



NFP 58 Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft
PNR 58 Collectivités religieuses, Etat et société

Tagung „Konzepte“ *Atelier „Concepts“*

Beiträge / Contributions:

- Christoph Bochinger:
„Religion – Religiosität – Glaube – Spiritualität“3
- Jean-Pierre Bastian:
„Qu’est-ce qu’une religion ?“ 11
- Anne-Sophie Lamine:
„Thomas Luckmann et Georg Simmel, sur les
concepts de transcendance et de religiosité“ 15
- Jens Schlieter:
„Das Konzept „Religion“: Zur Diskussion um eine
operationale Definition“21

Schweizerischer Nationalfonds, Bern
23.02.2009

Religion – Religiosität – Glaube – Spiritualität

Christoph Bochinger

1. „Religion“ in der Religionswissenschaft

Das vorliegende Papier ist aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive geschrieben, die historische und sozialwissenschaftliche Herangehensweisen miteinander zu verknüpfen versucht. Der Religionsbegriff beschäftigt die Religionswissenschaft seit ihrer Gründungszeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert, und es ist heute weitgehender Konsens im Fach, dass man ihn zwar nicht abschließend definieren kann, sich aber gerade deshalb fortlaufend an ihm abarbeiten muss. Die Religionswissenschaft als eigene Disziplin ist ein Kind der europäischen Aufklärung und verstand sich seit Anbeginn als eine „wissenschaftliche“ Alternative zur Theologie. „Wissenschaftlich“ bedeutete unter anderem, dass sie den Ursprung der Religion, die als ein universales kulturelles Phänomen identifiziert wurde, anders als durch göttliche Selbstoffenbarung zu erklären versuchte, etwa in einem ursprünglichen Gestirnkult (Sabäismus) oder Seelenglauben (Animismus) usw. Daher versuchten frühe Religionsdefinitionen, die Religion über bestimmte Glaubensvorstellungen und zugehörige Rituale, z.B. die Ahnenverehrung und die daraus entwickelte Göttervorstellung, zu bestimmen. Auch wurde viel Energie darauf verwendet, „ältere“ und „ursprünglichere“ Traditionen von Religion als die des Christentums und des Judentums aufzufinden, z.B. in der „Vedischen Religion“ Indiens. Allen solchen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie die Beobachtung nicht-christlicher Religionen für eine allgemeine, nicht-theologische Beschreibung und Deutung „der“ Religion zu nutzen versuchten und das Christentum (und Judentum) in diese „allgemeine Religionsgeschichte“ einordneten, anstatt seine Sonderstellung zu betonen.

Dabei wurde schon früh erkannt, dass die herkömmlichen, aus dem Christentum und/oder Judentum entwickelten Religionsbeschreibungen auf andere Religionen schwer anwendbar sind. So findet sich im Buddhismus keine Gottesvorstellung (bzw. sie hat zumindest keinen vergleichbaren Stellenwert wie in den monotheistischen Religionen). Daraus ergab sich die bis heute für die Religionswissenschaft wichtige Frage, wie man überhaupt einen „neutralen“ Religionsbegriff entwickeln könne, der unabhängig vom christlichen oder jüdischen Vorverständnis der westlichen Religionsforscher sei. Dies gilt entsprechend auch für andere religionswissenschaftliche Konzepte, z.B. das Gotteskonzept, die

Vorstellungen von religiösen Ritualen, religiöse Gemeinschaftsbildung, aber auch für den Begriff „Glauben“.

2. Objektsprachliche und Metasprachliche Zugänge

Diese in der Religionswissenschaft geläufige Unterscheidung entspricht ungefähr der Unterscheidung zwischen „emisch“ und „etisch“ in kulturanthropologischen Kontexten. Es gibt darüber vielfältige wissenschaftssystematische Auseinandersetzungen, die hier nicht weiter verfolgt werden sollen. These: Empirisch orientierte Arbeiten wie im NFP 58 müssen m.E. die Differenz zwischen beiden Ebenen beachten: „Religion“ und andere religiös konnotierte Begrifflichkeiten können in wissenschaftlichen Projekten nicht allein daran gemessen werden, was in der Alltagssprache darunter verstanden wird. Das wissenschaftliche Verständnis von Religion kann sich aber auch nicht völlig vom alltagssprachlichen Kontext lösen. Das Verhältnis zwischen beiden Ebenen sollte reflektiert werden.

3. „Funktionale“ und „substanzielle“ Religionsdefinitionen

Für den Religionsbegriff hat sich die Unterscheidung zwischen „funktionalen“ und „substanziellen“ Definitionen eingebürgert (vgl. Konzeptpapier Schlieter). Während erstere nach der Funktion der Religion im Leben des einzelnen oder der Gesellschaft fragen (z.B. Ordnungsfunktion in der Gesellschaft, psychische Stabilisierung des Individuums, Kontingenzbewältigung), versuchen andere, trotz der transkulturellen Probleme an einem universalen, meist stark abstrahierten inhaltlichen Konzept (z.B. „Glaube an Gott oder Höhere Macht“, „Bezug zum Heiligen“, „Gottesdienstbesuch“) festzuhalten. Zugespitzt formuliert, ist das Problem der substanziellen Religionsdefinitionen immer, dass sie letztlich an einem bestimmten, zumeist westlichen, christlichen bzw. kirchlichen Konzept von Religion orientiert sind, das sich nur bedingt auf nicht-westliche, nicht-christliche oder nicht-kirchliche Zusammenhänge anwenden lässt.

Funktionale Religionsdefinitionen sind dagegen oftmals so unspezifisch, dass man besonders in quantitativ-empirischen Studien kaum damit arbeiten kann, weil die Formulierung der Fragebogen-Items konkrete Aussagen verlangt. Deshalb ist es typisch, dass in quantitativ-empirischen Studien, auch in unserem NFP, fast immer substanzielle Religionsbegriffe benutzt werden (um den Preis der transkulturellen Übertragbarkeit), während in qualitativen Studien oft funktionale Religionsdefinitionen vorherrschen (um den Preis der Abgrenzbarkeit, was „noch“ Religion ist und was nicht).

Diese Spannung gilt es produktiv zu nutzen. So sollte bei der Verwendung substanzieller Religionsdefinitionen besonderes Augenmerk darauf gelegt werden, ob v.a. nicht-christliche und nicht-kirchliche religiöse Gemeinschaften und Individuen damit etwas anfangen können. Projekte, die mit funktionalen Zugängen arbeiten, sollten sich fragen, ob sie nicht jenseits der offenen Religionsdefinition eine „hidden Agenda“ haben, nach der sie faktisch bestimmen, was sie dem Feld der Religion zuordnen und was nicht.

Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang ist das Verhältnis von „Religion“ und „Kultur“. Es kann davon ausgegangen werden, dass dieses umso unklarer zu bestimmen ist, je weiter der zu untersuchende Gegenstand vom kulturellen Kontext der Forschenden entfernt ist. Da der Kulturbegriff ähnlich unklar ist wie der der Religion, sollte dieses Problem m.E. durch eine für das jeweilige Projekt brauchbare Arbeitsdefinition von „Religion“ gelöst werden.

These: Da Religion nicht abschließend zu definieren ist, erscheint mir am ehesten ein Zugang sachgerecht, der je nach Fragestellung eine bestimmte Arbeitsdefinition formuliert. Diese kann substanzielle mit funktionalen Elementen verknüpfen: Die funktionalen Anteile bewahren davor, unreflektiert das eigene Vorverständnis auf „fremde“ Gegenstände zu übertragen. Die substanziellen Anteile geben der Arbeitsdefinition eine gewisse Konkretetheit, die für die Durchführung benötigt wird. Sie begrenzen aber gleichzeitig die Breite der Anwendbarkeit.

Beispiel: Projekt Marti:

- *Funktionaler Anteil: Religion hat eine helfende, ‚karitative‘ Funktion im Staat;*
 - *Substanzieller Anteil: Religion ist in kirchenähnlichen Gemeinschaften organisiert, die eine autonome, vom Staat weitgehend unabhängige Struktur aufweisen.*
- Auf solche Gemeinschaften könnte sich das Projekt dann auch beschränken, oder es müssten ergänzende Beschreibungen für Religionsgemeinschaften entwickelt werden, die das genannte substanzielle Kriterium nicht aufweisen.*

4. Religion, „religiöses Symbolsystem“, „Religiosität“

In der Anfangszeit der Religionswissenschaft gab es sowohl individualistische wie auch kollektivistische Konzepte von Religion. Aufgrund des *Cultural Turn*, der in der Religionswissenschaft stark mit der Rezeption von Clifford Geertz' Aufsatz „*Religion as a Cultural System*“ verbunden war (1966, deutsch in ders.: Dichte Beschreibung, 1987, 44-95, s. auch Konzeptpapier Schlieter), wurde der aus der Romantik stammende, individualisierende Zugang zur Religion weitgehend verdrängt. Er wurde als „essenzialistisch“ kritisiert, ein Vorwurf, der allenthalben auch in der Religionswissenschaft der Gegenwart geläufig ist: Nicht das „Wesen“ der Religion (das ich letztlich nur selbst definieren kann und meinem Gegenstand mehr oder weniger unreflektiert überstülpe) soll Ziel der Arbeit am Religionsbegriff sein,

sondern das, was ich tatsächlich beobachten kann in all seiner Widersprüchlichkeit und Vielfalt.

Wegen der Unklarheit des Religionsbegriffs brachte der Zürcher Religionswissenschaftler Fritz Stolz den Begriff des „religiösen Symbolsystems“ ins Spiel (F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft). Wenn man religionshistorisch arbeitet, bleiben als mögliche Gegenstände der eigenen Arbeit in der Regel nur die „religiösen Symbole“, deren Zusammenhang erforscht werden kann. Sowohl die Arbeit an den Symbolen wie auch an ihrem Zusammenhang kann z.B. mit Mitteln der Semiotik betrieben werden. Der Begriff „religiöses Symbolsystem“ bewahrt also vor einem „essenzialistischen“ Umgang mit dem Religionsbegriff.

In neueren Arbeiten, die an Stolz anschließen, wird oft einfach der Begriff „Religion“ gegen den des „religiösen Symbolsystems“ ausgetauscht. Dabei fällt unter den Tisch, dass Religion auch eine persönliche, individuelle Seite hat. Entsprechendes gilt auch für viele Arbeiten, die an Geertz anschließen. Es ist aber eine eigene Frage, wie ein religiöses Symbolsystem vom Individuum jeweils angeeignet wird. Dies lässt sich besonders gut in der Gegenwart erforschen, weil man die betr. Individuen z.B. befragen kann. Es gibt aber auch in historischen Kontexten Möglichkeiten, die individuelle oder subjektive Seite der Religion zu beschreiben, z.B. anhand von Briefen und anderen Selbstzeugnissen. Auch in manchen historischen Religionen lässt sich deutlich z.B. zwischen „persönlichen“ und „offiziellen“ Gebeten unterscheiden.

These: Wird diese Differenz zwischen „subjektiver“ und „objektiver“ oder „individueller“ und „kollektiver“ Seite der Religion nicht beachtet, fällt der Forschungszusammenhang zwischen Projekten, die die sich mit der einen oder anderen Seite der Religion beschäftigten, auseinander. Für die subjektive, innerliche Seite der Religion bzw. ihrer Aneignung steht seit Hegel der Begriff der „Religiosität“. Er sollte auch unter Bedingungen des „Cultural Turn“ nicht vernachlässigt werden. Für die „objektive“, „kollektive“ Seite lässt sich der Begriff „religiöses Symbolsystem“ verwenden. „Religion“ ist dann der Oberbegriff für beides, „religiöses Symbolsystem“ und „Religiosität“.

5. Dimensionen von Religiosität

Charles Glock hat in einem bekannten, weithin rezipierten Ansatz zwischen verschiedenen Dimensionen von Religiosität unterschieden: Intellektuelle, ideologische, erfahrungsbezogene, rituelle sowie ethische Dimension. Insbesondere zur quantitativen Messung religiöser Orientierung hat sich diese Unterscheidung als sehr hilfreich erwiesen. Sie wurde von Stefan Huber nochmals aufgegriffen und weiter entwickelt (s. Huber, Zentralität und Inhalt, 2003). Huber hat zusätzlich eine Differenzierung zwischen schwach-, mittel- und hochreligiöser Orientierung

vorgeschlagen, die ebenfalls gegenüber herkömmlichen Repräsentativbefragungen einen hohen Erkenntnisgewinn verspricht. Der Ansatz von Huber wurde jüngst im „Religionsmonitor“ der Bertelsmann-Stiftung aufgegriffen und in einer weltweiten, religionsübergreifenden quantitativen Befragung umgesetzt (Religionsmonitor, 2007).

Schon die Dimensionen Glocks wurden allerdings wegen ihrer deutlichen Orientierung an einem bestimmten Typus liberal-protestantischer Religiosität kritisiert (so fehlt insbesondere die soziale Dimension der Religiosität, die sich in der Regel nicht auf das Ritual beschränkt). Auch in der verbesserten Version von Huber fällt die deutliche Schwerpunktsetzung auf monotheistische Religionsformen auf (im Religionsmonitor wurde das „theistische Paradigma“ lediglich durch ein „pantheistisches“ ergänzt. Wie die Ergebnisse v.a. in asiatischen Ländern deutlich zeigen, ist der letztere Begriff offensichtlich nicht geeignet, etwa die Spezifika buddhistischer „Religiosität“ zu erfassen. Schon im Bereich des Islam sind die Ergebnisse höchst widersprüchlich).

These: Das Anliegen von Huber (nach Glock) erscheint sehr bedeutsam, mit Hilfe unterschiedlicher Dimensionen von Religiosität und der Unterscheidung zwischen Zentralität und Inhalt eine differenziertere Basis für quantitative Untersuchungen zu erreichen. Doch erscheint es mir als Religionswissenschaftler notwendig, die Dimensionen nochmals sehr sorgfältig auf ihre transreligiöse Validität zu untersuchen. Auch die Anwendbarkeit auf „spirituelle Orientierungen“ ohne deutlichen Bezug auf ein bestimmtes religiöses Symbolsystem (das Glock und auch Huber immer voraussetzt) erscheint mir zweifelhaft.

6. Religiosität und Spiritualität

Seit einigen Jahren hat der Begriff der „Spiritualität“ Konjunktur nicht nur im objektsprachlichen Gebrauch, sondern auch als metasprachlicher Begriff (Themenheft der Zeitschrift für Religionswissenschaft 2005, mehrere neue Sammelbände von K. Baier, W. Gräb u.a.).

Im objektsprachlichen Bereich überschneiden sich dabei zwei unterschiedliche Traditionen (s. Bochinger, *New Age*, 1994, S. 377ff): In frankophonen Sprachen wird mit *spiritualité* eine ursprünglich monastische, später auch auf Laien übertragene Form des „gelebten Christseins“ beschrieben (vgl. M. Viller SJ (Ed.): *Dictionnaire de la spiritualité*, Paris 1937ff), sei es in kontemplativen und mystischen Traditionen („benediktinische Spiritualität“), sei es in karitativem und politischem Engagement („franziskanische Spiritualität“). Diese Beschreibung wird auch auf protestantische und andere christliche Kontexte übertragen. Im angelsächsischen Sprachgebrauch beschreibt der Begriff dagegen eine freigeistige, anti-dogmatische und zumeist anti-kirchliche Form des individualisierten Religiösseins. Im Deutschen überlagern sich

beide Begriffstraditionen, deren gemeinsamer Nenner in der Betonung der Erfahrungsdimension und des „gelebten Religiösseins“ liegt. In der Gegenwart dient sowohl im Englischen wie im Deutschen der Begriff „Spiritualität“ oft zur Abgrenzung von „Religion“. So gibt es Bewegungen und Individuen, die sich selbst als „spirituell“, aber gleichzeitig explizit als „nicht-religiös“ bezeichnen. Beim Workshop wäre zu diskutieren, ob es dazu im französischen Sprachgebrauch eine Parallele gibt.

Im metasprachlichen Bereich gibt es mehrere konkurrierende Konzepte, mit dem Begriff „Spiritualität“ umzugehen. V.a. im angelsächsischen Sprachgebrauch dient er häufig zur Beschreibung der subjektiven Seite der Religion, also als Synonym für das, was man auf Deutsch auch „Religiosität“ nennen kann (z.B. Flanagan & Jupp (Eds): *A Sociology of Spirituality*, 2007). Dagegen wird er von Autoren wie z.B. H. Knoblauch und M. Wohlrab-Sahr speziell für solche Varianten von religiöser Orientierung gebraucht, in denen sich „populäre Religion“ von der „offiziellen Religion“ und ihrer Orthodoxie ablöst. So untersuchte z.B. Wohlrab-Sahr die „agnostische Spiritualität“ von Menschen, die in der DDR sozialisiert wurden und sich zwar stark für ein „Leben nach dem Tod“ interessieren, gleichzeitig aber die Existenz eines Gottes für sich ablehnen (Dies. u.a.: „Ich würd’ mir das offen lassen“ - Agnostische Spiritualität, in: *ZFR* 13/2 (2005), 153ff.

Gleichzeitig gibt es auch unterschiedliche metasprachliche Konzepte zum Umgang mit dem Terminus „Religiosität“. In manchen Entwürfen wird darunter eine individualisierte Form von Religion verstanden, bei der der einzelne sich selber und sein eigenes religiöses Erleben in den Mittelpunkt stellt (z.B. M. Bröking-Bortfeldt in H.F. Angel (Hg.): *Religiosität*, 2006).

These zur Unterscheidung von Religiosität und Spiritualität im metasprachlichen Gebrauch: Ich schlage vor, den Begriff „Religiosität“ auf solche Formen ‚religiöser Orientierung‘ zu beschränken, die erkennbar auf ein bestimmtes religiöses Symbolsystem Bezug nehmen. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich dabei um eine konventionelle, ritualistische, dogmatische oder hoch individualisierte Form von Religiosität handelt. So würde ich z.B. alle Varianten jüdischer religiöser Orientierung („orthodox“, „konservativ“, „liberal“ usw.) als Formen jüdischer „Religiosität“ beschreiben, solange klar ist, dass das Symbolsystem, auf das sie sich beziehen, das des Judentums ist. Entsprechendes gilt für verschiedene christliche Orientierungen als „erweckter Christ“, „Befreiungstheologe“, „Sonntagschrist“ usw. Den Begriff „Spiritualität“ würde ich dagegen auf die stark wachsende Zahl von Fällen beschränken, in denen eine Orientierung an einem bestimmten religiösen Symbolsystem nicht erkennbar ist. Das kann zum einen der Fall sein, wenn sich Individuen oder Gruppen bei mehreren Symbolsystemen bedienen, zum anderen, wenn eine solche Bezugnahme gänzlich verblasst.

7. Glaube

Ähnlich wie der Begriff „Religion“ ist auch „Glaube“ deutlich von westlichen christlichen Konzepten geprägt, was in der wissenschaftlichen Diskussion bisher jedoch weniger als beim Konzept „Religion“ diskutiert wurde. Der Sprachgebrauch überschneidet sich mit dem des Begriffs „Religiosität“. In christlich-theologischer Tradition wird zwischen zwei Dimensionen von Glauben unterschieden: *fides quae creditur* (der Glaube, der geglaubt wird) und *fides qua creditur* (der Glaube, durch den geglaubt wird). Glaube im ersteren Sinne beschreibt die persönliche Übernahme bestimmter Überzeugungen, also des christlichen Dogma. Der Begriff bezeichnet dabei sowohl die Dogmen selbst als auch deren persönliche Annahme. Glaube im letzteren Sinne beschreibt den Grund der persönlichen Annahme und die Hingabe an das zu Glaubende.

Martin Buber hat in seiner klassischen Studie „Zwei Glaubensweisen“ (1950) zwischen einer „jüdischen“ und einer „griechisch-christlichen“ Art zu glauben unterschieden. In die erstere bezieht er Jesus mit ein, der Glaube als subjektive, das eigene Leben bestimmende Gottesbeziehung verstanden habe, wogegen durch das paulinische Glaubensverständnis mit seiner Objektivierung des heilsschaffenden Glaubens *an* das Erlösungshandeln Gottes die Trennung zwischen Judentum und Christentum eingetreten sei. Unabhängig davon, ob man Buber folgt oder nicht, zeigt seine Unterscheidung exemplarisch die Schwierigkeit auf, den hochgradig theologisch geprägten Begriff „Glauben“ auf andere religiöse Kontexte zu übertragen. Im Islam gibt es den Begriff *imân*, der ebenfalls mit „Glaube“ übersetzt wird. Aber auch hier ist Vorsicht bei der Anwendung geboten. Gleichzeitig lässt sich der Begriff in der empirischen Forschung sicher nicht vermeiden, weil er auf objektsprachlicher Ebene sehr geläufig ist und sowohl als Synonym für „Religion“ wie „Religiosität“ gilt.

These: Ich schlage vor, den Begriff „Glauben“ im metasprachlichen Gebrauch möglichst zu vermeiden, weil durch die Konnotation mit dem Begriff „Dogma“ und der gleichzeitigen Überschneidung mit dem Begriff der „Religiosität“ eine Doppeldeutigkeit entsteht, die kaum befriedigend aufgelöst werden kann. Soweit der Begriff dennoch verwendet wird (etwa weil er sich in bestimmten alltagssprachlichen Kontexten aufdrängt), sollte genau geklärt werden, welche Inhalte damit verbunden sein sollen.

Qu'est-ce qu'une religion ?

Jean-Pierre Bastian

Quand on parle, de manière générale, de religion, on suppose que ce terme peut s'appliquer à toutes les religions du monde, comme à toutes celles qui ont existé dans l'histoire. On suppose – autrement dit – qu'il y a quelque chose de commun entre toutes ces manifestations et qui permet justement de les désigner toutes par un même terme. Car si l'on parle de religions au pluriel, il faut bien disposer d'un concept de religion, c'est-à-dire d'une règle qui permette de déterminer quels genres de phénomènes – parmi toutes les productions humaines – entrent en considération.

Pourtant, ce concept apparaît problématique à de multiples égards, et il n'y a aujourd'hui aucune définition à laquelle pourrait se rallier la majorité des chercheurs en sciences des religions. De fait, toutes les tentatives pour déterminer une *essence* de la religion ont échoué et on pourrait croire qu'il y a autant de définition que de chercheur. Les manuels d'histoire des religions commencent en général par le rappel de leur diversité et certains soulignent que le terme même de religion ne fait pas sens dans certaines cultures où il n'existe pas comme c'est le cas en chinois où le mot religion n'a pas de traduction exacte. La religion est traitée par les anthropologues et les sociologues comme un système symbolique parmi d'autres ; elle est donc perçue comme partie intégrante d'une culture donnée et beaucoup de religions sont construites comme « religions » de l'extérieur seulement, avec tout ce que cela peut comporter d'anachronisme et d'ethnocentrisme. On peut avancer que le concept de religion est une construction occidentale fruit du processus de sécularisation qui a permis de découpler religion et culture. Comme le rappelle Olivier Roy (2008 : 44) « la religion ne se pose comme religion que lorsqu'elle se dissocie de la culture ». Il fallut attendre, les premiers travaux de Durkheim et de Weber, pour que les sociologues s'intéressent à définir la religion, c'est-à-dire à penser la transcendance (et la société) en la réduisant au social. Les multiples définitions de la religion oscillent cependant entre deux pôles, soit substantif et exclusif (ce qu'elle est), soit fonctionnel et inclusif (ce qu'elle fait). Articuler les deux pôles conduit à intégrer dans une définition, les conséquences sociales de la religion sans écarter son origine et son envergure propre.

1. Continuer à définir

Nous ne pouvons pas esquiver le problème de la définition. Définir d'ailleurs constitue le principe premier d'une pratique professionnelle de la sociologie. C'est un garde-fou par rapport aux pièges que peut constituer une sociologie spontanée. Définir constitue une étape préalable dans un processus de construction qui vise à extraire le fait sociologique des désignations spontanées et des autodéfinitions liées au vécu, en repérant les enjeux sociaux dont le langage est l'expression.

Alors pourquoi ne pas reprendre Durkheim et Weber sans autre. Sans exclure cette possibilité, il convient tout de même bien de considérer que depuis Weber des changements se sont opérés dans nos sociétés. On peut les résumer de cette manière.

1. On assiste à une dissémination du religieux.
2. On assiste à l'effondrement des structures de plausibilité
3. On assiste à la dérégulation d'un religieux organisé

En d'autres termes, les rapports entre religion et société si bien perçus par Weber ont profondément changé. Le problème d'articuler le fonctionnement de la société religieuse avec le fonctionnement de la société non-religieuse est devenu extrêmement délicat.

Nous sommes de plus confrontés à un autre problème tout aussi difficile. C'est la question de la dérégulation de la religion organisée. Si l'on tient compte de cette nouvelle donne, il faut éviter d'identifier l'objet religieux avec l'espace social que la religion organisée désigne comme le sien. Nous sommes dans une société plurielle, il y a donc une pluralité de modes de croire. Autrement dit, il existe plusieurs voies pour répondre aux incertitudes de tout ordre qui préoccupent l'homme contemporain, plusieurs voies pour répondre aux besoins d'identification, de mise en ordre de l'expérience collective, de maîtrise, du caractère structurellement incertain de toute vie sociale. Parmi les voies possibles, la religion en constitue une. Elle n'est pas la seule, ce qui oblige au fond à spécifier ce qu'est le processus religieux dans la conjuration de l'incertitude à l'intérieur de la modernité tardive et cela dans ses différentes combinaisons (Hervieu-Léger 1987).

2. Pour une définition opérationnelle

En tenant compte de ces éléments, voici une proposition de définition possible de la religion que j'emprunte à Roland Campiche (1992 :35) et que je considère comme une définition opérationnelle, c'est-à-dire utilisable en vue d'une recherche de terrain.

« Tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisées, relatif à une réalité supra-empirique transcendante, qui remplit dans une société donnée une ou plusieurs des fonctions suivantes: intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale »

Quelles sont les caractéristiques de la définition proposée ?

1. Il s'agit d'une définition contextuelle qui exprime le point de vue du sujet de la recherche au moment où il établit son instrument d'analyse puis interprète les données recueillies grâce à l'instrument construit à partir de la définition. Cette définition est donc contingente et provisoire et rappelle quelque chose du rapport entretenu par le sujet avec l'objet de sa recherche.

2. Cette définition tient compte de l'histoire, en particulier des fonctions exercées par la religion dans un contexte socio-historique : en particulier le contexte où la religion fut à la fois source de conflits ou ciment de l'unité nationale. Elle rend compte également des circonstances et de l'évolution de ces fonctions, c'est-à-dire du changement social.

3. Elle a une spécificité. Elle n'est pas théologique ni ne coïncide uniquement avec la définition que les Églises chrétiennes donnent de la religion. Elle englobe tous les groupements organisés autour de la recherche de biens de salut en les différenciant par le recours aux critères de supra-empirique/transcendant. Elle a donc un aspect substantif. Mais elle ne donne aucune exclusive à une quelconque Église ou tradition religieuse.

4. Elle postule ensuite que d'autres instances peuvent assumer les mêmes fonctions pour répondre à l'appétit de sens de nos contemporains ou conjurer l'incertitude du temps présent. La religion est ainsi une des voies possibles pour répondre au besoin de sens de nos contemporains.

5. Les fonctions citées ne sont pas universelles. Dans d'autres circonstances sociales ou culturelles ou temporelles, la religion pourrait théoriquement remplir d'autres fonctions. On admet donc que la religion ne remplit pas forcément et partout les mêmes fonctions avec la même intensité. Elle pourra par exemple être une force d'intégration mais aussi être à l'origine de la désintégration d'une société. Dans certains contextes, la religion fut ciment mais aussi source de conflit. La religion peut être tour à tour une force d'attestation, de protestation ou de contestation.

Cette définition se veut non-universelle. Il s'agit d'une limite consciemment admise, mais cette limite étant considérée, on voit que cette définition permet de se saisir de la situation actuelle de la religion, en particulier de sa bipolarité. On a affaire en

effet a un pôle ou la référence a la transcendance et la référence confessionnelle se superposent et un autre pôle où la référence à la transcendance est disjointe de toute référence confessionnelle, tout en remplissant des fonctions analogues. Nous sommes en présence d'un univers social et culturel particulier dont il s'agit de rendre compte.

3. Quelles sont les conditions à remplir pour définir la religion ?

Outre les précautions que tout chercheur doit prendre pour avoir conscience des interférences qui font écran entre lui et l'approche honnête de son objet, il me paraît important de souligner en terminant quatre conditions à respecter pour définir la religion.

1. Tout en répondant à l'exigence de substantialité, la définition doit demeurer ouverte, c'est-à-dire que son opérationnalisation ne doit pas être incompatible avec une constante réévaluation commandée par la nécessité de replacer sans cesse l'objet dans son contexte social, culturel et temporel.

2. Cette définition attribuera un espace à l'objet dont l'autonomie et la logique propre doivent être respectées.

3. La définition ne cherchera pas à dire l'essence du phénomène religieux. Ce faisant, elle évitera de sombrer dans les jugements de valeur. Elle se centrera sur ses composantes sociales pertinentes, sur des définitions observables

4. La définition n'éludera pas les rapports entretenus par les systèmes religieux et la structure des rapports sociaux. Elle n'empêchera pas de mettre en perspective les croyances adoptées par des groupes sociaux avec la position sociale de ces groupes, permettant ainsi de relier des termes, ce qui est l'ambition première de la sociologie. En ce faisant, la sociologie est attentive à la fonction intégratrice possible d'une vision du monde unitaire. Elle respectera la capacité de la religion de fournir des justifications d'existence qui pourront se modifier en fonction de l'appartenance sociale des intéressés.

Références bibliographiques:

CAMPICHE, Roland *et alii*, *Croire en Suisse (s)*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992.
 HERVIEU-LEGER, Danièle, "Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1987, vol.63/1, pp.11-30.

Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique, Recherches, Revue du MAUSS, 22, 2003/2.

ROY, Olivier, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

TRIGANO, Shmuel, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2004.

Thomas Luckmann et Georg Simmel, sur les concepts de transcendance et de religiosité

Anne-Sophie Lamine

Thomas Luckmann : les modes mineurs de la transcendance

Les travaux de Thomas Luckmann sont bien connus en sociologie des religions depuis la parution de l'ouvrage *The Invisible Religion* (1967)¹. L'intérêt, pour notre propos, est qu'il a développé une typologie comportant trois niveaux de transcendance. Les transcendance « proches », présentes dans la vie quotidienne, prennent plus d'importance, c'est pourquoi Luckmann parle de « rétrécissement de la transcendance » (*shrinking transcendence*). Il s'agit donc maintenant non plus de modes mineurs de la réalité mais de « modes mineurs » de la transcendance. Cette approche conceptuelle devrait faciliter l'analyse de certaines continuités observées entre des expériences religieuses et non religieuses. Luckmann écrit, en poursuivant l'inspiration schützienne :

« Les formes familières de religions [...] sont des institutionnalisations spécifiques d'univers symbolique. [...Ceux-ci] sont des systèmes de signification objectivés, qui se réfèrent d'une part au monde de la vie quotidienne, et pointent d'autre part vers un monde qui est expérimenté comme transcendant la réalité quotidienne², [alors que] les autres systèmes de signification ne se réfèrent pas à un monde au-delà de la vie quotidienne. [...] Tous les systèmes de signification sont construits sur la base d'objectivations, [qui sont] le produit d'activités subjectives devenant disponibles comme éléments du monde commun, à la fois pour ceux qui les produisent et pour les autres personnes [...]. L'objectivation d'un univers symbolique comme système de signification présuppose que les expériences subjectives qui entrent dans sa construction sont significatives [...] et résulte] d'actes interprétatifs » (1967 : 43-45 t.d.a.).

¹ En particulier par les travaux de Hubert Knoblauch, qui, en plus de ses articles présentant ou utilisant l'approche luckmannienne, a préfacé et traduit *The Invisible Religion* en allemand (*Die unsichtbare Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991).

² Il se réfère à deux articles de Schütz « On Multiple Realities » in *Collected Papers I* ([1945]1962), The Hague : Martinus Nijhoff, pp. 207-259 (« Sur les réalités multiples » in *Le chercheur et quotidien* (1987) Paris : Méridiens Klincksieck, pp. 103-167) et « Symbol, Reality and Society », in *Ibid.* [1955], pp. 287-356.

La pensée de Luckmann s'est précisée lorsqu'il a travaillé à partir des manuscrits laissés par Schütz pour éditer *Die Strukturen der Lebenswelt* en 1973 et 1983³ :

« Premièrement, chaque fois qu'on a quelque chose qui transcende ce qui est donné à ce moment-là comme l'expérience concrète et directe, qui peut être expérimenté de la même manière, on peut parler de *petites* transcendances, spatiales et temporelles de la vie quotidienne. Deuxièmement, lorsqu'on a quelque chose qui transcende - comme le corps d'un autre être ou comme sa vie intérieure - qu'on ne peut pas expérimenter directement par soi-même, on peut parler de transcendances *intermédiaires*, de la vie quotidienne, à condition que ce qu'on ne peut pas expérimenter soi-même directement appartienne néanmoins à la même réalité quotidienne (par exemple des gens comme nous). Troisièmement, lorsqu'une expérience se présente comme pointant vers quelque chose qui, non seulement ne peut pas être expérimentée directement (l'expérimentateur demeurant dans la vie quotidienne), mais qui en outre ne fait plus partie de la réalité dans laquelle les choses peuvent être vues, touchées, manipulées par des personnes ordinaires, on peut parler de *grandes* transcendances » (1990 : 129 t.d.a.).

Cette approche est à la fois fonctionnaliste et phénoménologique. La religion est d'abord un système de signification et non une institution, elle est l'expression d'une capacité humaine fondamentale à transcender. En outre, les formes de rapport à la transcendance existent à la fois dans la réalité quotidienne et dans des mondes extra-quotidiens et sont décrites de manière phénoménologique.

Les concepts de « religion invisible » et de « rétrécissement de transcendance » peuvent certes fournir une énième version aux théories de la sécularisation, qui doit cependant être nuancée par la persistance de la référence religieuse dans l'espace public y compris dans les pays les plus sécularisés. Elle peut aussi fournir une conceptualisation de nouvelles formes de religiosité (Knoblauch, 2005). Ainsi, en partant de l'observation de rencontres régulières non inscrites dans une appartenance ou une institution religieuse, au cours desquelles les participants échangent sur leurs conceptions de Dieu, Kelly Besecke (2005) aboutit à une « compréhension de la culture religieuse comme une conversation sociale portant sur les significations transcendantes ». Ce cas montre que la distinction privé-public n'est pas pertinente pour traiter de l'activité religieuse aujourd'hui. Besecke propose de reconnaître la catégorie de la communication en plus de celle de l'individu et de l'institution pour analyser ces formes d'expériences religieuses qui ne sont ni individuelles ni institutionnelles⁴. La juxtaposition des transcendances apparaît aussi dans les situations de pluralité religieuse, lorsque des croyants affirment que la reconnaissance de l'altérité fait partie de leur foi. Ainsi, un prêtre catholique, fortement engagé dans actions communes avec des musulmans dans

³ Les transcendances sont traitées dans le ch. 6 de *Structures of the Life-World (vol. II)* « The Boundaries of Experience and Boundary Crossings : Communication in the Life World » pp. 99-157 (en allemand, 2003 (1 vol.) Konstanz : UVK, pp. 587-672). Voir aussi Knoblauch (2003) et Dreher (2003).

⁴ Cette approche correspond à des travaux récents de Luckmann (2003) sur le thème la « communication morale », dans le domaine des discours politiques et de la famille, montrant les analogies entre les discours moraux religieux et non religieux.

un quartier populaire affirme que « les motivations [du dialogue] sont d'abord évangéliques. Dans les années cinquante, soixante, l'autre, c'était l'athée, et maintenant, l'autre, c'est l'hyper-religieux. L'Évangile nous apprend à vivre l'altérité ». Dans le même type de contexte, le responsable musulman affirmera : « La diversité humaine est un signe de Dieu. [...] Le passage par Dieu passe inévitablement par l'autre » (Lamine, 2004 : 119-120). Ce qui est intéressant à souligner dans ces situations est que les acteurs religieux justifient leur « foi », donc de ce qui à priori relève des grandes transcendances par des motifs, l'altérité et la diversité humaine, qui relèvent des transcendances intermédiaires. La place accordée à des sujets non religieux (environnement, solidarité, pauvreté) dans les débats inter ou intra-religieux va dans le même sens.

Georg Simmel : la religiosité, rythme de l'intériorité

L'intérêt de relire Georg Simmel pour traiter de nos questions est double. D'une part, son approche de la croyance par la notion de religiosité prend en compte une dimension d'aspiration et d'attitude par rapport à la vie, ce qui permet de traiter à la fois les dimensions non cognitives de la croyance et la continuité entre religieux et non religieux. D'autre part, étant particulièrement sensible à toutes les nuances de l'expérience quotidienne de l'individu, il traite de la dimension fondamentalement paradoxale de l'existence humaine, cette tension permanente qui résulte des décalages constants entre l'expérience subjective de la quotidienneté et les formes objectives auxquelles se réfèrent les individus (religion, art, culture...).

Simmel introduit la notion de religiosité, qui est « une façon subjective de prendre conscience de contenus définis » (1902 : 111), « un rythme de l'intériorité » (1912 : 44). Cette attitude par rapport à l'existence ne s'observe donc pas seulement dans des comportements religieux, mais dans bien d'autres domaines. Simmel cite ainsi :

« l'attitude qu'observe l'homme de tempérament artistique par rapport à ce qui est beau à voir [...], l'âme pleine de piété par rapport aux traditions et aux objets que le passé nous a transmis ; le patriote par rapport à sa patrie, ou l'enthousiaste par rapport aux idées de liberté, de fraternité, de justice ». (1902, 112)

Ces attitudes sont caractérisées par des combinaisons « d'aspiration et de jouissance, de don et de reprise, d'humilité et d'exaltation, de fusion et de tenue à distance ». Dans une telle conception, le concept de croyance ne peut plus se limiter à un « degré inférieur » du savoir, mais elle est aussi et avant tout une relation. Celle-ci peut être orientée vers Dieu :

« Si l'homme religieux déclare : je crois en Dieu, autre chose est visé là qu'une certaine façon de tenir son existence pour vraie. L'énoncé [...] ne dit pas seulement que cette existence est admise, mais il signifie aussi une relation intérieure déterminée vis-à-vis de Dieu, un abandon du sentiment à lui, une orientation vers lui » (1912, 45-46)

La croyance peut aussi concerner une personne, lorsque « nous croyons en quelqu'un [... cela] signifie une certaine humeur de l'individu tout entier vis-à-vis de l'autre ». Et il s'agit encore du « même processus » pour la croyance en soi, lorsque l'individu éprouve une « confiance joyeuse en soi », qui repose alors sur sa capacité de se « scinder en sujet et objet ». Croire en Dieu, croire en quelqu'un ou croire en soi sont donc de même nature. Quelle est alors la spécificité de la religion ? « La foi en Dieu est [...] cet état orienté hors de lui-même à partir du sujet, quittant son objet empirique et sa mesure relative, produisant un objet par soi seul et agrandissant celui-ci de la sorte jusqu'à l'absolu » (1912 : 45-48) et « ce n'est pas la religion qui crée la religiosité mais la religiosité la religion » (1912 : 26). La religion apparaît donc comme une forme de projection vers l'absolu de ce qui est bon, beau, juste, heureux. Notons que ces trois types de croyances (en soi, en une personne, en Dieu) correspondent aux trois niveaux de transcendance de Luckmann.

La manière dont des croyants répondent spontanément à la question « qui est Dieu » est riche d'enseignements. En effet, les expressions sont aussi variées que : « la réalité ultime », « dans l'infini », « dans tous l'univers », « dans la nature, le soleil et la pluie », « les couleurs de l'automne », « dans l'amour qu'on reçoit et qu'on donne », « en moi », « espoir », « force », « lumière »⁵. Ces réponses correspondent bien à ce que Simmel décrit de la croyance. On y retrouve à la fois les trois niveaux de croyance (Dieu, les autres, soi), ce quelque chose qu'on projette vers l'absolu, vers l'idéal (espoir, lumière) mais aussi la similitude entre le rapport à la transcendance et à la beauté de la nature (ou de l'art) : cette « jouissance esthétique », ce « sentiment du sublime », « cette consonance secrète » (1912 : 21-22).

Dans de nombreux textes, Simmel souligne les contradictions internes de l'individu, les « contrastes de la vie intérieure », « l'exigence des idéaux et des normes [et] cette vie qui tend vers le bas » (1904 : 124-128), « le conflit entre la liberté et l'obligation » (1912 : 70). Ce qu'il formulera aussi comme « tragédie de la culture » correspond à la tension ou au dualisme éprouvé par l'individu entre d'un côté ses aspirations, ses espérances, le sens qu'il tente de donner à sa vie et de l'autre côté, « les créations de l'esprit objectif » que sont la culture, l'art, la religion qui impose au moi leur ordre et leurs exigences (1911). L'individu se retrouve donc dans une double tension : d'une part entre sa subjectivité (croyante par exemple) et de l'objectivité (de pratiques ou institutions religieuses), et, d'autre part, dans l'intersection de diverses sphères

⁵ Rapport d'une paroisse catholique sur son site internet, suite à une messe lors de laquelle les participants ont répondu (par écrit) à la question « qui est Dieu ? » (www.catholique-chretienne.ch/archive2005.htm, consulté le 30/05/07).

objectives (ce qu'on nommerait aujourd'hui identités composites ou appartenances multiples : de genre, de profession, de culture...). La religiosité, dans sa dimension de confiance et d'aspiration à l'unité, est alors une attitude de dépassement ou d'atténuation de ces tensions.

L'approche de Simmel offre donc des éléments pour une compréhension plus large du phénomène de la croyance, incluant des dimensions relationnelles et émotionnelles. De plus, la grande attention qu'il prête aux contradictions ou tensions de l'être humain s'avère particulièrement pertinente pour traiter de croyance. Simmel pense de manière phénoménologique, tout en faisant part aux sentiments et à l'émotion, dans une tension entre expérience subjective et rapport aux réalités objectives. En matière d'expérience religieuse, l'individu vit des tensions permanentes et les gère de diverses manières. Il peut constater les décalages, faire évoluer son engagement vers une moindre intensité ou changer de modalité. Le cas de jeunes gens qui effectuent des retours à la religion de leurs grands-parents, que leurs parents vivent sur un mode culturel ou distancié, pose de façon très significative cette tension entre les aspirations, l'authenticité et la subjectivité de l'individu d'une part et l'objectivité, l'ordre et l'exigence des structures religieuses d'autre part. Lena Inowlocki (2006) le montre en analysant les parcours de jeunes juifs et musulmans, en situation de réussite académique et professionnelle. Ainsi une étudiante juive devenue néo-orthodoxe, explicite la liberté de son choix, correspondant à ses besoins, ses sentiments et ses émotions. Sa démarche lui permet de renouer avec la génération de ses grands parents qui a vécu la période nazie et n'en parle pas. Elle dit aussi le plus naturellement du monde que les cours d'enseignement de la Torah, auxquels elle est assidue, relèvent du « lavage de cerveau ». Cette croyante virtuose garde donc une distance critique vis-à-vis de l'orthodoxie religieuse. Un second cas est celui des jeunes gens membres du mouvement piétiste et missionnaire Tabligh. L'observation montre qu'il faut prendre en compte la temporalité d'une « carrière croyante ». En effet, la majorité d'entre eux ne sont assidus que quelques années, puis quittent le mouvement ou deviennent distanciés et donnent une forme sociale à leur engagement (Khedimellah, 2004).

Références

- Besecke K. (2005) « Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning » *Sociological Theory* 23(2) : 179-196
- Dreher J. (2003) « The symbol and the Theory of the Life-World : “The Transcendences of the Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols », *Human Studies* 26 : 141-163.
- Inowlocki L. (2006) « Stretching It So It Fits Real Well. Biographical, Gendered and Intergenerational Dimensions of Turning to Religion » in M. Geyer et L. Hölscher, *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und Religiöse Gemeinschaft in Deutschland*, Göttingen :Wallstein Verlag.
- Khedimellah M. (2004) « Tabligh ou l'islam apostolique au masculin dans les quartiers populaires de France » in C. Cossée, E. Lada, I. Rigoni, *Faire figure d'étranger*, 261-276. Paris : Armand Colin.

- Knoblauch H. (2003) « Europe and Invisible Religion », *Social Compass* 50/3 : 267-274.
- Knoblauch H. (2005) « Einleitung : Soziologie der Spiritualität », *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 : 123-131.
- Laermans R. (2006) « The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel », *Social Compass* 53/4 : 479-489.
- Lamine A.S. (2004) *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris : PUF.
- Lamine A.S. (2008), « Croyances et transcendances : variations en modes mineurs », *Social Compass*, 55/2:154-167.
- Luckmann T. (1967), *The Invisible Religion*, New York : Macmillan Company ; voir aussi éd. allemande, avec postface de l'auteur, traduite par H. Knoblauch (1991) *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt : Suhrkamp.
- Luckmann T. (1990), « Shrinking Transcendance, Expanding Religion », *Sociological Analysis* 50/2: 127-139.
- Luckmann T. (2003) « Transformations of Religion and Morality in Modern Europe » *Social Compass* 50/3:275-285.
- Schutz A. and Luckmann T. ([1983], 1989), *The Structures of the Life-World*, Vol. II, Evanston : Northwestern University Press.
- Simmel G. ([1902], 1998), « De la religion du point de vue de la théorie de la connaissance », *La Religion* : 107-121, Belval : Circé.
- Simmel G. ([1904], 1998), « La religion et les contrastes de la vie », *La Religion* : 123-34, Belval : Circé.
- Simmel G. ([1911], 1988), « Le concept et la tragédie de la culture », in *La Tragédie de la Culture*, Paris : Rivages Poche.
- Simmel G. ([1912], 1998), « La religion », *La Religion* : 9-106, Belval : Circé.
- Watier P. (1996) « G. Simmel, sociologie et sociologie de la religion », *Arch. de Sc. Soc. des Religions*, 93: 23-50.

Das Konzept „Religion“: Zur Diskussion um eine operationale Definition

Jens Schlieter

Im Folgenden sollen zunächst kurz einige Faktoren skizziert werden, die zur Problematik der Bestimmung des Begriffsgebrauchs „Religion“ beitragen (1.). Im Anschluss daran (2.) werden einige einflussreiche Bestimmungen von Religion vorgestellt und diskutiert. Abschliessend wird dafür votiert, Religion „multidimensional“ zu bestimmen (3.). Eine solche Definition ist nach Ansicht des Verfassers am besten geeignet, für die zeitgenössische Religionsforschung eine pragmatische und „operationale“, d.h. auch in der empirischen Forschung anwendbare, Unterscheidung zwischen „Religion“ und „Nicht-Religion“ bereitzustellen.

1. Auf die wissenschaftliche Frage, was „Religion“ (als „Kollektivsingular“) sei, werden üblicherweise Antworten gegeben, die explizit oder unausgesprochen den Charakter einer Definition haben. Eine Definition von „Religion“ stellt, wenn auch nur in kürzester Form, eine Theorie über Religion dar, die erlaubt, bestimmte Anschlussfragen über Religion/en zu formulieren, während andere per Definition unberücksichtigt bleiben. Religionsdefinitionen entstehen nicht allein aus den Religionen heraus, sondern werden im kritischen wie apologetischen Diskurs all jener Teilnehmer ausgehandelt, die ebenfalls ein Terrain für sich beanspruchen – seien dies die Felder der Philosophie, Theologie, Naturwissenschaften, Kunst, Wirtschaft, Staat oder Recht. Der Begriff „Religion“ ist aus diesen und weiteren Gründen ein eminent *politischer* Begriff.⁶

Bereits Wilfred C. Smith plädierte dafür, den Begriff „Religion“ als Kategorie besser aufzugeben, anstatt weiterhin heterogene Gegebenheiten mit ihm zu bezeichnen.⁷ Zeitgenössische Kritiker des Religionsbegriffs (wie T. Fitzgerald oder R. McCutcheon⁸) äussern die Vermutung, dass der Begriff „Religion“ weniger als

⁶ Dies gilt auch in Hinblick auf die Rolle des Religionsbegriffs als Kampfbegriff der Modernisierung. Vgl. hierzu Talal Asad, *Genealogies of Religion. DISCIPLINE AND REASON OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM*. Baltimore 1993. Vgl. auch Pierre Bourdieu (1971), „Genese und Struktur des religiösen Feldes“ (in: *Das religiöse Feld*, Konstanz 2000) [«Genèse et structure du champ religieux», in: *Revue française de sociologie*, 12. Jg., Nr. 3, 295-334].

⁷ Vgl. Wilfred Cantwell Smith [1962], *The Meaning and End of Religion. A New Approach to Religious Traditions of Mankind*, Minneapolis 1993, 34.

⁸ Vgl. z.B. Timothy Fitzgerald, „A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category“, *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 2 (1997), 91-110.

analytische Kategorie fungiert habe, um bestimmte gleichartige Strukturen als Religionen erkennen zu können, sondern (zuletzt im Rahmen kolonialer Machtdiskurse) überhaupt erst zur Erfindung vermeintlicher Einheiten von „Religionen“ wie „Hinduismus“, „Buddhismus“ usw. geführt habe. Es sei daher geboten, auf den Religionsbegriff zu verzichten und an seiner Statt Kategorien zu verwenden, die klarer definiert werden könnten, wie etwa „Ritualgemeinschaft“, „Wertesystem“, „Ideologie“ etc.

Gegen eine Aufgabe des Religionsbegriffs spricht, dass jede Ersetzung durch andere Begriffe den alltäglichen und produktiven Sprachgebrauch, in dem der Begriff „Religion“ eine sehr prominente Rolle spielt, auf andere, nicht weniger problematische Konzepte (wie etwa den Begriff der Kultur) zurückgreift.⁹ Kritiker des Begriffs interpretieren das Faktum, dass Vertreter aussereuropäischer Traditionen und sprachlicher Herkunft ihre jeweiligen Lehren, Organisationen und Praktiken ebenfalls mit dem westlichen Begriff „Religion“ ausdrücken, zumeist als Selbstbehauptungsstrategie im westlichen Diskurs. Dies Faktum kann aber genauso als positiver Ausdruck des heuristischen Potenzials des Religionskonzepts genommen werden.

Muss aber in einer wissenschaftlichen Definition von Religion berücksichtigt werden, wie sich Religion aus der Binnensicht, der „emischen Sicht“ der Beteiligten, darstellt? Für manche mag gelten, dass sie die im Begriff „Religion“ sich gewöhnlich einstellenden Assoziationen – Kirche, Gebet, Glaube an Gott, Rituale – in Bezug auf eigene Anschauungen und Praktiken vermeiden wollen. Dies zeigt sich auch an der erfolgreichen Karriere des Begriffs der „Spiritualität“. Spiritualität verweist als Kategorie darauf, dass jemand selbst darüber entscheidet, welchen Sinn diese – praktisch immer positiven – Erfahrungen eröffnen. Die Deutungshoheit über das, was erfahren wird, bleibt bei den Einzelnen. Sich als spirituell beschreibende Menschen lehnen es mitunter sogar ab, dass Spiritualität überhaupt mit Religion in Verbindung gebracht wird.¹⁰ Religionswissenschaftliche Konzeptualisierungen für „Religion“ sollten für emische Positionierungen sensibel bleiben, dürfen diese aber letzten Endes nicht in den Rang eines alles entscheidenden Kriteriums erheben. So gesehen bleibt die zeitgenössische Spiritualität ein Ausdruck von „Religion“.

Generell muss bei der Geschichte des Begriffs „Religion“ die Schwierigkeit berücksichtigt werden, dass sich ja nicht nur die Bedeutung des Begriffs verändert,¹¹ sondern parallel dazu auch die mit diesem Begriff bezeichneten

⁹ Vgl. Benson Saler, „Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections“, in: *Religion* 38 (2008), 219-225, 219 f.

¹⁰ Vgl. P. Marler, C. Hadaway (2002), „Being ‚Religious‘ or Being ‚Spiritual‘ in America. A Zero-sum Proposition?“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, 289-300.

¹¹ Der Wandel des europäischen Verständnisses von „Religion“ könnte in einem Satz zusammengefasst lauten: Die Bezeichnung „Religion“ beginnt mit der Vorstellung einer *regelmässigen Kultpraxis der Götterverehrung*, nimmt weiter die Bestimmung des *wahren Gottesglaubens* an und spaltet sich gleichzeitig in Vorstellungen *wahrer* und *falscher Religion*, wird dann in Klöstern mit moralischen Vorstellungen der *richtigen Lebensführung des Ordens* angereichert, um sich schliesslich in der

„Gegenstände“ wandeln, die jeweiligen „Religionen“. Der Begriff „Religion“ muss immer wieder an sich verändernde Lehren, Praktiken und gesellschaftliche Organisationsformen angepasst werden. Offenkundig ändert sich die Bedeutung des Begriffs auch im Gefüge konkurrierender („Glaube“, „Religiosität“, „Spiritualität“) wie gegensätzlicher Semantiken (wie „Magie“, „Wissenschaft“, „Aufklärung“, „Laizität“, „Säkularität“).

Hält man am Religionskonzept fest, sollte es möglichst auf eine bestimmte historische Situation eingegrenzt und von einem transparent gemachten Erkenntnisinteresse begleitet werden, damit es seine heuristischen Zwecke erfüllen kann. Zugleich sollte die eigene, persönliche Perspektive auf Religion (die bei Gläubigen als „Insiderperspektive“ bezeichnet werden kann) nicht einfach die Kriteriologie für Religion schlechthin abgeben. Wie Benson Saler treffend feststellt, vertreten die meisten Menschen im Westen, auch Politiker und Soziologen, einen Religionsbegriff, der von theistischen Glaubensauffassungen als Kern ausgeht.¹² So definiert z.B. Melford Spiro, Religion sei eine Institution, die aus kulturell geprägten Interaktionen mit kulturell geprägten übermenschlichen Wesen (*superhuman beings*) bestehe, wobei letztere übermächtige Wesen seien, die Menschen Gutes oder Schlechtes zukommen lassen, dabei aber in gewissen Graden beeinflusst werden könnten.¹³

Zu den Anforderungen an ein Religionskonzept, der für Forschungsperspektiven des NFP 58 geeignet sein könnte, gehören meines Erachtens daher vor allem die folgenden Momente:

- eine operationale Qualifizierung von „Religion“, die offen genug ist, mögliche grundlegende Veränderungsprozesse im religiösen Feld zu erfassen;
- eine Vermeidung essentialistischer Bestimmungen von Religion, denen zumeist ontologische Grundsatzentscheidungen (über die *eigentliche* Religion) vorausgehen;
- ein nicht ausgrenzender Umgang mit kleinen Traditionen und Minderheitenpositionen in den Mehrheitstraditionen;
- der Einbezug der Alltagsperspektiven und komplexen, oftmals hybriden Selbstverständnisse von „Laien“, die sich stark von den normativen Konzepten religiöser Spezialisten unterscheiden können.

Reformation zur *tiefsten Innerlichkeit* des gottgläubigen Menschen zu wandeln, bis über die Kritik von Religion überhaupt und die Idee einer aufgeklärten *Vernunft-Religion* der neutrale Pluralgebrauch „Religionen“ geläufig wird.

¹² Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York 2000, 22.

¹³ Melford Spiro, „Religion: Problems of Definition and Explanation“ [1966], in: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Nachdruck London 1985, 85-126, 98 f.

2. Betrachtet man die oft angewandte Definition von Clifford Geertz, Religion sei „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“,¹⁴ so wird durch die Definition der Anspruch erhoben, festzulegen, was die definierte Sache („Religion“) *in Wirklichkeit ist*: Das Wesen, die eigentliche Essenz der Religion, die sich in allen Religionen mehr oder weniger deutlich zeige, besteht – in diesem Fall – in dem „Symbolsystem“, welches sich auf eine bestimmte Weise von anderen Symbolsystemen unterscheidet. Das Problem einer solchen „Realdefinition“ (im Gegensatz zu „Nominaldefinitionen“, die lediglich festzulegen suchen, was im Weiteren unter einem bestimmten Begriff *verstanden werden soll*) liegt in den ontologischen Voraussetzungen. Realdefinitionen geben vor, was Religion im Kern sei, und können daher nur schwer durch Ergebnisse der historischen oder empirischen Religionsforschung korrigiert werden. Dies ist hingegen die Stärke adaptiver Nominaldefinitionen, die sich nicht auf ein Wesen festlegen, sondern nur ein Set von Merkmalen benennen. Entscheidend ist, dass Definitionen über eine gewisse Variabilität verfügen, die es ermöglicht, das Set von Kriterien an ein gegebenes Forschungsfeld anzupassen.

Eine besondere Problematik zahlreicher Definitionen von Religion besteht darin, dass sie bei genauerer Betrachtung „rekursive Definitionen“ darstellen, in denen das, was definiert werden soll, auf der Seite des Zu-Definierenden selbst wieder vorkommt. In gewisser Weise ist dies bei Definitionen der Fall, die mit dem Schema der Immanenz/Transzendenz arbeiten, und dabei unter „Immanenz“ die diesseitige Welt, und als „Transzendenz“ das eigentlich bedeutungsvolle Jenseitige – sei es das Heilige, Gott, das Letztgültige, Unbedingte, Übermenschliche, Mächtige, Erlösende usw. – versteht. Da dieses Schema insbesondere durch religiöse Spezialisten monotheistischer Traditionen geprägt worden ist und, wie ich behaupten möchte, im rezenten religiösen Feld Mitteleuropas durch verschiedene Faktoren an Bedeutung verliert, ist zu überlegen, welche Konzepte dieses Schema möglicherweise ersetzen könnten. Es wäre m.E. von Bedeutung, das wichtige Moment der (vorweggenommenen) Heilsgewissheit bzw. die Erwartung auf künftigen Heilsbesitz in eine Bestimmung von Religion zu integrieren, ohne zugleich ein starkes Transzendenzschema vorauszusetzen.

„Funktionalistische Religionsdefinitionen“ geben an, welche gesellschaftlichen oder individuellen Leistungen exklusiv durch Religion übernommen werden. In der soziologischen Theorie (Durkheim und andere) wird die Funktion, die eine Religion für eine jeweilige Gemeinschaft übernimmt, oft darin gesehen, für eine

¹⁴ Clifford Geertz, „Religion als kulturelles System“, in: ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 1987, 48.

gemeinschaftliche Identität und den inneren Zusammenhalt einer „Gesellschaft“ zu sorgen. Problematisch ist hier allerdings, dass das Moment der „Identitätskonstitution“ einer empirischen Erforschung nur eingeschränkt zugänglich ist. In der deutschsprachigen Religionssoziologie werden hingegen eher die individuellen Leistungen der Religion herausgestellt. Wenn beispielsweise Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Niklas Luhmann, Hermann Lübbe u.a.) bestimmt wird – als Bewältigung von all dem, über das Menschen nicht verfügen, bzw. die Bewältigung dessen, was sie nicht als unmittelbar sinnhaft interpretieren können –, dann liegt eine solche funktionale Bestimmung vor. Während der Begriff „Kontingenz“ bei Luhmann noch generell die Unüberschaubarkeit der Welt meint, wendet Lübbe den Begriff ins Existentielle. Kontingenz ist das menschliche Dasein als solches, dauernd Risiken und Ungewissheit ausgesetzt, für die der Einzelne keine Erklärung parat hat. Religion bewältigt nun insbesondere jene Kontingenzen, die sich nicht in „Handlungssinn“ (Max Weber) integrieren lassen. Religion hilft also genau jene Fälle zu bewältigen, in denen etwas erfahren wird, auf das es keine sinnvolle, über Handlungen zu leistende Antwort gibt. Religion leistet dies, so Lübbe, durch Anerkennung der jeden Handlungssinn transzendierenden Kontingenz (d.h. letztlich, von einer den Menschen übersteigenden Macht abhängig zu sein). In der Definition kommt also wiederum das problematische Schema Immanenz/Transzendenz (bzw. innerweltlich/überweltlich) zum Einsatz.

In der Erläuterung des Begriffs wird deutlich, dass Lübbes Definition am spezifischen Religionsverständnis monotheistischer Traditionen (z. B. dem ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‘) orientiert bleibt. Umgreift sie, so wäre zu fragen, auch Traditionen und rezente Religionsformen, in denen das Schema Immanenz/Transzendenz nicht von Bedeutung ist? Auch Luhmanns Religionskonzept ist monotheistisch geprägt. Die Unsicherheit (Kontingenz) besteht für ihn darin, nicht zu wissen, „was Gott vom Menschen erwartet“. „Religion“ beobachtet die Welt unter der Massgabe des – vermeintlich eingenommenen – transzendenten, göttlichen Standpunktes: „Sie behandelt die Welt so, als ob sie von außen gesehen werden könnte“.¹⁵

Einen Vorteil der funktionalen Bestimmung der Kontingenzbewältigung (so sie nicht zu eng an theologische Konzeptionen von Gott angekoppelt werden!) kann man sicherlich darin sehen, dass Religion als *existentielle Problemlösungspraxis* beschrieben werden kann. Denn *was* ein einzelner als kontingent erfährt, bleibt ja davon abhängig, was zu einer bestimmten Zeit als nicht-kontingenz, als innerweltlich unmittelbar sinnhaft verstanden wird. Damit können auch z.B. therapeutische Praktiken als Kontingenzbewältigungen beschrieben werden. Meines Erachtens sind solche funktionalistischen Religionskonzepte insgesamt aber nur

¹⁵ Niklas Luhmann, „Zur Ausdifferenzierung der Religion“ [1989], in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1993, 313 und 320.

bedingt von Nutzen für die Bedürfnisse einer empirischen Religionsforschung. Mit der Angabe der Funktion, die Religion in einer Gesellschaft (möglicherweise exklusiv) übernehme, ist nur wenig ausgesagt; insbesondere die Überlappungsbereiche, in denen Religion in andere gesellschaftliche „Systeme“ hineinreicht, bleiben bei der Definition im Dunkeln. Überdies ist zu fragen, inwiefern speziell Luhmanns Konzepte auf Formen der gelebten Alltagsreligiosität oder der religiösen Legitimation gesellschaftlich wahrnehmbarer Institutionen angewendet werden können. Die Kontingenzbewältigungsformel berücksichtigt ja primär die intellektuellen Auffassungen religiöser Spezialisten. Der operative Nutzen wird aber noch durch ein weiteres Problem geschmälert: „Religion“ kann nämlich ganz offenkundig auch *neue* Kontingenz(en) *erzeugen*, indem z.B. tradierte Heilsvorstellungen oder -wege als unwirksam erklärt werden.

Ein hier zuletzt zu skizzierendes einflussreiches Religionskonzept liegt im Begriff der „unsichtbaren Religion“ vor. Mit diesem Konzept trat T. Luckmann bekanntlich der allgemeinen Säkularisierungsthese entgegen, die von einem Verschwinden der Religion ausgeht.¹⁶ Vielmehr habe sich das religiöse Engagement nur neu orientiert und finde jetzt vor allem im „Unsichtbaren“, d. h. in der privaten Sphäre der Einzelnen seinen Ort. Mit der These der „Privatisierung“ von Religion geht einher, dass sich Religion nicht notwendig gesellschaftlich institutionalisieren muss, sondern überall dort zeigen kann, wo Menschen ihre unmittelbare biologische Natur überschreiten („transzendieren“). Wo auch immer der „Alltag“ vorübergehend verlassen wird, eröffnen sich „Transzendenz“-Erfahrungen. Religion hat für Luckmann letztlich die Funktion, solche Erfahrungen sinnhaft zu deuten. Um diese Funktion zu erfüllen, entwickeln sich religiöse Deutungen zu „symbolisch objektivierten Sinnsystemen“, also zu Deutungen, mit denen Menschen aussergewöhnliche Erfahrungen erfolgreich bewältigen konnten. Wenn ein solches Deutungsmodell, das einen „heiligen Kosmos“ ausdrückt, einen bestimmten Grad an (Überlieferungs-)Beständigkeit erreicht, erscheint Religion in gesellschaftlich verankerter Weise, die Luckmann „historische Sozialform“ der Religion nennt. Der Vorstoß von Luckmann entkoppelt auch in Bezug auf westliche Gesellschaften den Begriff der Religion aus seiner oft noch anzutreffenden Verknüpfung mit dem Christentum bzw. den anderen monotheistischen Religionen. Deren normative religiöse Wirklichkeit (gemeinschaftlicher wöchentlicher Gottesdienst, Gebet, öffentliches Glaubensbekenntnis usw.) galt vielen als alleiniger Deutungsrahmen, mit dem sie andere Erscheinungsformen der Religion beobachteten und daher Formen „unsichtbarer“ Religion beargwöhnten. Ist Religion privatisiert, dann kann jeder seinen eigenen Zugang zum „heiligen Kosmos“ finden. Die Praktiken können sich der unmittelbaren Sichtbarkeit entziehen, wie etwa Meditation-,

¹⁶ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, „Luckmann 1960“ und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie“, in: B. Orth, T. Schwietring, J. Weiß (Hg.), *Soziologische Forschung. Stand & Perspektiven*. Opladen 2003, 427-448.

Entspannungs- und anderen Selbsttechniken, und werden überdies von den Praktizierenden oft gar nicht mit „Religion“ in Verbindung gebracht.

Zwar ist Luckmanns Definition von Religion der Vorwurf gemacht worden, dass sie alle Lebensäußerungen umfassen könne und damit kaum mehr brauchbar sei. Auch steht sie in Gefahr, dass Religion alle sozialisierten Menschen auszeichnet, die sich über ihre biologische Natur erheben. Eine vollständige „Religionslosigkeit“ ist somit per Definition unmöglich.¹⁷ Auf der anderen Seite führten u.a. Luckmanns Überlegungen dazu, dass die These einer allgemeinen Säkularisierung moderner Gesellschaften schlechthin relativiert wurde.

3. Eine Möglichkeit der Konzeptionalisierung von Religion, die den unter (1) genannten Anforderungen weitgehend entspricht, besteht darin, einen Satz von Merkmalen zu bestimmen, die möglichst vollständig versammelt bzw. erfüllt sein sollen (aber nicht müssen), damit in operationalisierbarer Weise von einer Religion gesprochen werden kann. Schon William James hielt die Idee, es gäbe eine eindeutige Definition von „Religion“, die etwas allen Religionen Gemeinsames benenne, für eine unzulässige Vereinfachung. Anstelle dessen plädierte er dafür, von vielen Charakterzügen auszugehen, die in den Religionen in je unterschiedlichen Ausprägungen vorherrschten.¹⁸ Ninian Smart gibt z.B. eine umfassende Definition solcher Charakterzüge, die er im Anschluss an Charles Y. Glock „Dimensionen“ nennt. Die folgenden sechs sollten an einer Religion beobachtbar sein: 1. Lehren/Dogmen (d. h. Gesamtdeutungen für Welt und Mensch), 2. Mythen, 3. ethische Überzeugungen bzw. Glaubensvorstellungen (*beliefs*), 4. Rituale, 5. soziale Interaktionen und Institutionen und zuletzt 6. religiöse Erfahrungen.¹⁹

Diesen mehrdimensionalen oder „polythetischen“ Definitionsansatz entwickelte Smart mit Rückbezug auf Wittgensteins Sprachphilosophie. Nach Letzterem erklärt sich der Gebrauch vieler Begriffe nur über eine Summe überlappender Gemeinsamkeiten, die er als „Familienähnlichkeiten“ bezeichnete. Der Vorteil einer solchen mehrdimensionalen Bestimmung liegt darin, eine nicht essentialistische Basis bereitzustellen, mit der geprüft werden kann, *inwieweit* eine bestimmte gesellschaftliche Erscheinung (in einem skalierbaren Modell) dem nahe kommt, was üblicherweise als „Religion“ identifiziert werden kann. Es wird mit einem solchen Konzept also möglich, etwas als „Religion“ zu definieren und zu beschreiben, auch wenn dies eine (oder gegebenenfalls mehrere) der angesetzten Dimensionen *nicht* aufweist. Welche Dimensionen in einer solchen polythetischen Definition

¹⁷ Vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 6.

¹⁸ Vgl. William James, *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Freiburg/Br. 1979, 36 ff. (Vorlesung II).

¹⁹ Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton 1973, 8. Später hat Smart noch eine siebte, „materiale“ Dimension, hinzugefügt (Bauwerke usw.) - vgl. ders., *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, London 1996, 275 ff.

zusammengeführt werden, kann wiederum dem Kontext der Forschung folgen. Problematisch an Smarts Zusammenstellung ist allerdings die – für ihn entscheidende – Dimension der „religiöse Erfahrungen“. Genau besehen verwandelt sie die ganze Bestimmung in eine rekursive Definition: „Religion“ wird als „religiöse“ Erfahrung bestimmt.

Jüngere mehrdimensionale Ansätze beziehen hingegen verstärkt Konzepte der funktionalistischen Religionsbestimmung mit ein. So lautet Kaufmanns dimensionale Definition für Religion: 1. Identitätskonstitution („Affektbindung“ und Angstbewältigung“); 2. Handlungsführung im Ausseralltäglichen; 3. Kontingenzbewältigung; 4. Legitimation von Gemeinschaftsbildung und Sozialintegration; 5. Kosmisierung (einheitlichen Deutungsprinzipien für Mensch und Welt); 6. „Weltdistanzierung“ (d.h. Motivation zu sozialreformerischem Protest).²⁰

Selbst wenn Momente der Kritik, die oben gegen einen funktionalistischen Religionsbegriff vorgebracht worden ist, auch hier wiederholt werden müssen, scheinen mir polythetische Definitionen bzw. operationale Religionskonzepte derzeit am besten geeignet, die empirische Forschung in der Eingrenzung ihres Forschungsgegenstandes „Religion/en“ zu unterstützen.

²⁰ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 70-88, sowie Günter Thomas, *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*. Würzburg 2001, 329-387.