer näheren Erläuterung: Ob eine Definition brauchbar ist oder nicht, läßt sich nicht generell bestimmen, sondern nur im Hinblick auf ein gegebenes Forschungsinteresse. Es ist zu unterscheiden zwischen historischer Orientierung und systematischer bzw. theoretischer Orientierung der wissenschaftlichen Fragestellung. Während es bei der historischen Arbeit zunächst nur darum geht, möglichst eindeutig einen gegebenen Sachverhalt als Religion zu identifizieren, hat systematische Forschung das Ziel, die Sachverhalte in einen theoretischen Zusammenhang einzuordnen. Was sich in einem Kontext als brauchbar erweist, mag im anderen wenig fruchtbar sein. Wir müssen diese Frage hier jedoch nicht weiter vertiefen, da sich erst, *nachdem* ein Definitionsvorschlag formuliert worden ist, seine theoretische Fruchtbarkeit erörtern läßt. Uns geht es hier zunächst um Brauchbarkeit im Rahmen historischer Forschung.

## II. RELIGION ALS 'KOMPLEXER GEGENSTAND'

Die Mehrzahl der Versuche, Religion zu definieren, erfolgt nach dem Schema: 'Religion ist ein x, das . . .', worauf eine nähere Präzisierung folgt. Die zugrundeliegende Struktur entspricht der aristotelischen Definitionsregel nach *genus proximum* und *differentia specifica*, sofern man 'genus' weit genug faßt und darunter auch Relationen einschließt.<sup>4</sup> Betrachtet man die inhaltliche Ausfüllung der verschiedenen Definitionen, macht man die Feststellung, daß die Unterschiede sich nicht nur auf die *differentia specifica* beziehen, sondern auch auf das *genus*. Das bedeutet, es besteht schon Unklarheit darüber, in welche Klasse von Phänomenen Religion einzuordnen sei.<sup>5</sup> Freilich kreisen die meisten Ansätze um nicht mehr als drei oder vier Zentren, die sich leicht benennen lassen: Gefühl, Glaubensvorstellungen, Handlungen und Institutionen. Jeweils ein oder zwei dieser Klassen von Sachverhalten werden herausgegriffen und durch nähere Bestimmungen gekennzeichnet, um sie als religiös zu charakterisieren: Die von Rudolf Otto beeinflusste traditionelle deutsche Religionswissenschaft sieht wie schon Schleiermacher eine besondere Art des Gefühls oder innerer Erlebnisse als wesentlich für Religion an.<sup>6</sup> Die englischen Religionsanthropologen des letzten Jahrhunderts suchten Religion durch bestimmte Inhalte des Glaubens zu definieren.<sup>7</sup> Beide Ansätze werden heute in der Regel dadurch erweitert, daß man Handlungen oder Verhalten mit in die Bestimmung nimmt,<sup>8</sup> ein Ansatz der schon von Durkheim mit der Unterscheidung von 'rites' und 'croyances' expliziert wurde.<sup>9</sup> Auf Durkheim gehen auch die Versuche zurück, Religion nicht inhaltlich, sondern durch funktionale Bestimmungen zu definieren, wobei sowohl die Funktionen religiöser Institutionen als auch religiöser Vorstellungen und Handlungen in Betracht gezogen werden.<sup>10</sup>

Es erübrigt sich hier, die Frage zu untersuchen, welcher der genannten Phänomenbereiche am zutreffendsten als 'Kern' von Religion bezeichnet wird, denn dieses Problem ist für uns unbedeutend. Wir wollen weder den 'Kern' noch das 'Wesen' von Religion bestimmen, sondern klären, wie sich empirisch

gegebene Sachverhalte als religiös oder nichtreligiös identifizieren lassen. Die Betrachtung der verschiedenen Definitionsansätze führt uns jedoch insofern weiter, als deutlich geworden ist, daß das, was wir als 'Religion' bezeichnen, mehr als nur *eine* Klasse von beobachtbaren Sachverhalten umfaßt. Religion ist kein einfacher, sondern ein komplexer Gegenstand. Alle Versuche, Religion auf einen 'einfachen' Nenner zu bringen, müssen deshalb notwendig zu kurz reichen, da sie immer nur einen Teil dessen, was wir gemeinhin zum Bereich der Religion rechnen, abdecken.<sup>11</sup>

Die Komplexität dessen, das wir als 'Religion' bezeichnen, kommt in einem Definitionsvorschlag zum Ausdruck, den Ninian Smart formuliert hat. Er schreibt: '[A religion] is a six-dimensional organism, typically containing doctrines, myths, ethical teachings, rituals, and social institutions, and animated by religious experiences of various kinds'.<sup>12</sup>

Die Hauptproblematik dieser Bestimmung liegt darin, daß sie zirkulär ist. Eine Religion wird als ein 'Organismus' bezeichnet, der sechs Dimensionen aufweise. Bei genauerem Hinsehen lassen sich diese 'Dimensionen' auf die oben genannten vier Elemente Gefühl (religious experiences of various kinds), Glaubensvorstellungen (doctrines, myths, ethical teachings), Handlungen (rituals) und Institutionen (social institutions) reduzieren. Die Zirkularität dieser Bestimmung ergibt sich daraus, daß allein das Element *religious experiences* einen Religionsorganismus von anderen, nichtreligiösen 'Organismen' ähnlicher Art unterscheidet. Was nicht geklärt ist, ist die Frage, wodurch sich *religiöse* Erfahrungen von nichtreligiösen unterscheiden.<sup>13</sup> Wir müssen noch weiter gehen und fragen, was die Glaubensvorstellungen, Handlungen und sozialen Institutionen, die zu einem Religionsorganismus gehören, zu *religiösen* Glaubensvorstellungen, Handlungen und Institutionen mache.<sup>14</sup> Unabhängig davon, wie Smart diese Frage beantworten würde, weisen diese Fragen in eine Richtung, die das Problem der Definition von Religion wesentlich verschiebt: Die Gegenstände, die als Religionen bezeichnet werden, sind mehrdimensional oder – wie wir oben gesagt haben – komplex, d.h. sie sind aus verschiedenen Elementen 'zusammengesetzt'. Konkret bedeutet

das, daß, wenn wir Religionen untersuchen, wir es mit Gegenständen wie Riten, Institutionen, Glaubensvorstellungen etc. zu tun haben. Um im Rahmen der empirischen Forschung Religion zu identifizieren, müssen wir also bestimmen können, inwiefern wir es bei gegebenen Sachverhalten mit *religiösen* Sachverhalten zu tun haben, also mit *religiösen* Riten, *religiösen* Institutionen oder *religiösen* Glaubensvorstellungen. Das Definitionsproblem verlagert sich also auf die Bestimmung des Prädikats 'religiös'.

Ein Problem zu verlagern heißt nicht schon, es zu lösen. Im vorliegenden Fall bringt die Umformulierung des Definitionsproblems jedoch insofern einen Gewinn, als sie zur Konkretisierung beiträgt. Wir haben es jetzt nicht mehr mit dem abstrakten Begriff Religion zu tun, sondern mit konkreten Sachverhalten, deren religiösen Charakter es zu bestimmen gilt. Sehen wir uns diese Sachverhalte etwas näher an.

Es sieht aus, als ob es nichts gäbe, was nicht auch religiöse Qualität besitzen könnte. Wir sprechen nicht nur von religiösen Gefühlen, Erlebnissen, Vorstellungen, Handlungen und Institutionen, sondern auch von religiöser Kunst, religiösen Objekten (physische oder metaphysische) oder religiösen Menschen.<sup>15</sup> Das bedeutet, die Sachverhalte, die mit dem Prädikat 'religiös' belegt werden können, umfassen praktisch die gesamte erfahrbare Welt, zumindest in der Theorie. In der Praxis ist jedoch nicht jede Institution eine religiöse Institution, nicht jede Handlung eine religiöse Handlung und nicht jedes Objekt ein religiöses Objekt. Die Frage lautet also: Wodurch unterscheiden sich religiöse Sachverhalte von nichtreligiösen? oder: Wann bezeichnen wir einen Sachverhalt als religiös?

Wenn ein Muslim im Ramadan fastet, so ist dies eine religiöse Handlung. Wenn ich als Nichtmuslim das gleiche tue, ist es keine religiöse Handlung. Ein Mandala auf einem Rollbild hat für einen tibetischen Buddhisten religiöse Bedeutung, für einen europäischen Museumsbesucher ist es nur ein Kunstobjekt. Wir haben oben gesagt: nicht jede Handlung ist eine religiöse Handlung, nicht jedes Objekt ist ein religiöses Objekt. Die beiden Beispiele zeigen, daß wir noch weiter gehen müssen: die gleiche Handlung (Fasten), das gleiche Objekt (Rollbild mit Mandala)

können sowohl religiöse als auch nichtreligiöse Bedeutung besitzen. Das heißt, religiös ist offensichtlich keine Qualität, die Sachverhalten *objektiv* zukommt.<sup>16</sup> Ob ein Sachverhalt religiös ist oder nicht, ist vielmehr nur *subjektiv* zu bestimmen, nämlich im Hinblick auf ein gegebenes Subjekt – Person oder Gemeinschaft –, für das der betreffende Sachverhalt religiöse Bedeutung besitzt.<sup>17</sup> Religiös ist also keine Qualität, die Sachverhalte 'besitzen', so wie sie physikalisch bestimmbare Eigenschaften besitzen, sondern religiöse Qualität wird Sachverhalten im Rahmen bestimmter Deutungen der Wirklichkeit zugewiesen. Wenn wir also feststellen wollen, ob ein bestimmter Sachverhalt als 'religiös' zu bezeichnen ist, nützt es nichts, seine äußere Form, seine soziale Funktion oder sein 'Wesen' zu analysieren, wir müssen vielmehr untersuchen, welche Bedeutung ihm im Rahmen eines gegebenen Weltbildes zukommt.

Dies gilt im übrigen auch für religiöse Erlebnisse und Gefühle, die von vielen Religionswissenschaftlern quasi als Basis von Religion angesehen werden. Gefühle, die vor dem Hintergrund eines religiösen Weltbildes als 'Begegnungen mit dem Numinosen' angesehen<sup>18</sup> und damit als religiöse Gefühle erfahren werden, besitzen im Rahmen nichtreligiöser Interpretationsmuster, z.B. der Psychoanalyse, keine religiöse Bedeutung. Das übersieht auch Smart, wenn er schreibt: 'A religious experience involves some kind of 'perception' of the *invisible* world, or involves a perception that some visible person or thing is a manifestation of the invisible world'.<sup>19</sup> Ob eine bestimmte Erfahrung als Kontakt mit der unsichtbaren Welt erscheint, ist abhängig davon, wie diese Erfahrung *gedeutet* wird. Die gleiche Erfahrung kann im Rahmen des einen Deutungsschemas als Begegnung mit unsichtbaren Mächten und damit als religiöses Erlebnis interpretiert werden; im Rahmen eines anderen Interpretationszusammenhangs mag sie dagegen als Halluzination oder Wahnvorstellung gelten und damit keine religiöse Qualität besitzen. Entscheidend ist also nicht die Art der Erfahrung, sondern das Deutungsschema, in das sie eingeordnet wird.

Aufgrund dieser Überlegungen müssen wir jetzt unsere oben getroffene Feststellung, wonach der religiöse Charakter eines

Sachverhalts nur subjektiv, d.h. im Hinblick auf ein gegebenes Subjekt, bestimmbar sei, etwas modifizieren. Denn nicht das Subjekt, das den Sachverhalt interpretiert, ist das Entscheidende, sondern das Deutungsschema, in dessen Rahmen der Sachverhalt interpretiert wird. Es ist also keineswegs so, daß der gleiche Sachverhalt für das gleiche Subjekt notwendig immer die gleiche Bedeutung hätte. Wir brauchen nur daran zu denken, wie sich beispielsweise durch eine Konversion die 'Sicht' bestimmter Dinge völlig verändern kann: was vor der Konversion bedeutungslos gewesen sein mag oder gar als Aberglaube abgewertet wurde, mag nach der Konversion von großer religiöser Bedeutung sein.

Demnach ist es nicht ganz richtig zu sagen, die Qualität religiös sei nur *subjektiv* bestimmbar, denn es kommt nicht auf das Subjekt, sondern auf das Deutungsschema an. *Die Frage, ob ein Sachverhalt religiös sei oder nicht, läßt sich grundsätzlich nur in Relation zu einem gegebenen Deutungsschema entscheiden.* Damit kommt der Analyse von Deutungszusammenhängen eine zentrale Rolle bei der Bestimmung des Prädikats 'religiös' zu. Wir werden uns deshalb im folgenden darauf konzentrieren zu klären, welche Deutungen als religiös bezeichnet werden können.

### III. WELTBILD UND NOMISIERUNGSSYSTEME

Bevor wir versuchen, die Besonderheit religiöser Deutungsmuster zu klären, ist es unvermeidlich, ein genaueres Bild dessen zu gewinnen, was bisher wechselweise als 'Deutungsmuster', 'Deutungsschema', 'Interpretationsrahmen' oder 'Weltbild' bezeichnet wurde. Außer den genannten Termini sind in der wissenschaftlichen Literatur noch eine Reihe anderer geläufig, die ebenfalls mehr oder weniger auf die gleichen Sachverhalte hindeuten: 'Deutungssysteme',<sup>20</sup> 'Symbolsysteme',<sup>21</sup> 'inneres, Modell der Außenwelt',<sup>22</sup> um nur die gebräuchlichsten zu nennen. Es scheint deshalb angebracht, zunächst die in diesem Aufsatz gebrauchte Terminologie einzuführen und damit gleichzeitig einige theoretische Grundannahmen darzulegen.

Von den aufgeführten Begriffen ist *Weltbild* nicht nur der in der Umgangssprache am weitesten verbreitete, er scheint mir auch der treffendste zu sein. 'Weltbild' bezeichnet das innere Bild, das ein Subjekt von der Wirklichkeit besitzt, man könnte auch sagen, das Weltbild ist das Bewußtsein von der Wirklichkeit. Das Weltbild definiert also die für ein Subjekt jeweils gültige Wirklichkeit, es ist dessen 'Bild von der Welt'. Es ist wichtig zu beachten, daß 'Wirklichkeit' im hier gebrauchten Sinne eine *subjektive* Kategorie ist: wirklich ist, was im Rahmen eines Weltbildes als wirklich definiert wird.<sup>23</sup> 'Wirklichkeit' bedeutet also nicht: alles, was (objektiv) existiert, sondern: alles, was im Rahmen eines Weltbildes als existierend angenommen wird. Das, was *objektiv* existiert, also unabhängig davon, ob es im Rahmen irgendeines Weltbildes als wirklich gilt oder nicht, wollen wir 'Faktizität' nennen. 'Faktizität' ist eine Leerformel, die inhaltlich nicht bestimmt werden kann: sobald wir darüber reden würden, was faktisch (d.h. objektiv) bestehe, würde dieser Gegenstand schon Inhalt unseres Bewußtseins und damit Bestandteil unserer (subjektiven) Wirklichkeit. Wir können also nur unsere eigene oder fremde Wirklichkeit beschreiben, nicht jedoch die Faktizität.<sup>24</sup> Natürlich wird im Rahmen eines Weltbildes in der Regel unterstellt, daß das, was als wirklich angesehen wird, auch faktisch bestehe. Ob dies so ist, läßt sich jedoch nicht entscheiden.<sup>25</sup>

Weltbilder sind eine notwendige Voraussetzung für die Orientierung des Menschen in seiner Welt. Dafür lassen sich anthropologische<sup>26</sup> und system- sowie informationstheoretische Gründe angeben.<sup>27</sup> Wir brauchen uns mit diesen Gründen hier nicht weiter zu befassen, sondern wollen nur die *Leistungen* von Weltbildern näher betrachten. Ich glaube, daß wir drei Arten von Leistungen<sup>28</sup> analytisch unterscheiden können, die freilich in der Praxis aufs engste miteinander verknüpft sind: (a) Definition der Wirklichkeit, (b) Relationierung von Elementen der Wirklichkeit und (c) Bewertung der Elemente der Wirklichkeit.

Die erste dieser drei Leistungen, Definition der Wirklichkeit, wurde oben schon erläutert: ein Weltbild definiert, was wirklich ist. Damit allein wäre allerdings noch keine Orientierung in der

Welt möglich. Aus diesem Grunde ist die zweite Leistung von Weltbildern ebenso wichtig wie die erste: Relationierung von Elementen der Wirklichkeit. Die durch ein Weltbild als bestehend definierten Sachverhalte werden in Beziehung zueinander gesetzt, es werden Relationen zwischen ihnen bestimmt. Die Welt erscheint also nicht als eine amorphe Anhäufung von Sachverhalten, sondern als strukturiert. Nur in einer strukturierten Wirklichkeit, d.h. nur wenn Relationen irgendwelcher Art zwischen bestimmten Elementen bestehen, ist eine Orientierung in der Wirklichkeit möglich, und zwar sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn. Relationierung von Elementen der Wirklichkeit erscheint in der Praxis vor allem in zwei Formen: im Ordnen und im Erklären. *Ordnen* bedeutet die relative Position einzelner Elemente festzulegen, in der Regel, indem sie räumlich oder zeitlich zueinander in Beziehung gesetzt werden. *Erklären* kann in seiner allgemeinsten Form ebenfalls als Herstellen von Beziehungen zwischen Sachverhalten gedeutet werden. Die Beziehungen können logischer, insbesondere kausaler Art sein, aber auch historischer, funktionaler oder intentionaler Art. Allen Erklärungstypen<sup>29</sup> ist gemeinsam, daß der zu erklärende Sachverhalt in Beziehung zu einem oder mehreren anderen Sachverhalten gesetzt wird.

Die dritte Leistung eines Weltbildes besteht in der Bewertung der Wirklichkeit bzw. einzelner Elemente daraus. Es genügt hier, analytisch zwei Arten von Wertungen zu unterscheiden, die ich als 'normative' und 'funktionale' bezeichnen möchte. Besonders der Ausdruck *normative Wertung* bedarf näherer Erläuterung, da er nicht ohne weiteres verständlich ist. Ich meine damit solche Wertungen, bei denen der zu bewertende Sachverhalt an einer im Rahmen des Weltbildes definierten Norm, einem 'Idealwert' oder 'Sollwert', gemessen wird. Insofern findet also eine Relationierung statt, nämlich im Hinblick auf den Sollwert, die Norm. Eine weitere Relationierung kann erfolgen, indem Sachverhalte miteinander verglichen werden und ihr relativer Wert bestimmt wird. Aber auch in diesen Fällen ist der Maßstab der Wertung, das *tertium comparationis*, immer eine vorgegebene Norm. Diese Norm, der Sollwert, an dem gemessen wird, ist im Rahmen des Weltbildes

festgelegt, also *unabhängig von einer konkreten Situation* angebar. Der Sollwert steht im *Rahmen des jeweiligen Weltbildes* fest.<sup>30</sup>

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß Weltbilder nicht nur die Realität definieren, die besteht, sondern daß sie daneben gewissermaßen eine ideale Wirklichkeit festlegen. Weltbilder haben also einerseits einen *kognitiven* Aspekt, insofern sie das Wissen davon enthalten, was *ist*, andererseits aber auch einen *normativen* Aspekt, d.h. das Wissen davon, was *sein soll*. Normative Wertungen erfolgen, indem die 'Ist-Wirklichkeit' mit der 'Soll-Wirklichkeit' verglichen wird.

Im Unterschied zu normativen Wertungen sind *funktionale Wertungen* situationsabhängig. Sie bezeichnen nicht einen Wert im normativen Sinn, sondern die 'Wichtigkeit' eines Sachverhalts innerhalb eines gegebenen Kontextes, z.B. im Hinblick auf ein angestrebtes Ziel. Der funktionale Wert ist deshalb aufs engste mit der Stellung verknüpft, die der betreffende Sachverhalt im Relationengefüge der (Ist-) Wirklichkeit einnimmt: die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Sachverhalten sind zu berücksichtigen, wenn ihr funktionaler Wert bestimmt werden soll, wenn z.B. geklärt werden soll, wie wichtig ein Ding zur Erreichung eines gegebenen Ziels ist. Die Verknüpfungsstelle zwischen normativer und funktionaler Wertung liegt in der Zieldefinition: was als erstrebenswertes Ziel gilt, wird im Rahmen der Sollwirklichkeit festgelegt.<sup>31</sup>

Fassen wir zusammen: Die Leistungen eines Weltbildes wurden analytisch in drei Klassen unterteilt: Definition der Wirklichkeit, Relationierung der Elemente der Wirklichkeit und Bewertung der Wirklichkeit. Aus Gründen der terminologischen Vereinfachung ist es zweckmäßig, für diese drei Arten von Leistungen einen Oberbegriff einzuführen. Ich möchte dafür den Terminus 'Nomisierung' wählen.<sup>32</sup> 'Nomisierung' bedeutet demnach 'Definition, Relationierung und Bewertung der Wirklichkeit'. Weltbilder nomisieren Wirklichkeit.<sup>33</sup>

Es ist angebracht, an dieser Stelle in Erinnerung zu rufen, weshalb wir uns so eingehend um eine theoretische Klärung der Leistung von Weltbildern bemühen. Es geht letztlich um die Bestimmung des Prädikats 'religiös'. Wir hatten festgestellt, daß

die religiöse Qualität eines Sachverhaltes immer nur in Relation zu einem gegebenen Deutungsschema oder, wie wir jetzt besser sagen: zu einem gegebenen Weltbild festgestellt werden kann. Ein Sachverhalt besitzt religiöse Bedeutung im Rahmen eines Weltbildes. Um zu klären, unter welchen Bedingungen wir von religiöser Bedeutung sprechen, müssen wir uns also mit der Analyse von Weltbildern befassen. Bevor wir zu unserer Hauptargumentationslinie zurückkehren, sind jedoch noch einige weitere Überlegungen notwendig.

Bisher haben wir implizit immer von Weltbildern gesprochen, die Subjekte besitzen: Jeder Mensch – mit Ausnahme von extremen Fällen psychischer Störung – verfügt über ein Weltbild. Insofern sind Weltbilder etwas subjektives. Andererseits läßt sich über die Wirklichkeit auch reden. Indem ich mein Bild von der Wirklichkeit sprachlich darlege, wird es auch für andere Subjekte verfügbar. Die subjektive Wirklichkeit wird zu einer intersubjektiven Wirklichkeit. Nur weil wir über die Wirklichkeit kommunizieren können, können wir die Wirklichkeit 'teilen', d.h. können wir alle in der (mehr oder weniger) gleichen Wirklichkeit leben. Der größte Teil unserer individuellen Wirklichkeit ist uns gesellschaftlich vermittelt, ist gesellschaftliche Wirklichkeit.<sup>34</sup>

Weltbilder lassen sich nicht nur sprachlich objektivieren, sie lassen sich auch schriftlich fixieren. Im Rahmen historischer Forschung sind uns Weltbilder überhaupt nur als schriftlich fixierte zugänglich. Dabei müssen wir uns jedoch der Tatsache bewußt sein, daß uns in Schriften, ja selbst in Gesprächen, niemals das *gesamte* Weltbild eines Subjekts – Person oder Gesellschaft – vermittelt werden kann, sondern immer nur Teile daraus. Es wird eine begrenzte Menge von Sachverhalten beschrieben, von Zusammenhängen und Wertungen dargelegt. Was wir aufgrund der Quellen rekonstruieren, ist also grundsätzlich nur ein Weltbildausschnitt.

Diese Feststellung ist nicht nur für die Beurteilung der Möglichkeit historischer Erkenntnis von Belang. Sie zeigt ein weiteres: Weltbilder lassen sich ausschnittsweise repräsentieren und dennoch sind – zumindest in bestimmten Fällen – diese Ausschnitte als mehr oder weniger geschlossene Einheiten

verstehbar. Eine Voraussetzung dafür liegt in der Strukturierung von Weltbildern, wodurch verschiedene Teilbereiche der Wirklichkeit differenziert werden können. In systemtheoretischer Sprache formuliert: Wenn wir Weltbilder als Nomisierungssysteme verstehen, dann können innerhalb der einzelnen Systeme Subsysteme unterschieden werden, die sich auf Teilbereiche der Wirklichkeit beziehen. In unserem eigenen Weltbild unterscheiden wir beispielsweise die Teilbereiche Politik, Wirtschaft, Religion, Wissenschaft, Sport usw. . Diese Teilbereiche werden von uns als relativ diskrete Subsysteme angesehen.

Weltbilder *müssen* nicht in Subsysteme differenziert sein. Vom Weltbild primitiver Gesellschaften beispielsweise wird vielfach angenommen, daß sie es nicht seien. *Wenn* sie es aber sind, dann lassen sich diese Subsysteme als relativ geschlossene Ganzheiten darstellen und analysieren. Sofern wir zum Beispiel sagen, daß wir 'religiöse Weltbilder' untersuchen, meinen wir damit die religiösen Subsysteme. Um eine klare terminologische Unterscheidung zu gewährleisten, wollen wir im folgenden den Terminus 'Weltbild' nur benutzen, wenn sich die Nomisierung auf die gesamte Wirklichkeit bezieht. Sofern es sich nur um Teilbereiche handelt, wollen wir dagegen von 'Nomisierungssystemen' sprechen.<sup>35</sup> Ein Weltbild kann also mehrere Nomisierungssysteme umfassen.

#### IV. RELIGIÖSE BEDEUTUNG

Bevor wir die Frage behandeln können, unter welchen Bedingungen wir sagen, einem Sachverhalt komme religiöse Bedeutung zu, ist zunächst zu klären, was wir mit 'Bedeutung' im allgemeinen meinen. Erst dann können wir 'religiöse Bedeutung' im besonderen betrachten.

Aufgrund der bisherigen Ausführungen dürfte es leicht ersichtlich sein, daß die Bedeutung, die ein gegebener Sachverhalt besitzt, diesem nicht 'von sich aus' eigen ist. Eine bestimmte Bedeutung kann etwas nur für jemanden besitzen. Allgemein formuliert: Bedeutung besitzt ein Sachverhalt nur in Relation zu einem jeweils gegebenen Weltbild bzw. Nomisie-



runge system. Die Bedeutung ist nicht absolut, sondern nur relativ zu einem Nomisierungssystem angebar. Wir haben diese Tatsache schon im Zusammenhang mit dem Sonderfall religiöser Bedeutung festgestellt.

Wovon ist die Bedeutung, die ein Sachverhalt im Rahmen eines Nomisierungssystems besitzt, abhängig? Hier ist es nützlich, die drei oben beschriebenen Aspekte von Nomisierung in Erinnerung zu rufen: Definition, Relationierung und Bewertung der Wirklichkeit. Um Bedeutung besitzen zu können, muß ein Sachverhalt im Rahmen eines Nomisierungssystems zunächst als existent definiert werden: Die Person des Sokrates kann für die klassische chinesische Philosophie keine Bedeutung besitzen, da Sokrates – im Unterschied etwa zu Buddha – nicht zur chinesischen Wirklichkeit gehörte. Wenn die grundsätzliche Voraussetzung, nämlich Bestandteil der Wirklichkeit zu sein, erfüllt ist, dann ergibt sich eine Form der Bedeutung aus der Art der Relationierung, die im Rahmen des betreffenden Nomisierungssystems vorgenommen wird. Die Relationen zwischen den einzelnen Sachverhalten machen die Struktur des Nomisierungssystems aus. Dabei sind nicht alle Sachverhalte gleich 'bedeutend'. Die Art der Bedeutung ergibt sich u.a. aus der Stellung, die ein Element innerhalb des Geflechts der Beziehungen der Elemente untereinander einnimmt: die Bedeutung eines Sachverhaltes ergibt sich aus der *strukturellen Stellung* innerhalb des Nomisierungssystems. Um ein schon oben angeführtes Beispiel aufzugreifen: Ein tibetisches Rollbild steht im Weltbild eines europäischen Kunstsammlers in einem anderen Kontext als im Weltbild eines tibetischen Buddhisten. 'In einem Kontext stehen' heißt nichts anderes als 'mit anderen Sachverhalten in Beziehung stehen'. Die Relationen, die im *Rahmen eines Nomisierungssystems* zwischen unterschiedlichen Sachverhalten bestehen, machen einen wesentlichen Aspekt der Bedeutung der einzelnen Sachverhalte aus.

Dies gilt übrigens auch für Bedeutung im Sinne von 'Wichtigkeit'. Wenn wir sagen, ein Sachverhalt besitze 'zentrale Bedeutung', dann wird damit ebenfalls auf seine strukturelle Stellung im Rahmen eines gegebenen Nomisierungssystems verwiesen. Je zahlreicher die Beziehungen sind, die ein Element zu anderen

aufweist, desto wichtiger ist seine Rolle innerhalb der Struktur des Nomisierungssystems. Je weniger die Beziehungen zu anderen Elementen, desto 'peripherer' ist die Bedeutung eines Elementes im Rahmen des Nomisierungskontextes. Auch hier sehen wir also, daß die Bedeutung eines Sachverhaltes zum großen Teil von der Art der Relationierung abhängt.

Als dritten Aspekt von Nomisierung hatten wir Bewertung bezeichnet. Soweit funktionale Bewertungen betroffen sind, ergeben sie sich ebenfalls aus der strukturellen Stellung eines Sachverhaltes im Rahmen eines Nomisierungskontextes, da hiervon, wie wir gerade gesehen haben, die 'Wichtigkeit' abhängig ist. Dagegen erfolgen normative Wertungen durch Messung der Sachverhalte an einem im Rahmen des Nomisierungssystems definierten 'Soll-Wert'.<sup>36</sup>

Auch Wertungen machen zweifellos einen Teil dessen aus, was wir als 'Bedeutung' bezeichnen. Wir können somit jetzt feststellen, daß die Bedeutung eines Sachverhaltes sich aus seiner strukturellen Stellung und seinem Wert innerhalb eines Nomisierungssystems ergibt. Mit anderen Worten: die Bedeutung ist abhängig von der Nomisierung. Denn 'Nomisierung' wurde bestimmt als 'Definition, Relationierung und Bewertung der Wirklichkeit'.

Der entscheidende Punkt, den es hervorzuheben gilt, ist, daß die Bedeutung eines Sachverhaltes ausschließlich im Rahmen eines gegebenen Nomisierungssystems bestimmbar ist. Dies müssen wir berücksichtigen, wenn wir die Frage untersuchen, wann wir von *religiöser* Bedeutung sprechen. Wir wollen zunächst einige theoretische Möglichkeiten der Abgrenzung untersuchen, die sich aus den bisherigen Überlegungen ergeben.

Einer der am häufigsten zu findenden Abgrenzungsversuche sieht religiöse Bedeutung als einen Sonderfall der Bewertung an: Formulierungen wie 'ultimate concern',<sup>37</sup> 'ultimate conditions of existence'<sup>38</sup> oder 'major emotional preoccupations'<sup>39</sup> lassen sich etwa folgendermaßen in die hier gebrauchte Terminologie übersetzen: Religion hat es mit denjenigen Sachverhalten zu tun, die im Rahmen eines Nomisierungssystems eine wichtige bzw. die wichtigste Stellung einnehmen; oder: Wenn ein Sachverhalt als wichtiger angesehen wird als alles andere im Univer-

sum, dann hat dieser Sachverhalt für das betreffende Individuum religiöse Bedeutung.<sup>40</sup>

Unter theoretischen Gesichtspunkten ist nichts gegen derartige Definitionsversuche einzuwenden, da sie rein nominalistisch verfahren und damit weder wahr noch falsch, sondern nur mehr oder weniger brauchbar sein können. Mir scheinen sie aus zwei Gründen nicht sehr brauchbar. Erstens gibt es in jedem Nomisierungssystem ein oder mehrere Elemente, die höchste oder 'letzte' Bedeutung besitzen: Gott, Materie, 'Ich', Macht oder Geld sind nur einige der historisch nachweisbaren 'ultimate concerns'. Es scheint nicht sehr sinnvoll, religiöse Bedeutung in einer Weise zu definieren, daß *per definitionem* jedes Weltbild religiöse Deutungen enthält. Denn damit wird gegen die oben<sup>41</sup> aufgestellte Forderung verstoßen, daß eine Definition von 'Religion' bzw. 'religiös' nicht dem umgangssprachlichen Vorverständnis widersprechen dürfe, sondern sich an ihm zu orientieren habe. Das gleiche gilt in noch stärkerem Maße für den zweiten Einwand gegen die Brauchbarkeit derartiger Definitionen. Es kann nämlich vorkommen, daß wir danach Sachverhalte als 'nichtreligiös' bezeichnen müssen, die nach allgemeinem Vorverständnis eindeutig religiös gewertet werden, und umgekehrt. Um ein Beispiel anzuführen: Nehmen wir an, ein Habsüchtiger sei praktizierender Katholik. Nach üblichem Vorverständnis würden wir sagen, daß die Teilnahme an der Messe für ihn religiöse Bedeutung besitze. Es ist aber denkbar, daß er im *Konfliktfall* eher auf die Teilnahme am Gottesdienst verzichten würde als auf die Erzielung eines materiellen Gewinnes. Da der materielle Gewinn in diesem Fall also als 'wichtiger' angesehen würde, müßte man im Sinne etwa der Definition Baird's sagen, er habe 'religiöse' Bedeutung, der Besuch der Messe dagegen nicht. Wie gesagt ist es prinzipiell möglich, religiöse Bedeutung auf diese oder ähnliche Weise zu definieren, es scheint jedoch nicht sehr zweckmäßig.

Eine andere Möglichkeit, religiöse Deutungen von solchen nichtreligiöser Art abzugrenzen, besteht darin, daß bestimmte Inhalte des Nomisierungssystems quasi als religiöse 'Bezugspunkte' angesehen werden. Nach Auffassung Spiro's, um ein bekanntes Beispiel zu wählen, unterscheiden sich religiöse

*belief systems* dadurch von nichtreligiösen, daß sie sich auf *superhuman beings* beziehen.<sup>42</sup> Spiro's Abgrenzung religiöser Glaubenssysteme erscheint unter pragmatischen Gesichtspunkten nahezu optimal,<sup>43</sup> jedenfalls wenn man den Kontext seiner Argumentation berücksichtigt. Trotzdem lassen sich auf der Basis der hier vorgetragenen Überlegungen Einwände dagegen vorbringen. Am leichtesten zu begründen scheint der inhaltliche Einwand, daß nicht in allen gemeinhin als Religionen angesehenen Glaubenssystemen *superhuman beings* im von Spiro definierten Sinn eine wesentliche Rolle spielten. Als empirisches Beispiel dafür werden in der Regel der Hinayana-Buddhismus oder der vedische Ritualismus angeführt.<sup>44</sup> Ich bin nicht sicher, ob sich Spiro's Definition tatsächlich auf diese Weise anfechten läßt, da die Existenz von übermenschlichen Wesen sicherlich auch in den angeführten Fällen als selbstverständlich gilt bzw. galt. Falls dies nicht zutreffen sollte, wäre Spiro vermutlich bereit, die betreffenden Glaubenssysteme als nichtreligiös zu bezeichnen. Wichtiger erscheint mir dagegen der Einwand, daß nach Spiro's Definition nicht geklärt ist, worin die Besonderheit religiöser Deutungen bestehe. Spiro bestimmt nur die *Inhalte* religiöser Deutungen: *superhuman beings*. In unsere Terminologie übersetzt lautet seine These: Sofern im Rahmen eines Nomisierungssystems übermenschliche Wesen als Bestandteil der Wirklichkeit definiert werden, handelt es sich um ein religiöses Nomisierungssystem. Durch diese Formulierung läßt sich zwar eindeutig bestimmen, wann *wir* (im Rahmen der Wissenschaftssprache) von religiösen Nomisierungssystemen sprechen wollen. Es ist jedoch nicht geklärt, wann ein Sachverhalt *im Rahmen eines gegebenen Nomisierungssystems* religiöse Bedeutung besitzt. Wir stoßen hier auf das äußerst diffizile Problem der unterschiedlichen Sprach- bzw. Nomisierungsebenen, die beim Versuch, das Prädikat 'religiös' zu bestimmen, unterschieden werden müssen. Da Klarheit über dieses Problem zum Verständnis der hier vorgetragenen Argumentation unerlässlich ist, möchte ich darauf in Form eines Exkurses eingehen, zumal die religionswissenschaftliche Diskussion sich mit dieser Frage bisher kaum beschäftigt hat.<sup>45</sup>

## V. UNTERSCHIEDLICHE BEDEUTUNGSEBENEN VON 'RELIGIÖS'

Es wurde schon mehrfach festgestellt, daß die religiöse Bedeutung eines Sachverhaltes nur im Rahmen eines jeweils gegebenen Nomisierungssystems bestehe. Religiöse Bedeutung ergibt sich aufgrund religiöser 'Nomisierung'. Wir gehen also davon aus, daß auf der Ebene der Nomisierungssysteme, die Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung sind, unterschiedliche Deutungen von Elementen der Wirklichkeit vorgenommen werden können. Diese verschiedenen Arten von Nomisierungen wollen wir in zwei Klassen einteilen: *r* und non-*r*. Es ist wichtig zu beachten, daß der Unterschied zwischen *r* und non-*r* Nomisierungen auf der Objektebene besteht (d.h. im Rahmen der Nomisierungssysteme, die Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung sind).

Eine besondere Art von Deutungen, die auf der *Objektebene* vorgenommen werden, nämlich die Klasse *r*, soll als 'religiöse Nomisierungen' bezeichnet werden: Sachverhalte besitzen im Rahmen eines Nomisierungssystems religiöse Bedeutung, wenn sie religiös gedeutet, religiös nomisiert werden. Wenn wir über die Unterschiede zwischen religiösen und nichtreligiösen Nomisierungen sprechen, bewegen wir uns allerdings nicht mehr auf der Objektebene, sondern auf einer *Metaebene*, nämlich der der Wissenschaftssprache. 'Religiöse' und 'nichtreligiöse Deutungen' ist also eine Unterscheidung, die im Rahmen unseres wissenschaftlichen Nomisierungssystems vorgenommen wird.

Ein besonderes Problem ergibt sich daraus, daß 'religiös'-'nichtreligiös' zwar eine metasprachliche Unterscheidung ist, daß sich diese Unterscheidung jedoch auf unterschiedliche Nomisierungen, *r* und non-*r*, bezieht, die auf der Objektebene vorgenommen werden. Um 'religiös' zu definieren, müssen wir klären, wodurch sich *r* und non-*r* Nomisierungen unterscheiden. Die Unterscheidungskriterien müssen sich folglich auf die *Form* der Nomisierung und nicht ihre *Inhalte*, d.h. diejenigen Sachverhalte, die nomisiert werden, beziehen. Denn wenn wir definieren würden, daß bestimmte Sachverhalte (z.B. Götter, übermenschliche Wesen etc.) Gegenstand religiöser Nomisie-

rungen seien, wäre damit zwar eine metasprachliche Unterscheidung getroffen; die Definition würde jedoch keineswegs den Unterschied zwischen *r* und non-*r* Nomisierungen bestimmen, sich also nicht auf unterschiedliche Deutungen beziehen, die im Rahmen des Objekt-Nomisierungssystems vorgenommen werden. Damit hätten wir das Ziel verfehlt, 'religiös' so zu definieren, daß eine besondere Form der Nomisierung, *r*, bezeichnet wird, die auf der *Objektebene* erfolgt.

Das Problem, vor dem wir stehen, lautet also, *auf metasprachlicher Ebene* (d.h. im Rahmen wissenschaftlicher Argumentation) zu klären, *inwiefern auf der objektsprachlichen Ebene* (d.h. im Rahmen der untersuchten Nomisierungssysteme) *unterschiedliche Formen von Nomisierungen, r und non-r, vorkommen, wobei wir dann eine besondere Form von Nomisierungen, r, metasprachlich als 'religiös' bezeichnen*. Die Brisanz dieses Problems besteht darin, daß es aufgrund der Verschachtelung der unterschiedlichen Sprach- bzw. Nomisierungsebenen<sup>46</sup> sehr leicht zu Vermengungen kommen kann. Diese Brisanz wird noch dadurch verstärkt, daß 'religiös' auch ein Begriff der Umgangssprache ist, so daß eine weitere Nomisierungsebene hinzukommt: die umgangssprachliche, d.h. nichtwissenschaftliche, des Betrachters, gewissermaßen eine zum wissenschaftlichen Nomisierungssystem alternative Metaebene.

Wir wollen das Problem der Sprachebenen hier jedoch nicht weiter als notwendig entwickeln, sondern uns darauf konzentrieren, den Kernpunkt möglichst deutlich herauszuarbeiten, da dieser für die gesamte Argumentation von entscheidender Bedeutung ist: Unser Ziel ist es zu definieren, wann wir im Rahmen der Wissenschaftssprache von 'religiösen Sachverhalten' sprechen wollen. Dazu haben wir festgestellt, daß ein Sachverhalt als 'religiös' nur im Hinblick auf ein gegebenes Weltbild bzw. Nomisierungssystem bestimmt werden kann, denn die religiöse Bedeutung beruht auf religiöser Deutung, d.h. religiöser Nomisierung. Um zu bestimmen, wann wir von 'religiösen Sachverhalten' sprechen, müssen wir also klären, worin sich religiöse Nomisierungen von nichtreligiösen Nomisierungen unterscheiden. Bis zu diesem Punkt bestehen keine nennenswerten *methodischen Schwierigkeiten*, denn es geht nur darum, Kriterien zur

Unterscheidung verschiedener Nomisierungen zu finden. Solche Kriterien können im Prinzip beliebig definiert werden, ohne daß methodische Einwände vorgebracht werden könnten.

Methodische Probleme treten erst auf, weil wir verlangen, daß die unterschiedlichen Arten von Nomisierungen, die wir metasprachlich als 'religiös' und 'nichtreligiös' bezeichnen, auch auf der Objektebene als unterschiedlich verstanden werden. Daraus folgt nämlich, daß die Unterscheidungskriterien auf der Objektebene bestimmbar sein müssen. Andernfalls könnte man nicht davon ausgehen, daß bestimmte Sachverhalte im Rahmen des Nomisierungssystems, das Objekt der Forschung ist, religiöse Bedeutung besitzen, sondern nur, daß sie innerhalb unseres eigenen, d.h. des wissenschaftlichen Nomisierungssystems als religiös angesehen werden.

Es bietet sich an, die Problematik, die mit dem vorhandenen Vokabular nur schwer zu beschreiben ist, am Beispiel der von Spiro vorgeschlagener Definition religiöser Glaubenssysteme zu erläutern. Er schreibt: 'Beliefs concerning the existence and attributes of these beings [i.e. 'superhuman beings', H.S.] and of the efficacy of certain types of behavior (ritual, for example) in influencing their relations with man, constitute a *belief system*.'<sup>47</sup> Diese Definition stellt eine brauchbare metasprachliche Abgrenzung religiöser Glaubenssysteme dar. Sie regelt nämlich klar, wann wir, d.h. diejenigen Wissenschaftler, die diese Definition zugrunde legen, im Rahmen der Wissenschaftssprache von religiösen Glaubenssystemen sprechen wollen.

Spiro's Definition ist jedoch untauglich, wenn man sie an dem Ziel mißt, das wir uns in der vorliegenden Untersuchung gesetzt haben. Spiro setzt 'von außen', d.h. von der Metaebene aus, einen bestimmten Nomisierungsinhalt, *superhuman beings*, und legt definitorisch fest, daß Nomisierungen, die sich darauf beziehen, 'religiös' genannt werden sollen. Der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Nomisierungen besteht dabei jedoch nur aus der Sicht der Metaebene. Es folgt daraus nicht, daß auch auf der Objektebene der Bereich der *superhuman beings* in irgendeiner Weise als von anderen Wirklichkeitsbereichen verschieden begriffen wird. Anders ausgedrückt: es bleibt offen, ob das, was metasprachlich als 'religiöse Bedeu-

tung' und 'nichtreligiöse Bedeutung' unterschieden wird, auch auf der Objektebene unterschiedliche Bedeutung besitzt. Unser Ziel ist jedoch gerade zu klären, wann etwas *für die Menschen, die Objekt unserer Forschung sind*, religiöse Bedeutung besitzt. Wir müssen also bestimmen können, inwiefern das religiös Gedeutete auf der *Objektebene* anders gedeutet wird: es sind verschiedene *Formen* der Nomisierung zu unterscheiden, nicht verschiedene Inhalte.<sup>48</sup>

Ich hoffe, die Schwierigkeiten, die die Unterscheidung unterschiedlicher Nomisierungsebenen bereitet, etwas verdeutlicht zu haben. Es ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich und nicht nötig, weiter auf diese Problematik einzugehen. Es sei hier nur angefügt, daß es unumgänglich ist, sich mit diesem Problemkomplex eingehender auseinanderzusetzen, als dies in der Religionswissenschaft bisher üblich ist, wenn das Postulat einer 'verstehenden' Religionswissenschaft auch in der methodologischen Reflexion ernst genommen werden soll. Die Schwierigkeiten entfallen natürlich völlig, sobald man bereit ist, systematische Religionswissenschaft in Religionssoziologie aufzulösen: der Soziologie ist (mit Recht) nur an ihren eigenen, d.h. metasprachlichen, Nomisierungen gelegen.

## VI. SELBSTREFLEXIVE NOMISIERUNGEN

Aufgrund der bisherigen Überlegungen können wir jetzt unser Ziel, zu klären, wann ein Sachverhalt religiöse Bedeutung besitze, in folgender Weise präzisieren: Es geht darum, verschiedene Formen von Nomisierungen zu unterscheiden, so daß *religiöse* Nomisierungen als eine im Rahmen des Objektweltbildes bestimmbare besondere Form von Wirklichkeitsdeutung definiert werden können.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist es notwendig, unsere theoretischen Überlegungen zum Aufbau von Weltbildern über das im dritten Abschnitt Gesagte hinaus fortzuführen. Wir haben nämlich bisher einen wichtigen Aspekt außer Acht gelassen: Nomisierungen können sich nicht nur auf die 'äußere' Wirklichkeit beziehen, sondern auch auf Elemente des Weltbildes selbst. Das

Weltbild ist selbst Teil der Wirklichkeit. *Nomisierungen können selbstreflexiv sein.* Im subjektiven Bereich zeigt sich das unter anderem darin, daß ich nicht nur auf mich selbst, sondern auch auf mein eigenes Denken reflektieren kann. Ich kann meine eigenen Gedanken zum Gegenstand des Denkens machen.

Selbstreflexive Nomisierungen können in verschiedener Form erfolgen. Für uns wichtig sind hier *Selbstbewertung* und *Selbstbegründung*.<sup>49</sup> Selbstbewertung liegt beispielsweise vor, wenn ich feststelle, daß der Gedankengang, den ich gerade entwickle, äußerst wichtig für die gesamte Argumentation ist. Es ist aber auch eine Selbstbewertung, wenn ich erkenne, daß der gerade formulierte Satz *falsch* ist. Im letzten Fall habe ich den Wahrheitsgehalt, die *Gültigkeit*, meines eigenen Gedankens bewertet. Nicht alles, was in unserem Bewußtsein enthalten ist, besitzt die gleiche Gültigkeit. Ich kann den Gedanken denken, daß die Erde eine Scheibe sei, aber ich halte diese Vorstellung für falsch. Gleichwohl hat auch sie einen Stellenwert in meinem Weltbild. Doch indem diese Vorstellung reflexiv nomisiert, d.h. in diesem Fall vor allem: als falsch gewertet wird, unterscheidet sie sich von anderen, nämlich den von mir für gültig gehaltenen Anschauungen.

Die Bewertung der Gültigkeit von Vorstellungen und Sätzen über die Wirklichkeit, d.h. allgemein: der Gültigkeit von Nomisierungen, stellt also eine zusätzliche Form der Bewertung dar, die neben den oben genannten normativen und funktionalen Wertungen steht. Wir müssen jetzt unsere oben getroffene Feststellung, wonach Weltbilder die Wirklichkeit nomisieren, d.h. die Elemente der Wirklichkeit definieren, relationieren und bewerten, weiter präzisieren. Inhalt von Weltbildern bzw. Nomisierungssystemen ist nicht nur die Wirklichkeit im Sinne dessen, was als 'real', d.h. tatsächlich der Fall seiend, gilt. Weltbilder enthalten auch Inhalte, die gleichsam eine 'irreale' Wirklichkeit nomisieren, eine Wirklichkeit, die nicht mehr, noch nicht oder grundsätzlich nicht als real gilt. Erst indem im Rahmen des Weltbildes selbstreflexiv die eigenen Nomisierungen hinsichtlich ihrer Gültigkeit bewertet werden, kann zwischen realer und irrealer Wirklichkeit unterschieden werden.

Da ein adäquater sprachlicher Symbolapparat zur theoreti-

schen Repräsentation von Weltbildern noch nicht zur Verfügung steht, kann eine bildhafte Sprache von Nutzen sein. Wir können uns vorstellen, daß ein Weltbild quasi in Ebenen, in Folien, bestehe. Bisher hatten wir gewissermaßen zwei Folien unterschieden: Sein und Sollen oder: Existenzfolie und Normenfolie. Auf der Existenzfolie sind die Sachverhalte eingetragen, die als tatsächlich bestehend angesehen werden. Wir können dies als 'reale Wirklichkeit' bezeichnen. Auf der Normenfolie ist die normative Wirklichkeit, die 'realen Normen', eingetragen, auf die wir oben im Zusammenhang mit Bewertungen zu sprechen gekommen sind. Wir haben gesagt, daß normative Wertungen erfolgen, indem die reale Wirklichkeit mit den realen Normen verglichen und an ihr gemessen wird. Je größer die Übereinstimmung zwischen Existenzfolie und Normenfolie, desto positiver ist die Bewertung der Realität.

Dieses zweigliedrige Modell müssen wir jetzt jedoch verdoppeln oder vervielfachen, denn das Weltbild umfaßt nicht nur Realitäten, sondern auch Möglichkeiten. Wir gehen der Einfachheit halber von nur einer Möglichkeitsebene, also einer Verdoppelung, aus. Die Möglichkeitsebene umfaßt gewissermaßen eine alternative Wirklichkeit und kann ihrerseits wiederum eine Existenzfolie und eine Normenfolie enthalten: mögliche Wirklichkeit und mögliche Normen. Sämtliche vier Folien können miteinander verglichen werden. Ich kann beispielsweise die mögliche Wirklichkeit an den realen Normen messen und so feststellen, ob die Möglichkeit als wünschenswert erscheint. Ich kann die mögliche Wirklichkeit aber auch mit der realen Wirklichkeit vergleichen: so läßt sich unter anderem erkennen, ob die Möglichkeiten realisierbar sind oder nicht usw.

Wir brauchen dieses Modell hier nicht weiter auszuführen, sondern wollen es anhand eines Beispiels etwas erläutern. Eine Möglichkeitsebene kommt immer dann ins Spiel, wenn wir 'fremde' Weltbilder, 'fremde' Nomisierungen, zur Kenntnis nehmen. Dies kann in der Form alltäglicher Kommunikation, aber auch im wissenschaftlichen Bereich geschehen. Ob Soziologe oder Religionshistoriker, wir kennen normalerweise eine ganze Reihe von möglichen Nomisierungen der Wirklichkeit: soziologische Theorien anderer Wissenschaftler, religiöse Welt-

bilder anderer Kulturen usw. Diese alternativen Nomisierungen (die im Falle religiöser Weltbilder auch alternative Normen umfassen) werden gewissermaßen auf der Möglichkeitsebene 'eingetragen'. Ein Vergleich mit der Realitätsebene kann dann zu verschiedenen Formen der Bewertung führen. Es kann übrigens auch zu einer Art Umkehrung der 'Vorzeichen' kommen, indem die zunächst als möglich angesehene Nomisierung als gültig akzeptiert wird: ich ändere mein Weltbild und 'konvertiere' (zu einer anderen soziologischen Theorie oder einer anderen Religion, um bei unseren Beispielen zu bleiben).

Dieses etwas simplifizierende Modell soll hier nicht weiter entwickelt werden, da es für die Behandlung unserer Problematik, der Abgrenzung religiöser Nomisierungen, in dieser Form ausreicht. Halten wir fest, daß nicht alle Nomisierungen eines Weltbildes gleiche Gültigkeit besitzen. Die Gültigkeit einzelner Nomisierungen wird in einer selbstreflexiven Bewertung *im Rahmen des Nomisierungssystems* bestimmt: Ich halte selbst einige Vorstellungen für richtig, andere für falsch, bei dritten bin ich mir nicht sicher.

## VII. GÜLTIGKEITSPRINZIPIEN RELIGIÖSER NOMISIERUNGEN

Wir können nun in einer ersten These eine vorläufige Abgrenzung religiöser Nomisierungen vornehmen: (1) 'Religiöse Nomisierungen beanspruchen absolute Gültigkeit'. 'Absolute' Gültigkeit bedeutet, daß nicht nur Gültigkeit beansprucht wird, sondern daß die Möglichkeit ausgeschlossen wird, daß die betreffende Nomisierung (in Umgangssprache: die Vorstellung oder Aussage über die Wirklichkeit) falsch sein könnte.<sup>50</sup> Religiöse Nomisierungen sind sich gewiß, wahr zu sein. Glaube bedeutet absolute Gewißheit.

Diese erste Einengung kann jedoch allenfalls als notwendiges, nicht jedoch als hinreichendes Kriterium zur Abgrenzung religiöser Nomisierungen angesehen werden. Die Gegenprobe zeigt, daß es eine Reihe von gemeinhin als nichtreligiös angesehenen Vorstellungen gibt, die ebenfalls absolute Gültigkeit beanspruchen. Wir brauchen dabei nicht nur an verschiedene Formen

von Ideologien zu denken. Auch und gerade im alltäglichen Bereich gibt es absolute Gewißheit. Ich bin mir zum Beispiel absolut gewiß, an meinem Schreibtisch zu sitzen.

Zur weiteren Einengung wollen wir zunächst wieder an das oben beschriebene Modell erinnern. Weltbilder enthalten nicht nur eine Realitätsebene, auf der die als gültig angesehenen Nomisierungen angesiedelt sind, sondern auch eine Möglichkeitsebene. Welche Ebene als gültig angesehen wird, ist abhängig von einer selbstreflexiven Deutung, die im Rahmen des betreffenden Weltbildes erfolgt. Es läßt sich also nicht durch *äußere* Kriterien entscheiden, welche Nomisierungen als gültig bewertet werden, sondern die Kriterien werden innerhalb des Weltbildes definiert. Um ein Beispiel zu geben: Die Nomisierung, daß die Erde eine Scheibe sei, kann in unterschiedlichen Weltbildern unterschiedliche Gültigkeit besitzen. Ich kann von außen, d.h. von der Metaebene aus, nur bestimmen, ob sie im Rahmen meines eigenen Nomisierungssystems als gültig angesehen wird, nicht jedoch, ob sie im Weltbild des Mittelalters Gültigkeit besaß. Für mich ist diese Nomisierung auf der Folie der (irrealen) Möglichkeiten eingetragen, für die Menschen des Mittelalters dagegen auf der Realitätsfolie, um wieder die bildhafte Ausdrucksweise zu benutzen.

Da im Rahmen eines Weltbildes zwischen gültigen und ungültigen Nomisierungen unterschieden werden kann, müssen Kriterien angebbbar sein, mit denen die Gültigkeit *begründet* wird. Das heißt, es muß ein Grund, eine Basis, angegeben werden, auf die sich der Gültigkeitsanspruch stützt. Wir wollen diese Basis *Gültigkeitsprinzip* nennen.<sup>51</sup>

Es ist eine Reihe von Gültigkeitsprinzipien, auf deren Basis sich Gültigkeitsansprüche von Vorstellungen oder Aussagen über die Realität begründen lassen, denkbar. Im Rahmen der empirischen Wissenschaften beispielsweise stellen *Erfahrung* und *Rationalität* solche Gültigkeitsprinzipien dar, was auch immer man darunter im einzelnen verstehen mag. In der Alltagswelt kommt als zusätzliches und quantitativ wahrscheinlich wichtigeres Gültigkeitsprinzip *Autorität* hinzu: wir halten bestimmte Aussagen über die Realität für wahr, weil wir die Instanzen, von denen wir die betreffenden Informationen erhalten haben, als

glaubwürdig ansehen, sie als Autoritäten betrachten: Eltern, Lehrer, Professoren, 'die Zeitung', 'das Fernsehen', die Encyclopaedia Britannica usw. Im allgemeinen genügen uns derartige Autoritäten, und wir verzichten darauf, die Informationen über die Wirklichkeit anhand anderer Gültigkeitsprinzipien weiter zu begründen. Unser Weltbild ist uns zum großen Teil gesellschaftlich vermittelt, es gründet sich auf von uns anerkannte Autoritäten.

Neben Erfahrung, Rationalität und Autorität sind zweifellos noch andere Gültigkeitsprinzipien möglich.<sup>52</sup> Es erübrigt sich hier jedoch eine allgemeine Behandlung dieser Frage, da uns nur die Gültigkeitsprinzipien *religiöser* Nomisierungen interessieren. Wir formulieren hierzu eine zweite These: (2) 'Religiöse Nomisierungen beanspruchen Gültigkeit, wobei absolute Autoritäten als Gültigkeitsprinzipien dienen'.

Der Ausdruck 'absolute Autoritäten' bedarf einer näheren Erläuterung. Was mit 'Autoritäten' gemeint ist, wurde oben geklärt.<sup>53</sup> Als 'absolut' soll eine Autorität dann bezeichnet werden, wenn es im Rahmen des Nomisierungssystems ausgeschlossen wird, daß die Gültigkeit unter Berufung auf ein anderes Gültigkeitsprinzip bestritten werden kann. 'Absolute Autorität' bedeutet aber auch, daß diese Autorität ihrerseits nicht weiter begründungsbedürftig ist, etwa unter Zuhilfenahme anderer Gültigkeitsprinzipien wie Vernunft oder Erfahrung.

Es ist wichtig zu beachten, daß nach These (2) nicht der Glaube, daß es absolute Autoritäten gebe, das Kriterium zur Abgrenzung religiöser Nomisierungen darstellt. Dies wäre eine inhaltliche Bestimmung analog zu Spiro's Kriterium 'Glaube an die Existenz übermenschlicher Wesen'. Nach unserer Formulierung ist nicht der Inhalt der Nomisierung das Entscheidende, sondern die Begründung der Gültigkeit. Erst dadurch wird es uns auch möglich, Nomisierungen, die sich auf andere Inhalte beziehen, wie z.B. auf die Entstehung oder den Aufbau des Kosmos, gegebenenfalls als religiös anzusehen, sofern nämlich das Gültigkeitsprinzip als absolute Autorität einzustufen ist.<sup>54</sup>

Bevor wir zur endgültigen Formulierung der Abgrenzung religiöser Nomisierungen kommen, müssen wir noch einen

weiteren Gesichtspunkt berücksichtigen. Wir haben oben erwähnt, daß auch im alltäglichen Bereich unser Wissen über die Wirklichkeit häufig unter Berufung auf Autoritäten begründet wird. Dies gilt selbst für solches Wissen, das beispielsweise auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beruht. Wenn ich sage, daß Wassermoleküle aus Sauerstoff- und Wasserstoffatomen bestehen, so habe ich das in der Regel nicht selbst nach Kriterien der Empirie und Rationalität begründet, sondern glaube der Autorität der Chemiker bzw. meines Lehrers. Obwohl mein Wissen somit unter Berufung auf Autoritäten begründet ist, gelten Empirie und Rationalität dennoch als *letztes* Gültigkeitsprinzip naturwissenschaftlicher Nomisierungen. Denn im Konfliktfall, d.h. wenn die Gültigkeit in Zweifel gezogen wird, wird letztlich nicht auf die Autorität des Lehrers rekurriert, sondern auf die Kriterien naturwissenschaftlicher Erkenntnis.

Übertragen auf religiöse Nomisierungen bedeutet das, daß auch religiöses Wissen sich in der Praxis auf menschliche, d.h. nicht absolute, Autorität gründen kann. Ich glaube den Priestern, den Eltern oder welche Autoritäten auch immer mir dieses Wissen vermitteln. Dennoch wird als *letztes* Gültigkeitsprinzip eine absolute Autorität im oben definierten Sinne angesehen, denn die Autorität der menschlichen Autoritäten ist in der Regel selbst wieder begründungsbedürftig.<sup>55</sup>

Wir kommen so zu der endgültigen Formulierung unserer These: (3) 'Religiöse Nomisierungen beanspruchen Gültigkeit, wobei als *letzte* Gültigkeitsprinzipien absolute Autoritäten gelten'.

Es ist offensichtlich, daß diese These mit dem Ausdruck 'absolute Autorität' steht oder fällt. Deshalb soll hier nochmals geklärt werden, was damit gemeint ist. Von *Autorität* als Gültigkeitsprinzip sprechen wir, wenn das Wissen, dessen Gültigkeit begründet werden soll, nicht selbst, sondern von einer anderen Instanz übernommen wurde. 'Autorität' ist also die Instanz, die als Garant für die Gültigkeit von Wissen dient. Während andere Gültigkeitsprinzipien (z.B. Vernunft, Intuition, Erfahrung, Evidenz) die freie Produktion von Wissen ermöglichen – das dann gemäß den jeweiligen Gültigkeitsprinzipien bewertet

wird —, verlangt Autorität die Annahme vorgegebener Inhalte. Autoritativ begründetes Wissen kann bestenfalls durch Interpretation weiterentwickelt werden, nicht jedoch, wie bei anderen Gültigkeitsprinzipien, selbständig produziert werden.

Von *absoluter Autorität* sprechen wir, wenn es im Rahmen des betreffenden Nomisierungssystems ausgeschlossen wird, daß die Gültigkeit bestimmter Nomisierungen (d.h. von 'Wissen') unter Berufung auf andere Gültigkeitsprinzipien bestritten werden kann. Durch absolute Autorität begründetes Wissen versteht sich also als nicht revidierbar, es kann allenfalls neu interpretiert und erweitert werden.

Im Unterschied zu herkömmlichen Definitionen von Religion bzw. religiösen Deutungen bezieht sich die hier vorgeschlagene Abgrenzung weder auf die *Inhalte* noch auf die *Funktionen* bestimmter Vorstellungen, sondern es wird eine besondere Form der Selbstnomisierung definiert. Damit wird nicht ausgeschlossen, daß diese besondere Art von Nomisierungssystemen sich möglicherweise auch hinsichtlich der Inhalte und der Funktionen von anderen unterscheidet. Dies wäre jedoch erst anhand empirischer Untersuchungen zu klären.

Ein Wort zu der am Anfang aufgeworfenen Frage der wissenschaftstheoretischen Einordnung: Genau genommen handelt es sich bei These (3) um a) eine Definition und b) eine Hypothese. Die *Definition* grenzt einen Sonderfall von Nomisierungen ab: solche, die sich auf absolute Autorität als Gültigkeitsprinzip berufen. Wir könnten diese Form von Nomisierungen mit einem beliebigen Prädikat kennzeichnen, z.B. als *r*-Nomisierungen.

Die *Hypothese* besagt, daß *r*-Nomisierungen sich weitgehend mit dem decken, was nach gängigem Vorverständnis als 'religiöse' Nomisierungen zu bezeichnen wäre. Freilich kann diese Hypothese nicht im strengen Sinne überprüft werden, weil das 'gängige Vorverständnis' keine präzise angebbare Größe ist. Die Hypothese kann also allenfalls im Verlauf wissenschaftlicher Konsensbildung akzeptiert oder abgelehnt werden.

Völlig unabhängig davon, wie man letztlich die Hypothese beurteilen wird, ist die Definition zu sehen. Selbst wenn *r*-Nomisierungen sich nicht mit dem decken, was nach Vorverständnis als religiöse Nomisierungen anzusehen wäre, wird durch

die Definition eine Klasse von Nomisierungen abgegrenzt, die zum Gegenstand weiterer empirischer und theoretischer Untersuchungen werden kann. Ob sich diese Klassenbildung als für die wissenschaftliche Arbeit brauchbar erweist, kann sich erst im Verlauf der Versuche zeigen. Dabei mag es sogar ein Vorteil sein, wenn wir bei der Untersuchung von Weltbildern und Nomisierungssystemen nicht von vornherein unseren Interpretationskontext durch umgangssprachlich geprägte Raster wie 'religiös' und 'profan' präjudizieren.

#### VIII. EINIGE KONSEQUENZEN DER DEFINITION

Wir haben im ersten Kapitel drei Kriterien formuliert, nach denen eine Definition von 'Religion' bzw. 'religiös' zu beurteilen sei: (1) Eindeutigkeit, (2) Vereinbarkeit mit dem Vorverständnis und (3) Brauchbarkeit. Auf das Problem, das die Überprüfung der Vereinbarkeit mit dem Vorverständnis aufwirft, wurde oben schon hingewiesen. Es erübrigt sich hier eine weitere Vertiefung dieser Frage, da sie letztlich nur durch den Konsens der Fachwissenschaftler entschieden werden kann. Wir wollen hier hypothetisch davon ausgehen, daß die Vereinbarkeit mit dem Vorverständnis gegeben sei. Es bleibt somit als nächstes Kriterium das der Eindeutigkeit.

Es liegt nahe, die Frage der Eindeutigkeit zunächst im Vergleich mit wissenssoziologischen Bestimmungen von Religion zu untersuchen, da diese vom theoretischen Ansatz her den hier vorgetragenen Überlegungen am nächsten stehen. Hier scheint es, daß die von uns vorgeschlagene Definition in der Tat einen gewissen Zuwachs an Eindeutigkeit bedeutet: Während bei Luckmann eine Trennung von religiösen und nichtreligiösen Weltbildern nicht explizit vorgenommen wird,<sup>56</sup> führt Berger als Unterscheidungskriterium das Prädikat 'sacred' ein.<sup>57</sup> In beiden Fällen ist es praktisch unmöglich, in einem konkreten Fall zu entscheiden, ob wir es mit einem religiösen Weltbild zu tun haben, da letztlich auf funktional definierte Abgrenzungskriterien verwiesen wird. Funktionale Bestimmungen sind jedoch auf der Objektebene bedeutungslos, so daß wir in einen



Zirkel geraten: Es läßt sich nicht darüber argumentieren, ob religiöse Weltbilder die behaupteten Funktionen erfüllen, da die Wahrnehmung der betreffenden Funktionen zum Definitionsmerkmal religiöser Weltbilder gemacht wird. Damit wird *per definitionem* ausgeschlossen, daß es funktionale Äquivalente geben könne. Da die Funktion darüber hinaus als unverzichtbar angesehen wird, erscheint Religion bzw. religiöse Weltdeutung letztlich als nichtnegierbar.<sup>58</sup> Bei der von uns vorgeschlagenen Definition bleibt es dagegen ein empirisch zu untersuchendes Problem, welche Funktionen religiöse Weltbilder erfüllen. Es wird ferner möglich, eindeutig eine Abgrenzung von nicht-religiösen Weltdeutungen verschiedener Art vorzunehmen und dennoch weder Inhalte noch Funktionen von außen festzulegen, und dies, ohne dabei dem üblichen Vorverständnis von religiös zu widersprechen.

Im Unterschied zum Vorverständnis ist unsere Definition jedoch explizit und damit eindeutig hinsichtlich der Kriterien der Abgrenzung. Damit wird es möglich, auch Grenzfälle zu entscheiden, vor denen übliche Definitionen in der Regel kapitulieren. Ich möchte nur ein Beispiel anführen: Astrologie bzw. Astronomie. Die Meinungen, ob Astrologie, d.h. die Beobachtung von Himmelskörpern mit dem Ziel, daraus Rückschlüsse auf Entwicklungen auf der Erde, insbesondere im menschlichen Bereich, zu ziehen, als eine Praxis auf der Basis religiöser Vorstellungen anzusehen sei oder nicht, gehen auseinander. Im Rahmen unserer Definition können wir sagen, daß die Praxis nicht isoliert betrachtet werden kann: es ist zu überprüfen, auf Grund welcher Gültigkeitsprinzipien astrologische Überzeugungen für wahr gehalten werden. Hier ist es ebenso möglich, daß man sich auf langjährige Beobachtungen stützt, aus denen bestimmte Folgerungen über bestehende Zusammenhänge gezogen werden, wie daß man sich auf die unanfechtbare Autorität einer Person oder einer Tradition beruft. Die Frage nach dem religiösen Charakter wird also jeweils unterschiedlich zu beantworten sein, selbst wenn die Praktiken und die zugrundeliegenden Vorstellungen sich inhaltlich aufs Haar gleichen.

Dieses Beispiel sagt auch schon einiges über die *Brauchbarkeit*

der Definition, also das dritte Kriterium aus. Soweit Probleme der praktischen historischen oder soziologischen Forschung betroffen sind, garantiert die relative Eindeutigkeit unserer Bestimmung schon eine gewisse Brauchbarkeit. Es sind Differenzierungen möglich, die auf der Basis unbestimmten Vorverständnisses aber auch mancher expliziten Definitionen nicht vorgenommen werden können. Eine andere Frage ist allerdings, ob die vorgeschlagene Bestimmung sich auch als für die Theoriebildung fruchtbar erweist. Diese Frage kann jedoch hier nicht geklärt werden, da sie nur durch konkrete Versuche zur Theoriebildung beantwortet werden kann.

Auf manche Konsequenzen läßt sich freilich schon jetzt hinweisen: Es spricht einiges dafür, daß es für die religionswissenschaftliche Theoriebildung von Vorteil sein wird, wenn sie bei ihren Überlegungen nicht bei dem komplexen Begriff 'Religion' ansetzt, von dem nicht einmal klar ist, ob es sich um ein theoretisches Konstrukt oder um eine Klasse empirischer Gegenstände handelt. Die Analyse der Religion bzw. einzelne Religionen konstituierenden *religiösen Sachverhalte* verspricht zunächst einen Zuwachs an empirischer Relevanz der theoretischen Aussagen. Dies scheint gerade für Theorien über Religion vonnöten, da hier inzwischen vielfach auf einem Abstraktionsniveau argumentiert wird, von dem aus die Übersetzung in empirisch gehaltvolle Aussagen nicht oder nur in Form von Trivialitäten geleistet werden kann. Das weitgehende Fehlen eines theoretischen Mittelbaus dürfte nicht zuletzt auf das ungelöste Problem der konkreten Abgrenzung religiöser Sachverhalte zurückzuführen sein.

Aus der hier vorgeschlagenen Definition ergibt sich für die religionswissenschaftliche Theoriebildung aber auch eine Konsequenz, die möglicherweise Unbehagen hervorrufen wird. Obwohl die Abgrenzung religiöser Nomisierungen relativ eindeutig vorgenommen wird, bedeutet dies nicht, daß die Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Deutungen so grundsätzlichen Charakter besitzt, wie dies in den meisten anderen Definitionen unterstellt wird. Religiöse Nomisierungen lassen sich eindeutig von nichtreligiösen unterscheiden, gewiß, aber es sind zunächst einmal Nomisierungen, d.h. Ansichten

über die Wirklichkeit. Die Feststellung, daß Nomisierungen unterschiedliche Arten von Gültigkeitsprinzipien implizieren und die Besonderheit religiöser Nomisierungen hier zu suchen sei, verzichtet darauf, *a priori* das Religiöse zu einer anthropologischen Grundkategorie zu erklären. Heilige Kosmisierungen (Berger) oder Repräsentation von Appräsentiertem (Luhmann) setzen einige Ebenen zu hoch an, wenn es darum geht, religiös begründete Speisevorschriften von solchen mit medizinischer Indikation zu unterscheiden. Solange wir religiöse Weltdeutungen auf Fragen nach dem letzten Sinn, die Bewältigung von drohender Anomie oder den Bezug zur Transzendenz reduzieren, verstellen wir uns den Weg, Religion dort wahrzunehmen und im Rahmen wissenschaftlicher Theorie zu deuten, wo sie *auch* Bedeutung besitzt: im alltäglichen Leben von Individuen und Gesellschaften.

Hier sollte sich die Religionswissenschaft und insbesondere die Religionssoziologie der Gefahr bewußt sein, die die abendländische Genese unserer Wissenschaft mit sich bringt. Wo die Erfahrung des Christentums unvermeidbar das Vorverständnis von Religion entscheidend prägt und hier wiederum die Theologie das *Wesentliche* vom Unwesentlichen scheidet, muß damit gerechnet werden, daß wir uns immer wieder in den Netzen verfangen, die die Theologie geknüpft hat. Kein Wunder, daß Religion zur *conditio sine qua non* menschlicher Existenz wird. Es mag sein, daß sie es ist, aber dies könnte allenfalls das Ergebnis und nicht schon die definitiv festgelegte Prämisse religionswissenschaftlicher Erkenntnis sein.

Der hier vorgeschlagene Weg hat zum Ziel, für die Religionswissenschaft eigene Netze zu knüpfen, mit denen wir religiöse Phänomene einfangen können. Unabhängig davon, ob das hier vorgelegte konkrete Ergebnis sich als brauchbar herausstellen sollte oder nicht, zumindest die eingeschlagene Richtung sollte verfolgt werden. Die relevanten Orientierungspunkte dafür sind: (a) Das, was wir als Religion bzw. Religionen bezeichnen, ist empirisch nicht als Ganzes zugänglich. Gleichgültig, auf welcher Theorieebene man Religion definiert, es müssen Übersetzungsregeln angebar sein, durch die ein Bezug zu beobachtbaren Sachverhalten hergestellt werden kann. Es muß also möglich

sein, religiöse Sachverhalte von nichtreligiösen zu unterscheiden. (b) Ob Sachverhalte religiösen Charakter besitzen, wird auf der Ebene des subjektiven Sinns (in der Sprache der Phänomenologie)<sup>59</sup> bzw. auf der Ebene der Objektnomisierungssysteme (in der hier benutzten Sprache) bestimmt. Solange wir ausschließlich von der Metaebene unseres eigenen wissenschaftlichen Nomisierungssystems aus argumentieren, können wir nicht anders, als permanent zu bestätigen, daß Religion das sei, als was wir sie definiert haben.

(c) Wenn mit 'religiös' eine Form von Deutung gemeint ist, die auf der Objektebene vollzogen wird, dann scheidet die Möglichkeit aus, als Definitionsmerkmale inhaltliche oder funktionale Kriterien anzulegen. Erst wenn ich weiß, welche Deutungen ich meine, kann ich untersuchen, welche Funktionen sie erfüllen oder auf welche Inhalte sie sich beziehen.

(d) Daraus folgt in letzter Konsequenz, daß wir uns damit befassen müssen, in welcher Form Nomisierungssysteme sich reflexiv auf sich selbst beziehen. Nur so lassen sich Unterschiede zwischen verschiedenen Arten von Nomisierungen bestimmen, die nicht nur auf der Metaebene, sondern auch auf der Objektebene bedeutungshaltig sind.

Mit diesen Punkten ist die Richtung vorgezeichnet. Das konkrete Ergebnis, zu dem wir im Rahmen der vorliegenden Untersuchung gekommen sind, ist sicher nicht das einzig mögliche, vermutlich auch nicht das brauchbarste. Es zeigt jedoch, daß man auf diesem Weg überhaupt zu Ergebnissen gelangen kann.

Es ist angebracht, abschließend noch einmal hervorzuheben, daß die tentative Abgrenzung religiöser Nomisierungen, die hier vorgeschlagen wurde, *keine Definition von Religion* darstellt. Es soll damit auch nicht etwa das Wesen oder der Kern von Religion bezeichnet werden, wie dies bei funktionalen Definitionen oft mitschwingt. Abgegrenzt wird lediglich eine besondere Form von Nomisierungen und es wird unterstellt, daß sie sich im wesentlichen mit dem deckt, was nach umgangssprachlich geprägtem Verständnis als religiöse Nomisierung anzusehen wäre.

Freilich lassen sich von den Nomisierungen aus Bezüge zum Nomisierten herstellen, auf der Basis religiöser Deutungen läßt sich das religiös Gedeutete bestimmen. Es eröffnen sich hier

also Möglichkeiten, von der Abgrenzung religiöser Nomisierungen ausgehend zu einer Abgrenzung anderer religiöser Sachverhalte – Handlungen, Institutionen, Gefühle oder Artefakte – zu gelangen. Dazu sind weitere theoretische und empirische Untersuchungen notwendig, die hier nicht geleistet werden konnten und sollten. Völlig offen bleiben muß die Frage, ob wir auf diesem Weg auch zu einer Definition von Religion finden können. Ungeachtet der Bedenkenlosigkeit, mit der Religionen als Systeme oder Organismen etikettiert werden, sollten wir uns der Suggestionskraft derartiger Formulierungen so lange entziehen, wie die systematische Geschlossenheit der Sachverhalte, die wir als Religionen bezeichnen, nur postuliert und nicht im Rahmen empirisch gehaltvoller Theorien begründet wird.

#### ANMERKUNGEN

1. Schon zu Beginn des Jahrhunderts hat James Leuba 48 verschiedene Definitionen von Religion zusammengestellt. Die Liste ließe sich heute ohne Schwierigkeiten vervielfachen (Vgl. J. Leuba: *A psychological study of religion*. New York 1969, 339-361).
2. Ein Beispiel für eine in der Praxis relativ unbrauchbare Nominaldefinition gibt Baird (im Anschluß an Tillich): 'Religion is ultimate concern'. (R.D. Baird: *Category formation and the history of religions*. The Hague/Paris 1971, 18 [Religion and Reason, vol. 1]). Es ist schwierig zu erkennen, wie *ultimate concerns* als empirische Gegenstände in Erscheinung treten.
3. Diese Kriterien orientieren sich an denen, die Carnap für die Bewertung von Explikationen aufgestellt hat. Vgl. R. Carnap: *Logical Foundations of Probability*. Chicago 1962,<sup>2</sup> 5-8.
4. Vgl. Fr. Ferré: The definition of religion, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 38 (1970) 3-16.
5. Gelegentlich wird argumentiert, Religion könne überhaupt nicht in eine nächst höhere Klasse von Sachverhalten eingeordnet werden, da sie ein Phänomen *sui generis* sei. Vom Standpunkt der Klassenlogik aus gesehen ist dieses Argument nicht haltbar, da prinzipiell jeder Gegenstand in eine Klasse eingeordnet werden kann.
6. R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau 1917. Schleiermacher sah das Wesen der Religion im 'Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit'.

7. Tylor definierte bekanntlich Religion als 'belief in spiritual beings'.
8. So etwa Mensching, basierend auf der Otto'schen Tradition; vgl. G. Mensching: *Die Religion*. München o.J. (urspr. Stuttgart 1959). In der Tradition des Tylor'schen Ansatzes steht dagegen A. Wallace: *Religion, an anthropological approach*. New York 1966, 52); ähnlich M. Spiro: Religion, Problems of definition and explanation, in: M. Banton (ed.): *Anthropological approaches to the study of religion*. London 1966, 85-126 (96).
9. E. Durkheim: De la définition des phénomènes religieux, in: *L'Année Sociologique*, 2 (1898) 1-28 (22).
10. Vgl. zum Beispiel N. Luhmann: Die gesellschaftliche Funktion der Religion, in: ders., *Funktion der Religion*. Frankfurt 1977, 9-71, bes. S. 9-13 und die dortigen Literaturverweise.
11. Die 'klassische' Religionswissenschaft etwa im Stile der Phänomenologie van der Leeuw hat – bei allen sonstigen Schwächen – in diesem Punkte eine wesentlich differenziertere Wahrnehmung von Religion ermöglicht als die meisten 'modernen' Religionstheorien. Vgl. G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen 1956<sup>2</sup>.
12. N. Smart: *The religious experience of mankind*. London 1971, 31.
13. Auf S. 28 erfolgt zwar eine Definition von 'religious experience', die jedoch – wie wir weiter unten noch sehen werden – unzureichend ist.
14. Für Smart ist diese Beziehung offenbar dadurch gegeben, daß die verschiedenen 'Glieder' des Religions'organismus' mit einander in Zusammenhang stehen und dadurch alle auf 'religious experiences' rückbezogen werden können. Selbst wenn man die These, bei Religionen handele es sich um 'Organismen' (oder 'Systeme') unbewiesen akzeptierte, bliebe immer noch das Problem, *religiöse* Erfahrungen abzugrenzen.
15. Ein Blick in Heilers 'Erscheinungsformen' genügt, um zu sehen, daß es wohl kaum etwas gibt, das nicht mit dem Prädikat 'heilig' belegt werden könnte (Fr. Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961).
16. 'Objektiv' wird hier im Sinne Husserls benutzt; vgl. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 2. Band. Halle 1928,<sup>4</sup> 80f (Zitat bei A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Ausgabe Frankfurt 1974, S. 44).
17. Dies betont auch J. Waardenburg: Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 14 (1972) 325.
18. So etwa Mensching im Anschluß an R. Otto; vgl. G. Mensching, *Die Religion*, München o.J., 15.
19. Smart, a.a.O., 28.
20. So R. Döbert: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deu-*

- tungssysteme. Frankfurt 1973.
21. So R. Bellah: Religious evolution, in: *American Sociological Review*, 29 (1964) 358-374 (358).
  22. Vgl. G. Klaus: *Kybernetik und Gesellschaft*. S'Gravenhage 1972 (urspr. Berlin 1964) 291-293.
  23. Vgl. dazu P. Berger und Th. Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Stuttgart 1972.<sup>3</sup>
  24. Luhmann (Gesellschaftliche Funktion der Religion, S. 19) formuliert: 'Es gibt keine [von der selektiven Wahrnehmung, H.S.] unabhängige Faktizität [. . .]'. Dies trifft zu, wenn, wie oben dargelegt, gemeint ist, daß die Faktizität nicht thematisiert werden kann. Wenn gemeint sein sollte, daß Faktizität nicht existiere, ist die Aussage metaphysisch, weil nicht überprüfbar. Jede Aussage über die Faktizität ist metaphysisch.
  25. Im Grunde genommen ist schon die Frage, 'ob dies so ist', falsch gestellt. Bei einer philosophischen Analyse der Beziehung zwischen Wirklichkeit und Faktizität wäre eine Berücksichtigung der buddhistischen Ontologie und Erkenntnistheorie, insbesondere der Madhyamika und Vijñānavada Richtungen, fruchtbar.
  26. Vgl. Berger/Luckmann, a.a.O., 49-51.
  27. Vgl. Klaus: *Kybernetik und Gesellschaft*, 292f; Luhmann: *Gesellschaftliche Funktion*, 13ff.
  28. Ich möchte den Terminus 'Funktion' wegen des damit verbundenen theoretischen Schweifens vermeiden.
  29. Vgl. H. Seiwert: Religiöser Wandel – Alternativen religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Erklärungsmodelle, in: G. Stephenson (Hrsg.): *Der Religionswandel der Gegenwart im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1976, 309-322.
  30. Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß Weltbilder auch dem Wandel unterliegen können, und zwar in allen Bereichen, einschließlich der Werte. Wir betrachten hier jedoch der Einfachheit halber nur 'statische' Weltbilder.
  31. Neben normativen und funktionalen Wertungen sind noch andere Formen möglich, auf die wir hier nicht näher einzugehen brauchen, z.B. affektive Wertungen (aufgrund von Liebe, Haß, Ekel etc.) und Gültigkeitsbewertungen, auf die wir weiter unten noch zu sprechen kommen werden.
  32. Der Terminus ist abgeleitet von 'nomizein', das mit dem Bedeutungsfeld 'anerkennen', 'für wahr halten', 'als Gesetz einführen' sowohl einen kognitiven als auch einen normativen Aspekt enthält. Der von mir bisher in Anlehnung an Berger und Luckmann gebrauchte Terminus 'Legitimierung' (vgl. Seiwert: Religiöser Wandel, a.a.O., 319f sowie: Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum. Bonn (Phil. Diss.) 1979, 200ff) betont m.E. den normativen Aspekt zu stark.

33. Mit 'Nomisierung' kann somit sowohl ein Prozeß als auch das Ergebnis dieses Prozesses gemeint sein. 'Einen Sachverhalt nomisieren' bedeutet in umgangssprachlicher Ausdrucksweise etwa: 'einen Sachverhalt deuten', beschreibt also einen Prozeß. Wenn wir dagegen sagen: 'Nomisierungen können schriftlich repräsentiert werden', dann ist das Ergebnis von Nomisierungsprozessen gemeint. Dieses Ergebnis nimmt die Gestalt von Vorstellungen oder Sätzen über die Wirklichkeit an.
34. Vgl. Berger/Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.
35. Natürlich stellt das Weltbild als Ganzes ebenfalls ein 'Nomisierungssystem' dar. Die hier vorgeschlagene Regelung vereinfacht jedoch den Sprachgebrauch, da wir sonst immer von 'Nomisierungssystem' reden müßten, was die ohnehin artifizielle Terminologie unnötig verkomplizieren würde.
36. Vgl. oben S. 68f.
37. Baird, a.a.O., 18.
38. Bellah: *Religious evolution*, 359.
39. W. Goodenough: Toward an anthropologically useful definition of religion, in: A.W. Eister (ed.): *Changing perspectives in the scientific study of religion*. New York 1974, 165-184 (182).
40. Formulierung in Anlehnung an Baird, a.a.O., 18.
41. Vgl. oben S. 61.
42. M. Spiro: Religion – Problems of definition and explanation, in: M. Banton (ed.): *Anthropological approaches to the study of religion*. London 1966, 85-126 (98).
43. Ich halte die Kritik Goodenough's, die sich auch auf Spiro's Definition bezieht, für unangemessen, da sie nicht den Kontext der Argumentation berücksichtigt, sondern sich allein am Ausdruck 'super-human beings' festmacht. Vgl. W. Goodenough, a.a.O., 166.
44. Vgl. Durkheim: *De la définition des phénomènes religieux*, 7-16.
45. Auf das Problem der Unterscheidung unterschiedlicher Sprachebenen bei der Bestimmung des Prädikats 'religiös' macht auch U. Berner aufmerksam: Bemerkungen zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie, in: *Göttinger Miscellen*, 18 (1975) 57-72 (59f).
46. Es ist üblich, von verschiedenen *Sprachebenen* zu sprechen. Diese Bezeichnung ist in unserem Zusammenhang jedoch insofern nicht ganz treffend, als Nomisierungen nicht notwendig sprachlich formuliert sein müssen. Verschiedene Nomisierungsebenen können auch im Bewußtsein bestehen. Sofern man dies berücksichtigt, kann man jedoch die übliche Sprechweise beibehalten.
47. Spiro, a.a.O., 98.
48. Diese Grundkritik bezieht sich auch auf Luhmanns Religionsbegriff (Gesellschaftliche Funktion der Religion), obwohl er primär funk-

- tionale und nicht inhaltliche Abgrenzungskriterien anführt. Trotzdem ist seine Unterscheidung auf der Objektebene nicht nachvollziehbar, also für die beteiligten Subjekte ohne Relevanz.
49. Eine andere wichtige Form, mit der wir uns hier jedoch nicht zu befassen brauchen, ist Selbstidentifikation.
  50. Der Gültigkeitsanspruch religiöser Nomisierungen wird auch von Spiro (a.a.O., 101f) und E. Goodenough (A historian of religion tries to define religion, in: *Zygon*, 2 (1967) 7-22: 14) betont.
  51. Man könnte hier einwenden, es sei denkbar, daß die Gültigkeit bestimmter Nomisierungen einfach festgelegt sei, ohne daß es noch besonderer Gültigkeitsprinzipien bedürfe. Dies dürfte in der Regel tatsächlich der Fall sein, jedoch nur, solange die Gültigkeit nicht in Frage gestellt wird. Sobald aber eine Unterscheidung zwischen gültigen und ungültigen Nomisierungen zu begründen ist, ist der Rekurs auf Gültigkeitsprinzipien unerläßlich. Die Gültigkeitsprinzipien müssen also im Prinzip verfügbar, wenn auch nicht immer präsent sein.
  52. Man könnte beispielsweise Intuition und Evidenz in Betracht ziehen.
  53. Wir werden weiter unten noch eine genauere Bestimmung von 'Autorität' vornehmen.
  54. Es ist angebracht, hier darauf hinzuweisen, daß unter bestimmten Bedingungen auch 'Tradition' als 'absolute Autorität' einzustufen ist, nämlich dann, wenn die Gültigkeit nicht unter Berufung auf ein anderes Gültigkeitsprinzip bestritten werden kann.
  55. Das bedeutet jedoch nicht, daß 'absolute' Autorität notwendig 'nichtmenschliche' Autorität sein muß.
  56. Vgl. Th. Luckmann: *The invisible religion*. New York 1972, 53.
  57. P. Berger: *The social reality of religion*. London 1967, 26.
  58. Dies wird explizit festgestellt bei N. Luhmann: Die gesellschaftliche Funktion der Religion, 45-49.
  59. Vgl. dazu A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Ausgabe Frankfurt 1974, 42-49.

### Summary

*In many cases the history or sociology of religion do not need an explicit definition of what is meant by 'religion'. There are, however, problems in which the common-sense understanding of the term is not sufficient. One example are theories of secularisation which maintain a diminishment of religion in certain societies or at least in certain segments of societies. To test theories of this kind we need a positive definition of*

*religion, for otherwise it would be impossible to ascertain its absence.*

*What is called a 'religion' comprises a set of observable facts which belong to different classes of phenomena, e.g. religious institutions, religious beliefs, religious practices, religious experiences etc. We are facing, therefore, the problem to distinguish between religious and nonreligious facts of the same class of phenomena (e.g. between religious practices and non-religious practices).*

*The meaning of a fact cannot be stated absolutely like a physical property. A certain fact has not this or that meaning but this or that meaning is attributed to a fact. The meaning of a fact can only be determined in relation to a given meaning-system. This is true also for religious meaning: the same fact (e.g. a Buddhist stupa) might be regarded as religiously significant by one person while it has no religious significance for another, depending on different meaning-systems (e.g. Buddhist vs. Christian). We must therefore try to find out in which regard religious meaning-systems can be discriminated from non-religious meaning-systems: what makes the differences between a religious and a nonreligious interpretation of a given fact.*

*To answer this question we have to distinguish between different levels of fact-interpretation: the level of the scientific observer (metalevel) and the level of the meaning-system which is the object of our analysis (object-level). Supposing that the difference between religious and nonreligious is meaningful for the people which are object of our observation we must conclude that the distinctive criteria have to be sought for on the object-level. For, if the criteria were relevant only on the metalevel the distinction between religious and nonreligious meaning would be of no significance for the people concerned.*

*As a possible solution to this dilemma it is proposed to analyse how meaning-systems refer to themselves, especially how they interpret and justify their own validity. By distinguishing different forms of self-reflexive interpretation we can make sure that our differentiation between religious and non-religious interpretations reflects differences which are significant in the meaning-systems themselves.*

### Résumé

*L'histoire et la sociologie des religions n'ont pas toujours besoin de définir explicitement ce qu'elles entendent par 'religion'. Pourtant, dans certains cas, le chercheur ne peut pas se contenter du sens vulgaire du terme. Si l'on veut démontrer – comme dans le cas de la sécularisation – que la religion est en déclin dans certaines sociétés ou dans certains groupes sociaux, on a besoin d'une définition objective de la religion; sinon, la démonstration deviendrait impossible.*

*Dans ce qu'on appelle 'une religion', on observe un certain nombre de phénomènes repérables appartenant à diverses classes de phénomènes: institutions religieuses, pratiques religieuses, expériences religieuses, etc. Le problème qui se pose à nous est celui de distinguer entre phénomènes religieux et non-religieux à l'intérieur d'une même classe de phénomènes (entre pratiques religieuses et pratiques non-religieuses, par exemple).*

*Un phénomène ne possède pas tel ou tel sens nécessaire il a les sens qui lui sont attribués. On ne peut déterminer le sens d'un phénomène que par rapport à un système de référence donné. Ceci se vérifie dans tous les domaines, y compris le domaine religieux. Une personne peut attribuer un sens religieux à un phénomène – une stoupâ bouddhiste par exemple – alors que le même phénomène ne possède aucune signification religieuse pour une autre personne, tout simplement parce que deux individus ne partagent pas le même système de référence. Il faut donc savoir de quelle façon les systèmes religieux de référence se différencient des systèmes non-religieux de référence: qu'est-ce qui fait la différence entre l'interprétation religieuse et l'interprétation non-religieuse d'un phénomène donné?*

*On apportera une réponse à cette question en distinguant deux niveaux d'interprétation des phénomènes: le niveau de l'observateur scientifique (méta-niveau) et celui du système de référence objet de l'analyse (niveau-objet). En supposant que la différence entre 'religieux' et 'non religieux' revêt un sens pour les groupes objets de notre observation, il faut admettre que les*

*critères de cette différence doivent être recherchés du côté du niveau-objet. En effet, si les critères n'avaient de sens qu'au méta-niveau, la distinction entre 'religieux' et 'non-religieux' ne posséderait pas de sens pour les groupes en question.*

*Pour apporter une solution à ce problème, on propose d'analyser la manière dont les systèmes de référence se réfèrent à eux-mêmes, et, en particulier, à la façon dont ils interprètent et justifient leur propre validité. En distinguant entre plusieurs formes d'interprétations autoréflexives, on s'assure que la différence entre interprétation religieuse et non-religieuse revêt un sens pour les systèmes de référence eux-mêmes.*

Dr. Hubert Seiwert is lecturer in the history of religions (*Religionswissenschaft*) at the University of Hannover. He has published books and articles on the history of Chinese religions and the theory of *Religionswissenschaft*.