

Vom Wesen zur Relation. Zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft aus Sicht der Wissenssoziologie

Oliver Krüger

Veröffentlicht am 03.09.2026

“ I think the problem, to be quite honest with you, is that you’ve never actually known what the question is.

Deep Thought (Adams 1981: 181)

Zusammenfassung

Wie kann die Vervielfältigung von Themen, *turns* und Theorien in der aktuellen Religionswissenschaft erklärt werden? Mit Hilfe des Konzeptes des Paradigmenwechsels nach Thomas Kuhn untersucht die Studie die erkenntnistheoretischen Konsequenzen der Frage „Was ist Religion?“. Grundlage dafür ist eine Analyse der Praxis der Definition von „Religion“ in deutschsprachigen Enzyklopädien der letzten drei Jahrhunderte, die über diesen langen Zeitraum weitgehend konstant ist und hauptsächlich aus Etymologie, Wesensdeutung und einer Typologie von „Religion“ besteht. Daraus lässt sich ein aristotelisches Paradigma ableiten. Der mit diesem Paradigma verbundene Anspruch auf eine überzeitliche und kulturübergreifende Universalität führte schließlich zu einer Krise der Definition von „Religion“ in der Spätzeit der Religionsphänomenologie. Seit den 1960er Jahren hat die Religionswissenschaft jedoch alternative Ansätze entwickelt, die Aspekte der menschlichen Interaktion, der Kommunikation und der wechselseitigen Beziehungen betonen. Ich schlage vor, diese neuen Perspektiven unter dem Begriff „relationales Paradigma“ zusammenzufassen. Beispiele und Konsequenzen für dieses Paradigma werden in den Schlussfolgerungen dargelegt.

1. Die Frage nach der Frage¹

Die Religionswissenschaft ist in den vergangenen drei Dekaden in Bewegung geraten. Themen und Fragestellungen haben sich vervielfältigt und die treibenden Kräfte der Disziplin sind internationaler und diverser als je zuvor. Wie aber kann solch ein Wandlungsprozess – wenn er denn mehr darstellt als eine Multiplikation von Thesen, *turns* und Teilnehmerinnen – empirisch fassbar und theoretisch erklärbar gemacht werden?

¹ Die zentralen Thesen dieses Aufsatzes wurden in einem der Eröffnungsvorträge der XXIII. Tagung der DVRW in Hannover am 3. September 2019 vorgestellt. Der hier vorliegende Aufsatz ist mit kleineren Adaptionen und Ergänzungen eine Übersetzung von Krüger 2022.

Kontinuierliche Entwicklungen, Sprünge wie auch Brüche im wissenschaftlichen Fortschritt sind Thematiken, mit denen sich die Wissenschaftstheorie auseinandersetzt. In diesem Rahmen entwarf der amerikanische Philosoph Thomas Kuhn in seinem bahnbrechenden Werk *The Structure of Scientific Revolutions* von 1962 das Konzept des Paradigmenwechsels. Diesen glaubt er an Veränderungen in der „Struktur des Lexikons“ und im „Vokabular“ einer Wissenschaft, also ihren Konzepten und Begrifflichkeiten, ausmachen zu können (1976: 123-146, 209-216).

Nehmen wir doch Kuhn einmal beim Wort und betrachten tatsächlich den Wandel unseres lexikalischen Begriffsapparates, also die Definitionen von „Religion“² in Enzyklopädien. Sie bilden den verdichteten Nukleus religionswissenschaftlicher Bestimmungen des disziplinären Forschungsgegenstandes. Allerdings sollten wir uns – auch im Sinne Kuhns – nicht für die diversen Ausprägungen der Definitionen an sich, sondern prioritär für die Praxis des Definierens interessieren. Daraus lassen sich im besten Falle die „Regeln“ sichtbar machen, nach denen unser Forschungsobjekt bestimmt wird.

Es geht daher um nichts weniger, als die *Frage nach der Frage*³ „Was ist Religion?“ und ihren erkenntnisleitenden Konsequenzen aufzuwerfen. Denn erstaunlicherweise erscheint die Frage, was das Definieren ausmacht, welche Prämissen dafür vorausgesetzt werden und welche normativen Gehalte das Definieren an sich impliziert, bisher allenfalls in der Peripherie der religionswissenschaftlichen Fachdebatte.⁴ Auch der mediale Kontext der definitorischen Praxis, nämlich vornehmlich die enzyklopädische Publikation, fand in den bisherigen Abhandlungen – soweit zu sehen ist – bislang keinerlei Beachtung. Daher gilt es, die zunächst trivial erscheinende Frage zu verfolgen: Was machen wir eigentlich, wenn wir „Religion“ definieren? Gibt es unausgesprochene Regeln, eine *hidden agenda* des Definierens? Was bedeutet die Ausarbeitung einer Definition im speziellen Zusammenhang einer Enzyklopädie? Gewinnen wir daraus allgemeine Einsichten in die zu Grunde liegenden wissenschaftlichen Paradigmen? Und schließlich: Lassen sich aus Veränderungen dieser Praxis des Definierens gar verschiedenartige Paradigmen ableiten?

Nach einer kurzen Einführung in die Kuhnsche Wissenschaftstheorie werden wir uns dezidiert mit den Definitionen von „Religion“ in allgemeinen und Fachlexika der vergangenen drei Jahrhunderte befassen und in diesem Zusammenhang auch die kultur- und sozialgeschichtliche Bedeutung von Enzyklopädien eruieren. Die Persistenz wissenschaftlicher Paradigmen über lange Perioden erfordert diese erhebliche zeitliche Ausdehnung. Der zweite Teil der Studie leitet von der offensichtlichen Krise der Religionsdefinitionen in die Beschreibung eines neuen Paradigmas über und thematisiert abschließend einige Konsequenzen aus diesem Befund.

² Die Anführungszeichen unterstreichen den konstruktiven Charakter von „Religion“ im Kontext unserer Untersuchung.

³ Diese Formulierung ist Wolfgang Gantke aus seinen Bonner Vorlesungen in den 1990ern zu verdanken.

⁴ So identifiziert Gregory Alles (2005: 7703-7705) einige Strategien und Zielsetzungen von Definitionen. Weitere hilfreiche Anmerkungen finden sich bei Hendrik Adriaanse (1999: 233-235) und Jan Snoek (1999: 313-317). Ihre Erörterungen dienen letztlich aber stets dazu, eine „bessere“ Definition zu entwickeln.

2. Paradigmenwechsel

Als der Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn 1962 seine Analyse der *Strukturen wissenschaftlicher Revolutionen* vorlegt, vollzieht er eine bewusste Abkehr von der bisherigen Wissenschaftshistoriographie. Kuhn wehrt sich dagegen, wissenschaftlichen Fortschritt als kumulativen Prozess zu verstehen, der durch einzelne, revolutionäre Entdeckungen großer Forscher beschleunigt werde. Ihn interessieren dagegen die „wesentlichen Strukturen der kontinuierlichen Entwicklung einer Wissenschaft“, also die ausgedehnten Phasen wissenschaftlicher Umwälzungen (Kuhn 1976: 11-24, 171-185; Hoyningen-Huene 1989: 23-27, 35-37). Wenn auch Kuhns Ansatz zunächst auf die Natur- und Sozialwissenschaften abzielte, haben seine Einsichten für die gesamte Wissenschaftstheorie Bedeutung erlangt, da sie im Rahmen des *historical turns* in der Wissenschaftsphilosophie den erkenntnistheoretischen Fortschritt in seinem weiteren historischen und sozialen Kontext betrachten (Hoyningen-Huene 1989: 16). In der Zeit von 1976 bis 1983 war Kuhns Werk das meistzitierte Werk der Sozial- und Geisteswissenschaften (Garfield 1987: 103), auch wenn in der Religionswissenschaft bisher nur vereinzelt hierauf Bezug genommen wurde (Preus 1987: X-XXI; Stolz 2001: 9-10; Stensvold 2004).⁵

Um diese gravierenden Umbrüche in der Wissenschaft theoretisch zu erfassen, führt Kuhn den Begriff des Paradigmas ein. Er ist Ausdruck eines allgemeinen Konsenses einer Wissenschaftsgemeinschaft über bestimmte Problemlösungen: „Ein Paradigma ist das, was den Mitgliedern einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gemeinsam ist, und umgekehrt besteht eine wissenschaftliche Gemeinschaft aus Menschen, die ein Paradigma teilen.“ (Kuhn 1976: 187) Dies bedeutet, dass zum einen ein Konsens über ein konkretes wissenschaftliches Problem besteht, das als solches erkannt wird, und dass zweitens ein bestimmter Umgang mit diesem Problem, der forschungsleitend ist, als wissenschaftliche Lösung akzeptiert wird (Hoyningen-Huene 1989: 136).

Demzufolge bestimmt ein Paradigma, „[...] welche Entitäten es in der Natur gibt und welche nicht, und wie sie sich verhalten. Durch diese Informationen entsteht eine Landkarte, deren Einzelheiten durch die reife wissenschaftliche Forschung aufgeheilt werden [...]“ (Kuhn 1976: 121). Noch viel wichtiger ist jedoch aus Sicht Kuhns, dass Paradigmen die Regeln bestimmen, nach denen diese „Landkarte“ überhaupt erstellt wird (Kuhn 1976: 121-122). Der Konsens der Wissenschaftsgemeinschaft besteht dabei nicht so sehr in expliziten Definitionen oder Regeln von Begriffen oder gemeinsamen Theorien, sondern *in der gemeinsamen Praxis von Problemlösungen*: „Kurz: eine gemeinsame Praxis impliziert nicht eine gemeinsame Theorie über diese Praxis“ (Hoyningen-Huene 1989: 139). Aus dem Konsens der wissenschaftlichen Praxis lassen sich also verschiedene Theorien ableiten, während die Regeln der Praxis meist unartikuliert bleiben, eine Kritik ist daher nur durch Reflexion über diese Praxis möglich (Hoyningen-Huene 1989: 134-141).

⁵ Richard Kings Rede von der kopernikanischen Wende in der Religionswissenschaft (2017: 1, 13) bezieht sich auf die Entstehung einer kritischen Perspektive auf „Religion“, lässt jedoch einen systematischen Bezug auf die Paradimentheorie vermissen.

Laut Kuhn ist die „normale Wissenschaft“ dadurch gekennzeichnet, dass sie wissenschaftlichen Fortschritt als kumulativen Zuwachs an Wissen versteht. Sie beruhe ferner auf einer Lösbarkeitserwartung aller beschreibbaren Probleme; es ist daher weder ein Test noch eine Bestätigung ihrer Paradigmen vorgesehen; sie basiert auf expliziten Reglementierungen wie der ontologischen Bestimmung ihres Gegenstands und hat keine *fundamentalen* Innovationen als Ziel (Kuhn 1976: 49-56; Hoyningen-Huene 1989: 168-182).

Den mit der wissenschaftlichen Revolution einhergehenden Paradigmenwechsel versteht Kuhn als Abkehr von der bisherigen „Normalwissenschaft“. Diese Wissenschaftsentwicklung ist nicht kumulativ, da sie eine Modifikation der lexikalischen Struktur des alten Wissens voraussetzt. Sie ist destruktiv-konstruktiv, weil sie das alte Wissenschaftssystem durch ein neues ersetzt und dadurch über die reine (destruktive) Kritik hinausgeht. Mit Blick auf die Wissenschaftsgemeinschaft als Trägerin der alten und neuen wissenschaftlichen Praxis bestehen in der sozialen Realität fließende Übergänge zwischen beiden Gruppen. Für die Einzelnen können wissenschaftliche Revolutionen tatsächlich sprunghaft erlebt werden, für eine wissenschaftliche Gemeinschaft aber sind sie ein zeitlich ausgedehnter Prozess, der sich häufig über den Ablöseprozess einer ganzen Generation erstrecken kann.⁶ Die philosophisch orientierte Physik des Aristoteles, die empirisch fundierte Formulierung von Naturgesetzen nach Isaac Newton u.a. sowie die Relativitätstheorie Albert Einsteins im 20. Jahrhundert spiegeln gemäß Kuhn eine Abfolge von Paradigmen in den Naturwissenschaften wider (Kuhn 1976: 25-36, 104-122; Hoyningen-Huene 1989: 137, 193-202).

Diese Paradigmen sind konstitutiv für das – im engeren Sinne – „Weltbild“ einer Wissenschaft. Kuhn weist einen naiv-realistischen Ansatz zurück, denn Wissenschaft habe niemals einen direkten, empirischen Zugriff auf die „Natur“ der Welt. Die Welt ist in der Wissenschaft nur durch ein „begriffliches Netz“ zugänglich, das diese beschreibt – oder wie Jonathan Z. Smith es ausdrückt: „Map is not territory.“ (Smith 1978: 289-310) Mit einem Paradigmenwechsel „ändert“ sich „die Welt“ auf verschiedenen Ebenen: Erstens kann es in der nachrevolutionären Erscheinungswelt Objekte, Phänomene und Probleme geben, die es zuvor nicht gab. Zweitens werden schon bekannte Objekte in einem neuen Licht gesehen, d.h. dass sie z.B. durch andere „Gesetze“ und Regelmäßigkeiten erklärt werden. Die Wissenschaft arbeite nach einem Paradigmenwechsel daher in einer „anderen Welt.“ (Kuhn 1976: 123-146; Hoyningen-Huene 1989: 41-45; Reisch 2016:12-16)⁷

Diese verschiedenen, erkenntnisleitenden Paradigmen sind aus Sicht Kuhns „inkommensurabel“, denn es „üben die Befürworter konkurrierender Paradigmen ihre Tätigkeit in verschiedenen Welten aus.“ (Kuhn 1976: 161) Grundlegend ändern sich nämlich die legitimerweise bearbeitbaren, wissenschaftlichen Probleme: Einige, die für die ältere Tradition wesentlich waren, können nun als veraltete, irrelevante oder einfach unwissenschaftliche Fragestellungen

⁶ In Auseinandersetzung mit Kuhns Ansatz beschreibt der Religionswissenschaftler Fritz Stolz (2001: 9) die Umbrüche in der Religionswissenschaft der vergangenen hundert Jahre gar als Generationenkonflikt.

⁷ Allerdings impliziert Kuhns Rede von der „Änderung der Welt und des Weltbildes“ einige Unklarheiten (Hoyningen-Huene 1989: 197-200).

ins Abseits gedrängt werden. Dagegen können Probleme, die aus der früheren Perspektive nicht existierten oder trivial erschienen, nun ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gelangen. Die Unvereinbarkeit zweier Paradigmen zeigt sich vor allem an den Bedeutungsverschiebungen von zentralen Begriffen und theoretischen Konzepten, selbst wenn terminologische Kontinuitäten bestehen. So wären Planeten im geozentrischen, ptolemäischen Weltbild alle beweglichen Himmelskörper, die über die Himmelssphären ziehen (so auch Sonne und Mond), während in der heliozentrischen, kopernikanischen Astronomie Sonne, Planeten und Monde voneinander geschieden werden. Die Sprache zweier Paradigmen ist daher niemals ohne Verlust oder gravierende Veränderungen von Bedeutungen übersetzbar (Kuhn 1976: 258-260; Hoyningen-Huene 1989: 202-206).

Das Merkmal der Inkommensurabilität hat für zahlreiche Debatten gesorgt, nicht zuletzt aufgrund der Unklarheiten, die Kuhns früher Begriff selbst mit sich brachte. In den 1980er Jahren verfeinert Kuhn das Konzept und verwendet das Bild der unterschiedlichen Struktur von Lexika, nach denen die Begriffe des alten und des neuen Systems nicht im engeren Sinne einander entsprechen können (Kuhn 2000; Hoyningen-Huene 1989: 202-212): „Inkommensurabilität liegt demnach nur dann vor, wenn auch die Welt, vermittelt durch eine andere Struktur des Lexikons, nach der Revolution anders strukturiert ist als zuvor“ (Hoyningen-Huene 1989: 212).

Die Dynamik wissenschaftlicher Revolutionen entsteht Kuhn zufolge durch die fortwährende Produktion von Anomalien, also Gegenbeispielen, die mit den bisherigen Theorien nicht hinreichend erklärt und verstanden werden können. Eine Beschäftigung mit diesen Anomalien („Störungen der Erwartung“) wird in der „normalen Wissenschaft“ meist als nicht relevant betrachtet und mit der Hoffnung verbunden, dass sich diese Anomalien bei zunehmendem Wissensfortschritt von selbst auflösen würden. Häufen sich diese Anomalien und verursacht die Unzulänglichkeit des bisherigen Paradigmas eine deutlich hervortretende, fachliche Unsicherheit, so befindet sich eine Wissenschaft in einer Krisensituation. In diesem Verständnis ist der wissenschaftliche Fortschritt, der durch einen Paradigmenwechsel erlangt wird, stets mit einem Wachstum der Problemlösefähigkeit verbunden. Er ist daher irreversibel.

Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der Fortschritt der Paradigmen eine größere Annäherung an „die Wahrheit“ oder eine „objektive Realität“ bedingt,⁸ sie können lediglich zuverlässigere und umfangreichere Problemlösungen anbieten, wie sie sich z.B. für die Religionswissenschaft unserer Zeit stellen. Die Wissenschaft sei demnach als ein Instrument anzusehen, das für einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit Problemlösungen entwickelt. Nur in diesem Sinne können wir laut Kuhn tatsächlich von einem Fortschritt sprechen (Kuhn 1976: 182-185; Hoyningen-Huene 1989: 218-222).

Um den Wechsel zwischen zwei Paradigmen zu veranschaulichen, verweist Kuhn (1976: 126) auf das Phänomen der Kippbilder (*ambiguous images*), wie beispielsweise jenes in Abbildung 1. Auf

⁸ Es ist klar, dass diese Position stark von Vertretern des Kritischen Rationalismus wie Karl R. Popper angegriffen wurde. Zur zeitgenössischen Debatte vgl. Lakatos/Musgrave 1970.

der materiellen Ebene sehen wir eine Anordnung schwarzer Linien sowie weiße und schwarze Farbbereiche, die wir im übertragenen Sinne mit der Gesamtheit der sozialen Realität gleichsetzen können. Unsere Augen – genau wie Paradigmen – ordnen unsere Wahrnehmungen, und wir sehen entweder das Gesicht einer jungen oder einer alten Frau. Wir können nicht beides gleichzeitig sehen. Und nur mit großer Anstrengung könnten wir die Muster unterdrücken und nichts als bloße Linien sehen. Beide Sichtweisen oder Paradigmen beziehen sich auf dieselbe Realität, basieren jedoch auf unterschiedlichen Perspektiven (oder eben Problemen der Wissenschaft).



Abb. 1: *Meine Frau und meine Schwiegermutter* (William Ely Hill 1915)

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss betont werden, dass ein Paradigmenwechsel aus Sicht der Wissenschaftstheorie nicht einfach proklamiert oder gefordert werden kann. Ein Paradigma ist auch nicht identisch mit spezifischen Theorien. Es spiegelt vielmehr wider, welche Fragen wir überhaupt stellen (können) und wie wir sie stellen. Ein Paradigmenwechsel kann daher nur mehr oder weniger plausibel aus einiger Distanz beschrieben werden und dann freilich neue theoretische Modelle befördern, die Antworten auf die veränderte „Problemlage“ geben.

3. „Religion“ definieren: eine lexikographische Analyse

Die nachfolgenden Ausführungen fassen zunächst die Ergebnisse meiner umfangreichen Studie „Religion‘ definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik“ aus dem Jahr 2017 zusammen (Krüger 2017). Drei Aspekte sind für unsere Fragestellung maßgeblich: Grundlegend ist zunächst ein Verständnis der Regeln des Definierens, die auf Aristoteles zurückgehen. Des Weiteren müssen wir klären, was Enzyklopädien kulturgeschichtlich überhaupt leisten und wie sie sich in der Gegenwart wandeln. Mit diesem Vorwissen betrachten wir schließlich die Religionsartikel in allgemeinen und relevanten Fachencyklopädien deutscher Sprache.

Die aristotelischen Regeln des Definierens

Es ist keine Übertreibung zu behaupten, dass der Philosoph und Naturforscher Aristoteles (384-322 v.u.Z.) bis heute einer der einflussreichsten Vordenker für die Entwicklung der modernen Wissenschaften ist, hat er doch das Konzept der Kategorien und die Unterscheidung zwischen Nominal- und Realdefinitionen eingeführt (Kullmann 1997: 24-29; Bolton 1976: 515). Das Definieren nach festen Regeln ist laut Aristoteles die beste Methode, das „Wesen der Dinge“ zu verstehen, denn Definieren sei „Wesensbestimmung“. In seiner *Metaphysik* wird εἶδος, im Lateinischen *essentia*, als „Form“ oder „Gestalt“ zum Schlüsselbegriff des zeitlosen Wesens eines Objektes, das hinter den aktuellen und konkreten Gestaltungen besteht – diese Vorbedingung des Definierens klingt noch in Nietzsches bekannter Pointierung nach: „[...] definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.“ (1954: 819)⁹ Eine Definition ist für Aristoteles daher keine bloße „Worterklärung“, sondern der auf der Logik basierende Verweis auf das „wirkliche Wesen“ eines Gegenstandes – mehr noch: Die logische Struktur der Definition spiegele die wahre Gestalt der definierten Objekte wider. In diesem Punkt zeigen sich auch die Einflüsse der Ideenlehre Platons, seines philosophischen Lehrers. Eine Definition ist daher universal, sie gilt für alle konkreten Gestaltungen und erklärt auch das Verhältnis zu anderen „Dingen“ in der Seinsordnung. Für Aristoteles ergibt sich daraus, dass nur „einfache“ Gegenstände definiert werden können, denn nur für sie lasse sich ein eindeutiges Wesensmerkmal bestimmen (Dubislav 1981: 2-7; Deslauriers 2007: 1-3, 66-80, 113-129, 157-158; Bolton 1976: 519-533).

Was bedeutet dies? Wenn wir das Beispiel einer Teetasse wählen und feststellen, dass jede Teetasse schmutzig ist (wir nehmen dies einmal als zutreffend an), dann ist „schmutzig sein“ nach Aristoteles dennoch kein grundwesentliches Merkmal, das das alleinige Wesen der Teetasse ausmacht. Das Wesen liegt im Verhältnis zu anderen Tassen darin, eine Tasse (nur) für Tee zu sein. „Schmutzig“ könnten auch andere Tassen und sogar alle Arten von Gegenständen sein (Deslauriers 2007: 157-175).

Schon aus dieser ersten Sondierung lassen sich zwei Schlüsse ziehen. Das Definieren folgt erstens bestimmten Regeln, die beginnend mit Aristoteles spezifisch für die okzidentale Wissenschaft sind. Definieren will zweitens das Wesen der Dinge mit Blick auf je ein grundwesentliches Merkmal erschließen. Definitionen müssen daher einheitlich, logisch widerspruchsfrei und ohne Überschneidungen zu anderen Elementen bestehen können, da jeweils nur eines der Träger eines grundwesentlichen Merkmals sein kann. Die Orientierung an der Kategorien- und Definitionslehre und an seiner Idee der *ordo essendi* waren für alle mittelalterlichen Wissenskompendien autoritativ und für spätere Jahrhunderte prägend (Meier 2002b: 514; Draelants 2002: 94-102). Die „Wesensdeutung“ von „Religion“ in der Religionsgeschichtlichen

⁹ In der früheren Kategorienschrift steht noch οὐσία (*ousía*), das Seiende oder die Substanz, im Vordergrund. Das genaue Verhältnis von *ousía* und *eidos* im Werk von Aristoteles ist Gegenstand kontroverser Debatten (Kessler 1976: 44-62; Bolton 1976).

Schule und nachfolgend in der Religionsphänomenologie bildet damit nur einen besonderen Ausdruck einer viel weiter reichenden, aristotelischen Epistemologie (Krüger 2017: 1-5).

Enzyklopädien und die Ordnung der Dinge

Das Definieren ist – dort, wo es konkret wird – allerdings keine philosophische Spekulation im akademischen Elfenbeinturm, sondern muss in seinem medialen Kontext als spezifische Publikationspraxis verstanden werden. Definitionen sind schon lange bevor es in Europa institutionalisierte Wissenschaften gibt, wesentlicher Teil von Wissenskompendien zur Rhetorik, zur Grammatik und zur Literatur der Antike. Definitionen spezifischer Gegenstände sind damit nicht isoliert zu betrachten, sondern stehen in Zusammenhang mit weiteren Definitionen im selben Publikationskontext. Die Auswahl und die Anordnung der einzelnen Gegenstände sind dabei nicht zufällig, sondern spiegeln stets Vorstellungen von der Ordnung der Welt wider (Foucault 1990: 4-18). Inspirierend für die jüngere Enzyklopädieforschung war die grundlegende Annahme, dass diese Wissenskompendien mit den normativen Vorstellungen zur (idealen) gesellschaftlichen Ordnung korrespondieren. Enzyklopädien waren Ergebnis und Grundlage der kommunikativen Vermittlung einer theologischen und sozialen Seinsordnung (Meier 2002c: 192-194; Schenda 2002: 28).

Die mittelalterlichen Werke mit dem Anspruch, das totale Wissen darzustellen – ein „Weltbuch“ zu sein – wurden in diesem Sinne als *Imago mundi*, *speculum*, *Image du monde* oder *Mirror of the World* bezeichnet (Meier 2002a; Vogelsang 2004: 19-20; Luff 1999: 3-7). Diese „Weltbücher“ vermitteln eine totale Sicht des Universums, sie erklären die Stellung der Menschen untereinander sowie als Geschöpfe Gottes ihr Verhältnis zur gesamten erschaffenen Welt inklusive der gefallenen Wesen. Es geht daher nicht um die objektive Darstellung der natürlichen Welt, sondern um ihre normativ geprägte Ordnung: „Das Geschäft des Enzyklopädikers ist die Ordnung der Dinge. Er findet diese Ordnung nicht vor, er stellt sie her.“ (Meier 2002b: 511) Die Gotteserkenntnis markiert das Ziel der mittelalterlichen, enzyklopädischen Unternehmungen: Der vernunftbegabte Mensch sollte aus seiner *ignorantia* über den Pfad der *scientia* in die göttliche *sapientia* geführt werden (Luff 1999: 3-7; Michel 2002: 36-39).

Dieses theologische Programm der frühen Wissenskompendien erlangt auf zwei Ebenen eine besondere Relevanz für unsere Fragestellung: zum einen durch die Selektion und Exklusion bestimmter Lemmata, zum anderen durch die Anordnung der Einträge. Wenn diese „Weltbücher“ im Mittelalter und der frühen Neuzeit bloß die Schöpfung Gottes und die Beziehung dieser Schöpfungen zu Gott wiedergeben sollen, dann treten die menschlichen Werke (die *artes mechanicae*) gar nicht in Erscheinung. Dies ändert sich erst mit den Enzyklopädien der Aufklärer wie Zedlers *Universal-Lexicon* (1732-1750) und der *Encyclopédie* von Diderot und d’Alembert (1751-1772), die umfangreiche Artikel über Kunst, Handwerk, Technik und Landwirtschaft beinhalten (Meier 1995: 20-21; Meier 2002c: 194-195).

Die Anordnung der einzelnen Einträge orientierte sich im Mittelalter meist an dem theologischen Schöpfungsgedanken und einer christlichen Adaption der aristotelischen Seinsordnung (*ordo*

essendi), die die Schöpfung ausgehend von Gott, über die Engel und Menschen, die Lebewesen und Pflanzen sowie die unbelebte Materie hierarchisch sortiert.¹⁰ Die durchgehende, alphabetische Ordnung setzt sich erst in der Neuzeit durch und bleibt auch für die Autoren der europäischen Aufklärung noch begründungsbedürftig (Michel 2002: 36-39, 70-73; Küster 2006: 128-170, 387-401; Krüger 2017: 8-10).¹¹

Nach einer fruchtbaren Periode der Nachschlagewerke als moralische Verbots- und Unterweisungsliteratur in den krisenhaften Zeiten des frühen 15. Jahrhunderts verändert sich die Funktion der Wissenskompendien in der Renaissance und der beginnenden Aufklärung. Wörterbücher in den europäischen Nationalsprachen, die den Wortschatz, seine Bedeutung und die Orthografie standardisieren, werden als Voraussetzung für den öffentlichen Diskurs verstanden (Küster 2006: 446-455, 471-484, 490-507; Schenda 2002: 28; Meier 2002c: 192-195).

Maßgeblich für nachfolgende Allgemeinenzyklopädien wurde die 1728 erschienene *Cyclopædia* des Engländers Ephraim Chambers, der sein Lexikon als Bildungsinstrument des Bürgertums in der *Republic of Letters* verstand. Innovativ war bei Chambers die Einführung von Querverweisen: Diese *chain of references* ermöglichen es, Redundanzen zu vermeiden und die *advantages of a continued discourse* schätzen zu lernen. Denn zwar waren laut Chambers die Lemmata nicht in ihrer natürlichen Ordnung wiedergegeben (sondern alphabetisch) – die Querverweise jedoch gäben die Verhältnisse (*dependence*) zueinander wieder und damit die tatsächliche natürliche Ordnung (Collison 1964: 103; Yeo 2001: 38-45, 120-141). Als Denis Diderot und Jean le Rond d'Alembert zwischen 1751 und 1772 ihre gesellschaftskritische *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* mit 17 Textbänden und 11 Bildbänden edierten, knüpften sie explizit an das von Chambers etablierte Verweissystem an (*enchaînement*) (Yeo 2001: 125-128; Collison 1964: 119-120; Feil 2007: 342-351).

Die großen deutschen Enzyklopädien des 19. Jahrhunderts, die mit ihren Vorläufern die aufklärerisch-optimistische Vision einer kommunikativen, „bürgerlichen Geselligkeit“ teilten, verfeinerten das System der Querverweise unter den alphabetisch angeordneten Artikeln (Albrecht 1995: 233-241). Dominierend waren hier das *Conversations-Lexicon oder enzyklopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände besorgt von Friedrich Arnold Brockhaus* (21 Auflagen, 1796 bis 2006) und das eher technisch-naturwissenschaftlich orientierte *Meyers Großes Konversationslexikon* (9 Auflagen, 1840 bis 1981) (Küster 2006: 612-623; Collison 1964: 156-173).

¹⁰ Daneben existierten Ordnungen, die sich am Sechstageswerk, dem Dekalog, dem Katechismus, dem apostolischen Glaubensbekenntnis oder an einer heilsgeschichtlichen Anlage orientierten. Auch im Humanismus der Renaissance wird diese christlich geprägte Ordnung des Wissens meist beibehalten (Luff 1999: 77-80; Meier 2002b: 511-519; Michel 2002: 36-58; Schenda 2002: 21-23; Küster 2006: 419-445).

¹¹ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass nur Schriften mit Lautzeichen eine alphabetische Anordnung möglich machen. Dagegen basieren Anordnungssysteme z.B. im Chinesischen auf der Ähnlichkeit der Zeichen (Rey 2007: 145-149).

Die Leistungsgrenzen der allgemeinen Enzyklopädien waren schon um 1800 sichtbar und schürten zeitgenössische Kritik an der unzusammenhängenden Wiedergabe zehntausender Kleinstartikel sowie der raschen Obsoleszenz der Artikel bei Produktionszeiten von mehreren Dekaden (!) pro Ausgabe. Die Einstellung der Produktion mehrbändiger Enzyklopädien in den vergangenen zwei Jahrzehnten ist die letzte Konsequenz dieser Entwicklung, die in puncto Umfang, Aktualität und Produktionskosten der Einzelartikel nicht mit den gegenwärtigen Online-Enzyklopädien konkurrieren können. Die bis heute andauernde Ausbildung von wissenschaftlichen Fachencyklopädien war eine mögliche Antwort auf die Mängel der allgemeinen Enzyklopädien und ist neben der Einrichtung von Lehrstühlen und Studiengängen ein unverzichtbarer Teil der fachwissenschaftlichen Institutionalisierung.

Eine vollkommen neue Wissensstruktur lexikalischer Werke haben erst die Digitalisierung und das Internet mit sich gebracht. Groliers *Academic American Encyclopedia* on CD-ROM (1985), *Compton's Multimedia Encyclopedia* (1989) und die sehr erfolgreiche Enzyklopädie *Encarta* von Microsoft (1993) waren zunächst bloß digitale Umsetzungen gedruckter Lexika mit einer stetig wachsenden Zahl von Bildern, Tönen, Filmen und Verbindungen der Artikel untereinander. Die Bestimmung der Lemmata und ihrer Querverweise sowie die inhaltliche Gestaltung blieben jedoch weiterhin einer professionellen Redaktion vorbehalten. Deren Arbeit war analog der bisherigen Druckwerke mit starren Vorgaben für die Gewichtung, den Umfang und die Verwendung audiovisueller Medien organisiert.¹²

Umwälzend war in mehrfacher Hinsicht erst die von einer Stiftung getragene Online-Enzyklopädie *Wikipedia*, die im Januar 2001 von Jimmy Wales und Larry Sanger begründet wurde. Das nichtkommerzielle Unterfangen wird von frei mitwirkenden Laien getragen, die unentgeltlich Artikelthemen bestimmen, die Beiträge verfassen, verbessern und miteinander verlinken. Dieses Online-Lexikon übertrifft die größten gedruckten Lexika bei weitem in der Zahl der Artikel (mehr als sieben Millionen in der englischen Ausgabe), ihrem Umfang, ihrer Aktualität und ihrer Reichweite in mehr als 300 Nationalsprachen und Dialekten. Erst diese neue Organisation der redaktionellen Arbeit durch Laien und die Offenheit für fortwährende Verbesserungen der Artikel löste die lineare Sequenzialität manifester Druckwerke durch eine dynamische Hypertextualität ab.¹³

¹² Parallel gab es den Versuch, historische Lexika als Digitalisate im Internet frei zugänglich zu machen, was bis heute die Grundlage vieler Online-Enzyklopädien ausmacht. Vgl. Wikipedia-Artikel *Online encyclopedia* (engl.). Erfolgreich wurden diese Unternehmungen jedoch erst als historisch-bibliothekarisches Projekt (wie z.B. www.enzyklotheke.de).

¹³ Vgl. Artikel *Wikipedia* auf Wikipedia (engl.). Zum Vergleich verfügte die 21. Auflage des Brockhaus von 2006 nur über ca. 300.000 Einträge. Während das „Wiki-Design“ zahlreich für ähnliche Online-Enzyklopädien kopiert wurde, wie z.B. für *Kathpedia*, *Vishnupedia* oder *Perrypedia*, wird dort die Auswahl der Beitragenden in der Regel restriktiver gehandhabt. Bei der letztgenannten Enzyklopädie handelt es sich nicht um ein Nachschlagewerk über den Religionswissenschaftler Perry Schmidt-Leukel, sondern rund um die Romanfigur Perry Rhodan.

Noch unabhängig von den inhaltlichen Ausprägungen können wir resümieren, dass Enzyklopädien schon von der Anordnung und Auswahl der Lemmata her gesellschaftliche Wissensstrukturen wiedergeben. Was relevant ist und welche Hierarchien das vorhandene Wissen ordnen, das entschieden seit dem Mittelalter zunächst theologische Seinsordnungen, später aufklärerisch-philosophische Wissenstheorien. Selbst die Werke mit rein alphabetischer Ordnung der Lemmata – wie Chambers' *Cyclopædia* und die *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert – verweisen eingangs auf noch einen genealogischen Baum „aller Wissenschaften und Künste“. Die Einführung von Querverweisen durch Chambers im frühen 18. Jahrhundert ebnete der technischen Hypertextualität den Weg, die für die heutigen digitalen und Online-Enzyklopädien prägend ist.

„Religion“ in Enzyklopädien

Da sich die Verschiebung und Veränderung von Paradigmen nur über sehr lange Zeiträume beobachten lassen, sich die akademische Institutionalisierung der Religionswissenschaft jedoch erst seit etwas mehr als einem Jahrhundert nachzeichnen lässt, wurden in der Analyse der Religionsdefinitionen auch theologische und allgemeine Lexika berücksichtigt. Letztere bestehen zudem schon weitaus früher als die wissenschaftlichen Fachencyklopädien und weisen spürbare Interdependenzen mit den zeitgenössischen akademischen Debatten auf. Die hohe Auflagenzahl und Beständigkeit über viele Jahrzehnte oder gar zwei Jahrhunderte macht die Nachschlagewerke zu einem einzigartigen Zeugnis der heterogenen Begriffsgeschichte. Die nachfolgende Zusammenschau setzt mit den allgemeinen, deutschsprachigen Nachschlagewerken ein und wird mit Blick auf die theologischen und religionswissenschaftlichen Fachencyklopädien fortgesetzt. Aufgrund der politischen und religiösen Heterogenität der historischen deutschen Staaten vor der Reichsgründung 1871 und der Teilung Deutschlands in Ost und West von 1949 bis 1990 ist der Markt für deutschsprachige Enzyklopädien besonders vielfältig; die starke Verankerung der Theologie an öffentlichen Universitäten spielt hier ebenfalls eine Rolle.

Im 18. Jahrhundert sind es drei dominierende Enzyklopädien, die den Diskurs bestimmen: der *Hübner*, der *Zedler* und die *Oeconomische Encyclopädie*. Im 19. Jahrhundert erlangen der *Brockhaus* und das *Meyersche Lexikon* eine weitgehende Hegemonie, die 1984 in der Fusion des Bibliographischen Instituts (als Herausgeber des „Meyer“) mit dem F.A. Brockhaus-Verlag gipfelt.¹⁴

Im Ergebnis lässt sich in den allgemeinen Enzyklopädien eine große Bandbreite an theologischen, philosophischen und weltanschaulichen Positionen zur Religionsfrage in den untersuchten

¹⁴ Es wurden folgende Allgemein-Enzyklopädien für die Analyse ausgewählt: *Reales Staats-, Zeitungs- und Conversations-Lexicon* (der „Hübner“), dritte und 31. Auflage (1708/1826); *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, 1732-1754 (der „Zedler“); *Oeconomische Encyclopädie oder allgemeines System der Land- Haus- und Staats-Wirtschaft*, 1773-1858 (der „Krünitz“); *Brockhaus Enzyklopädie* von der ersten bis zur 21. Auflage (1796-1808 bis 2006); *Meyers Konversationslexikon* von der Uraufgabe 1840-1855 („Wunder-Meyer“) bis zur letzten Auflage 1971-1981.

Artikeln ablesen. Diese reicht von aufklärerischen Essays mit deutlicher Papstkritik (*Krünitz* 1813), über theologisch-philosophische Abhandlungen (*Brockhaus* 1817, 1980) bis hin zu schärfster, marxistischer Religionsablehnung („*DDR-Meyer*“ 1963). Bemerkenswert ist die ähnliche Struktur der meisten untersuchten Artikel: Etymologie, Wesensbestimmung, Typologien bzw. in späteren Beiträgen die Diskussion der Definitionen von „Religion“ und schließlich die geographische Verteilung bzw. die globale oder nationale Religionsstatistik. Diese Analogien sowie die auffällige Langlebigkeit von Artikeln und einzelnen Formulierungen über viele Auflagen hinweg können sicherlich auch auf ökonomische Faktoren der redaktionellen Produktion zurückgeführt werden (Krüger 2017: 20-28).

Die religionsbezogenen Fachencyklopädien blicken auf die lange Vorgeschichte der Bibellexika zurück, die seit dem Mittelalter der systematischen Erschließung der biblischen Bücher (Personen, Orte etc.) dienten. Ab dem 18. Jahrhundert entwickeln sich daneben theologisch-kirchliche Lexika mit einem breiteren Themenspektrum. Neben Grundsatzartikeln zu dogmatischen Aspekten und kirchengeschichtlichen Darstellungen spielen hier die interkonfessionelle und interreligiöse Apologetik eine zunehmende Rolle (Conrad 2006: 86-178; Graf 2002: 299; Conrad 2013: 107). Die institutionelle Verknüpfung zwischen Theologie und Religionswissenschaft, insbesondere in der protestantischen Religionsgeschichtlichen Schule, schlägt sich auch in den vielfältigen Kooperationen auf enzyklopädischer Ebene nieder.¹⁵

Was lässt sich aus diesen Religionsartikeln der Fachencyklopädien ablesen? Zunächst fällt auf, wie stark in protestantischen und religionswissenschaftlichen Lexika die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, den Ansätzen der Religionsgeschichtlichen Schule und der Phänomenologie die mitunter kontroversen Diskussionen geprägt hat. Die religionswissenschaftlichen Beiträge der letzten zwei Jahrzehnte weisen die Möglichkeit einer konsensfähigen Definition von „Religion“ zurück, wenn auch mit unterschiedlich gelagerten Konsequenzen. Unabhängig von der inhaltlichen Positionierung sind fast alle Artikel ähnlich strukturiert: Sie beginnen mit einer mehr oder weniger ausführlichen Etymologie des lateinischen *religio*, dann werden die gängigen Definitionen eingeführt bzw. kritisch reflektiert und mit Religionstypologien verbunden. Die jüngeren religionswissenschaftlichen Beiträge ab den 1990ern verzichten meist auf Typologien (Krüger 2017: 29-35).

Die Beiträge in populären Enzyklopädien spiegeln nicht nur die theologischen und religionswissenschaftlichen Diskurse ihrer Zeit wider, sondern lassen sich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts auch als Ausdruck des beginnenden Institutionalisierungsprozesses der Religionswissenschaft interpretieren. Zunehmend treten religionsgeschichtliche Autoren wie

¹⁵ Folgende Lexika wurden für die Analyse ausgewählt: *Thomas Broughtons Lexicon aller Religionen* (1756); *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1. & 3. Auflage), 1854-1909; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1.-4. Auflage), 1909-2005; *Lexikon für Theologie und Kirche* (1.-3. Auflage), 1930-2001; *Kathpedia.com* (seit 2006); *Theologische Realenzyklopädie*, 1977-2004; *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 1988-2001; *Wörterbuch der Religionen* (Kröner), 2006; *Metzler Lexikon Religion*, 1999-2002.

Friedrich Max Müller, Cornelis Petrus Tiele oder Ernst Troeltsch an die Stelle theologischer und philosophischer Stimmen sowie deren Referenzen. Mit Ausnahme katholischer Enzyklopädien wie dem *LThK*, die sich stark auf die philosophische Anthropologie (etwa bei Max Scheler oder Helmuth Plessner) stützen, nehmen sowohl populäre als auch fachwissenschaftliche Lexika des 19. und 20. Jahrhunderts immer wieder auf Schleiermacher und die von ihm beeinflusste Religionsphänomenologie Bezug. Funktionalistische Ansätze – wie z.B. Durkheim – oder feministische Perspektiven auf Religion finden hingegen, mit wenigen Ausnahmen, kaum Berücksichtigung. Erst mit Beginn des 21. Jahrhunderts gewinnen begriffskritische Analysen sowie die Einbeziehung alternativer theoretischer Ansätze zunehmend an Bedeutung.

Über einen Zeitraum von drei Jahrhunderten bleibt der Aufbau der Artikel erstaunlich konstant: Fast jeder Eintrag beginnt mit einer etymologischen Herleitung und führt anschließend zu einer expliziten oder systematisch entwickelten Wesensdeutung von „Religion“. Während in allgemeinen Enzyklopädien häufig eine globale oder regionale Religionsstatistik bzw. eine kartographische Darstellung folgt, schließen Fachencyklopädien in der Regel mit einer typologischen Einordnung religiöser Erscheinungsformen. Die für die definitorische Praxis besonders prägenden Faktoren, nämlich die Etymologie, die Wesensbestimmung und die Religionstypologien bedürfen einer genaueren Betrachtung.

Das Paradigma der aristotelischen Wesensdeutung

Bemerkenswert ist die nahezu durchgängige Praxis, sowohl in populären als auch in fachwissenschaftlichen Lexika, Artikel über „Religion“ mit einer etymologischen Herleitung des Begriffs zu beginnen. Diese Struktur weist eine scheinbar unerschütterliche Persistenz auf, reicht sie doch bis zur ersten großen Enzyklopädie des Bischofs Isidor von Sevilla – *Etymologiarum sive originum* – vor über 1500 Jahren zurück und wird selbst im marxistisch geprägten Religionsartikel des DDR-*Meyer* fortgeführt. Für Gregor Ahn birgt diese Fokussierung auf die Etymologie jedoch Gefahren, denn sie suggeriere fälschlicherweise, es handele sich bei „Religion“ um einen kulturübergreifend klar definierbaren und historisch stabilen Begriff (Ahn 1997: 513). Angesichts dieser mehrfach irreführenden Wirkung erscheint es fragwürdig, der Etymologie einen derart prominenten Stellenwert einzuräumen – wie etwa im *Meyer* von 1977, wo sie nahezu die Hälfte des Artikels einnimmt.

Angesichts dieser dominanten Stellung der Etymologie in religionsbezogenen Lexikonartikeln stellt sich unweigerlich die Frage nach ihrer Funktion: Woher rührt dieses Primat der Etymologie? Was genau leistet Etymologie? Aus Sicht der griechischen Philosophie zielt die Etymologie auf die Erschließung des „eigentlichen“, „richtigen“ und „wahren“ Sinns eines Wortes ab (ἔτυμος = wahr). Bereits in der Antike existierten jedoch unterschiedliche Denkschulen, die das Verhältnis von gesprochener Sprache, Schrift und Wirklichkeit kontrovers bewerteten. Platon bringt diese Positionen in seinem Dialog *Kratylos* erstmals systematisch zur Sprache: Einerseits besteht die Auffassung, Sprache sei ein Produkt menschlicher Konvention; andererseits die Überzeugung, dass Wörter von Natur aus gegeben seien und die „wahre“ Bedeutung der Dinge widerspiegeln.

Platon – und in seiner Nachfolge Aristoteles – versuchten, zwischen diesen Positionen zu vermitteln, wobei die Rezeption ihrer Werke jedoch sehr selektiv ausfiel. Philosophische Schulen wie die Stoiker, Epikureer und Neuplatoniker griffen insbesondere die Idee einer natürlichen Wortbedeutung aus dem *Kratylos* auf (Arens 1969: 6-21).

In christlichen Sprachtheorien des Mittelalters werden diese Konzepte – insbesondere jene der Neuplatoniker – mit dem biblischen Schöpfungsbericht verknüpft: Nach Gen 2,18 erhielt Adam seine Sprechfähigkeit unmittelbar durch Gottes Schöpfungshandeln. Viele theologische Positionen vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit gehen davon aus, dass Gott Adam eine ursprüngliche, göttliche Sprache verlieh. Selbst noch im aufgeklärten Deismus des 18. Jahrhunderts erkennt der Mediziner und Theologe Johann Peter Süßmilch in Grammatik und Wortschöpfung Ausdruck der „Vollkommenheit, Ordnung und Schönheit“ des göttlichen Urhebers aller Sprachen (Krüger 2012: 175-185). Diese philosophisch und theologisch gefärbten Sprachtheorien stehen Pate, als sich – beginnend mit Isidors *Etymologiarum Sive Originum* – die Suche nach der „Wahrheit“ der Worte in die Enzyklopädistik einschreibt (Isidor 2008: 52-53; Isidor 1985, Buch I, Kap. XXIX). Isidor beabsichtigte, die Lehren der griechischen und römischen Philosophie für eine christliche Weltanschauung nutzbar zu machen und anzupassen, wobei er sich stark auf Aristoteles' Kategorienlehre und Definitionslehre stützte (Diesner 1978: 84; Isidor 1985: Kap. XXIV, XXVII). Die Etymologie steht im Mittelpunkt seines Ansatzes: Sie zielt darauf ab, das Wesen eines Begriffs anhand seines etymologischen Ursprungs zu erschließen (Schweikard 1985: 13-14). Für Isidor spiegelt die gesamte materielle und geistige Welt (wie auch die Sprache) die göttliche Harmonie der ursprünglichen Schöpfung wider – seine Aufgabe als Autor sei es nun, den frühesten und wahren Namen der Dinge aufzudecken. Die Etymologie ist somit ein teleologisches, ja sogar chiliastisches Unterfangen; sie legt den Grundstein für eine christliche Erkenntnistheorie unter neoplatonischen Prämissen (Schweikard 1985: 7-16; Diesner 1978: 89-90; Habermehl 2006: 62). Was Isidors *Etymologiarum* so bedeutend macht, ist die Tatsache, dass sein Ansatz bis heute die Struktur von Enzyklopädieartikeln prägt (Isidor 2008: 52-53; Arens 1969: 7). Vor diesem Hintergrund entwickelte Jacques Derrida in seinem einflussreichen Werk *Grammatologie* von 1967 die These eines dominierenden Logozentrismus der okzidental Philosophie, der letztlich auf der engen Verbindung zwischen Phonem und Graphem beruhe (Derrida 1983: 49-50, 77-78, 164-165; Küster 2006: 4-14).

Doch nicht nur die herausgehobene Stellung der Etymologie in den Religionsartikeln, sondern auch deren inhaltliche Ausgestaltung erweist sich über anderthalb Jahrtausende hinweg als bemerkenswert konstant. Besonders die beiden klassischen Etymologien des Begriffes *religio* von Cicero und Laktanz erfahren eine kontinuierliche, wenn auch unterschiedlich gewichtete Rezeption. Bereits Isidor von Sevilla verweist auf und verknüpft in seinem Werk beide Deutungen: Cicero leite *religio* vom Verb *relegere* ab – im Sinne eines sorgfältigen Wiederlesens und Beachtens, während Laktanz eine Herkunft von *religare* („zurückbinden“) annehme, was die

Bindung des Menschen an die Gottheit betone.¹⁶ Diese beiden Deutungsmodelle – die eine kultisch, die andere existenziell ausgerichtet – bilden bis in die Gegenwart hinein das semantische Grundgerüst vieler religionsbezogener Definitionen und implizieren unterschiedliche theologische Programmatiken (Kehrer 1998: 419).

Es wird deutlich: Etymologie ist erstens keineswegs eine „unschuldige“ grammatologische Spielerei, getrieben von rein wortgeschichtlicher Neugierde. Vielmehr reflektiert sie – insbesondere im komprimierten Format der Lexika – ein metaphysisch fundiertes Verhältnis von Wort und Gegenstand bzw. von Idee und Wirklichkeit. Diese Vorstellung einer tieferen, ursprünglichen Sinnstruktur bleibt selbst in den jüngsten Artikeln wirksam – andernfalls ließe sich die anhaltende Prominenz etymologischer Einleitungen kaum erklären.

Zweitens wird offensichtlich, dass die in den Artikeln zur Wesensdeutung von „Religion“ angewandte Etymologie bereits normativ vorgeprägt ist: In sämtlichen untersuchten Fällen wird die Etymologie affirmativ eingebunden, um die jeweils vertretene Wesensdeutung von „Religion“ zu stützen und zu legitimieren. Sie steht niemals im Widerspruch zur intendierten Interpretation, sondern fungiert stets als deren argumentative Absicherung. Dies unterstreicht einmal mehr die Persistenz der zuvor skizzierten philosophischen und theologischen Sprachtheorien.

Die enge Verknüpfung von Etymologie und Wesensbestimmung stellt ein spezifisches Charakteristikum enzyklopädischer Religionsartikel dar. Darüber hinaus fällt auf, dass die religionswissenschaftliche Begriffsdiskussion mit Blick auf die Etymologie kaum über den theologisch etablierten Rahmen hinausgeht: Die wiederkehrende Bezugnahme auf Cicero und Laktanz folgt bereits einer Selektion der Patristik: Axel Bergmann konnte in einer fokussierten wortgeschichtlichen Studie nachweisen, dass andere altlateinische Autoren wie Plautus, Terentius oder Cato der Ältere den Begriff *religio* in ganz unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen verwendeten (Bergmann 1998: 13-66) – eine semantische Vielfalt, die in der enzyklopädischen Rezeption weitgehend ausgeblendet blieb und bleibt.

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts verliert die Etymologie in den meisten religionswissenschaftlichen und in einigen theologischen Artikeln zunehmend ihren traditionellen Stellenwert – parallel zum Rückgang essentialistischer Wesensbestimmungen von „Religion“. An die Stelle affirmativer Ableitungen tritt jetzt eine kritisch-reflektierende Perspektive, die historische Wortentwicklung vom Mittelalter bis in die Neuzeit sowie interkulturelle Vergleichsanalysen werden nun dazu genutzt, universalisierende Definitionen zu hinterfragen und deren Geltungsansprüche zu problematisieren (Krüger 2017: 34-39).

Erhellend ist ebenso die Betrachtung des dritten Elementes der lexikalischen Religionsdefinitionen, nämlich die Religionstypologien in den allgemeinen Nachschlagewerken,

¹⁶ Bei Isidor: „Die *religio* [...] ist [so] benannt worden, weil wir durch sie unsere Seelen zur göttlichen Verehrung mit dem Band des Dienstes an den einen Gott binden (*religare*).“ „*Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi.*“ (Isidor 1985, Buch VIII, Kap. II, 2 = Isidor 2008: 284).

die gleichsam ein Licht auf die Vorgeschichte der universalen Typologien der Phänomenologie werfen, wie sie im 20. Jahrhundert von Gerardus van der Leeuw (1977), Gustav Mensching (1959) und Friedrich Heiler (1979) entworfen wurden. Die begriffliche Ausgangskategorie, die bereits im Christentum des Mittelalters und im Humanismus angelegt ist, besteht in der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Christentum und „heidnischen Religion(en)“. Diese Dichotomie findet sich bis ins 19. Jahrhundert auch in den enzyklopädischen Artikeln wieder: Im *Hübner* (1708) erfolgt die Differenzierung zwischen „rechtgläubig“ und „ketzerisch“, im *Zedler* (1742) zwischen „wahrer“ und „falscher Religion“ sowie „Abgötterei“ und „Heyden“, während im *Meyer* (1842) eine Kategorisierung von Christentum, Islam, Judentum und „heidnischen Religionen“ vorgenommen wird.

Mit dem aufklärerischen Selbstverständnis vieler Enzyklopädien setzt jedoch rasch eine Rationalisierung dieser Religionstypologien ein, die sich zunehmend von theologischen Dogmatiken löst. Im Rahmen deistischer Denkmuster etabliert sich die Unterscheidung zwischen der „natürlichen Religion“ als universellem, vernunftbasiertem Religionsbegriff und den jeweiligen „positiven Religionen“ mit ihren spezifischen Offenbarungsansprüchen (*Brockhaus* 1913, 1957; *Meyer* 1842). In dieser Perspektive erscheint das Christentum als „Vernunfts- und Freiheitsreligion“, die sich deutlich von den „barbarischen Völkern“ mit ihrem „rückständigen Glauben“ abhebt (*Krünitz* 1813; *Meyer* 1842).

Bereits im *Zedler* (1742) wird – gestützt auf eine etymologische Herleitung – ein rationaler Maßstab für die Wertigkeit von „Religion“ präsentiert: Maßgeblich sei der „Grad der Gotteserkenntnis“. Diese normative Bewertungslogik findet ihre Fortschreibung im *Brockhaus* (1867) als „Stufen des frommen Selbstbewusstseins“, bei Köstlin (1860) als Typen der Gottesvorstellungen und schließlich in der *RGG*² (1930) als Typologie der Frömmigkeit.

Welches bestimmende Merkmal liegt nun diesen hierarchisierenden Typologien zugrunde? Den Schlüssel liefert bereits der Theologe Wilhelm Koch im *LThK* (1936), als er eine Typologie der Religionen „nach ihren Seelenkräften“ ersinnt. Wie auch andere Autoren greift er dabei auf Merkmale wie Verstand, Wille, Empfinden bzw. Ästhetik zurück. Diese Kategorien entsprechen den klassischen, aristotelischen Charakteristika des menschlichen „Seelenvermögens“. Aristoteles unterscheidet bei den Seelenfunktionen zwischen den vegetativen (Ernährung, Wachstum), dem Begehren, dem Willen, dem Empfinden, der Bewegung und dem Denken (Koch 1936: 758-759; Eisler 1904: 325-326; Johansen 2012: 34-72).

In jenen Artikeln, die die Vorrangstellung des Christentums unterstreichen wollen, lässt sich vor allem die Strategie beobachten, das Christentum bevorzugt als die *Religion des Verstandes*, des Intellekts oder der Vernunft zu charakterisieren und es mit anderen Religionen und „Heidentümern“ zu kontrastieren, die durch Sinnlichkeit und Körperlichkeit, abstoßende Rituale und sexuelles Begehren bestimmt seien (*Krünitz* 1813; *Meyer* 1842).

Diesen religionstypologischen Konstruktionen von Hierarchien vom *Zedler* (1742) bis zur *Kathpedia* (2006) – sei es nach der „Art der Frömmigkeit“ oder nach den „Vorstellungen von Gott“

– liegt stets die aristotelische Vorstellung zu Grunde, wonach der Verstand die höchste Form der seelischen Vermögen darstellt und einzig durch ihn die wahre Gotteserkenntnis möglich sei (Eisler 1904: 325-327; Brachtendorf 2013: 19-21). Diese Typologien rekurrten wiederum auf Wesensdeutungen von Religion und den damit verbundenen theologischen oder philosophischen normativen Annahmen. Gleichzeitig erzeugen sie Alteritätskonstruktionen aus der Perspektive eines europäisch-christlichen beziehungsweise deistisch-philosophischen Standpunkts.

Abschließend können wir aus der lexikographischen Analyse folgendes Resümee ziehen: Die Praxis des Definierens von „Religion“ basiert über mehrere Jahrhunderte vor allem auf den drei Elementen der Etymologie, der Wesensdeutung und der Religionstypologien. Dass die Wesensdeutung von „Religion“ in nahezu allen Fällen affirmativ aus der Etymologie abgeleitet wird, enthüllt das aristotelische bzw. neuplatonische Verständnis von Sprache und Wirklichkeit, das dem lexikalischen Definieren zugrunde liegt. Die Wesensbestimmung von Religion unter den Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule und der Religionsphänomenologie bildet jeweils nur besondere Ausprägungen einer viel weiter gefassten, aristotelischen Epistemologie (Krüger 2017: 1-5).

Es ist natürlich kein Zufall, dass die enzyklopädischen Artikel den jeweils dominierenden Auffassungen ihrer Zeit entsprechen, die sich in der Formierungsphase der Religionswissenschaft stark an Friedrich Schleiermacher anlehnen. Dieser greift auf den hier explizierten, aristotelischen Definitionsansatz zurück, wenn er in seiner programmatischen Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* von 1799 den Versuch unternimmt, das wahre Wesen der Religion zu bestimmen:

“ Aber das ist es ja eben, was ich Euch gesagt habe, daß die Religion nie rein erscheint, das alles sind nur die fremden Teile, die ihr anhängen, und es soll ja unser Geschäft sein, sie von diesen zu befreien. Liefert euch doch die Körperwelt keinen Urstoff als reines Naturprodukt [...] sondern es ist nur das unendliche Ziel der analytischen Kunst, einen solchen darstellen zu können. (Schleiermacher 1993: 33)

In diesem Sinne formuliert ein Jahrhundert später Cornelis Petrus Tiele in seiner *Einleitung in die Religionswissenschaft* von 1899 das höhere Ziel der Disziplin als Untersuchung dessen, „[...] was das Bleibende in all’ diesem Wechsel, das Unveränderliche in all’ diesen sich verändernden, vorübergehenden, einander verdrängenden Formen, was mit einem Worte der Kern, das Wesen der Religion ist, und woraus sie hervorgeht.“ (Tiele 1899: 25) Die nachfolgende Religionsphänomenologie verstand eben diese Suche nach dem ahistorischen, universalen Wesen der Religion als vorrangiges Ziel der Religionswissenschaft (Chantepie de la Saussaye 1905: 4-5). Zahlreiche Autoren beriefen sich dabei ausdrücklich auf Schleiermacher, um jenes Wesen der Religion zu bestimmen (Otto 1991: 1-8; Söderblom 1913: 731).¹⁷

¹⁷ Diese Zielsetzung wird auch sichtbar in den Buchtiteln dieser Zeit wie in Friedrich Heilers *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1979: 561-565) oder in Mircea Eliades *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des*

Es scheint daher angebracht, die hier beschriebene Praxis des Definierens – also die Regeln zur „Erstellung der Landkarte“ im Kuhnschen Sinne – im Rahmen eines *Paradigmas der aristotelischen Wesensdeutung* zu verstehen. Diese Definitionen erheben vor dem Hintergrund ihrer platonisch geprägten Wirklichkeitstheorien den Anspruch auf universale, d.h. zeit- und kulturübergreifende Gültigkeit. Ziel dieser Definitionen ist stets, die Annäherung an die Wahrheit, also den wahren Wesenskern von „Religion“ zu ergründen. Sekundär ergibt sich daraus die erkenntnisleitende Bestimmung des Forschungsgegenstandes von Theologie und Religionswissenschaft anhand der Frage, was denn „Religion“ sei und *was nicht* (und was eventuell nur ein „unüberschaubarer, quasireligiöser Sinnmarkt“ sei, wie es der Autor des Brockhaus-Artikels von 1992 beschreibt) (Brockhaus 1992: 267-269). Dieses Paradigma gründet auf der dichotomen Scheidung zwischen „Religion“ und „Nicht-Religion“.

4. Die Dynamik von Wissensordnung und Gesellschaft

Bevor wir die jüngeren Entwicklungen in der Religionswissenschaft betrachten, ist es notwendig, sich die Abhängigkeit der Wissensstrukturen von gesellschaftlichen Veränderungen bewusst zu machen. Als im europäischen Mittelalter die ersten Enzyklopädien als *imago mundi* – als Weltbücher – entstehen, entspricht dort die Anordnung des Wissens der christlich interpretierten Seinsordnung der Welt. Bis in die Neuzeit wurden Enzyklopädien als eine strukturierte Wiedergabe der Schöpfung Gottes angelegt, die analog der menschlichen Gesellschaft beständig, kontinuierlich und hierarchisch geordnet war. Jedes einzelne Element hatte durch seine überzeitliche Wesensbestimmung den ihm zugewiesenen Platz im Wissens- und Weltgefüge einzunehmen. Die Wesensdeutung und die Einordnung in festgefügte Hierarchien bedingen sich gegenseitig – besonders sichtbar wurde dies, wie wir ja beobachten konnten, im reziproken Verhältnis von „pneumatologisch-etymologischer“ Religionsdefinition und den daraus abgeleiteten, hierarchischen Religionstypologien (Derrida 1983: 33). Die Wissensordnung der Enzyklopädie entsprach damit der unveränderlichen gesellschaftlichen Ordnung der ständischen Gesellschaft im europäischen Mittelalter.

Gebrochen wird das feste Gefüge der tradierten Wissensordnung erstmals mit Chambers *Cyclopædia* und dann mit der *Encyclopédie* der französischen Aufklärer. Die neu eingeführten Querverweise würden laut Chambers einen „continued discourse“ erlauben und die Verhältnisse der einzelnen Elemente wiedergeben. Zudem orientieren sich Diderot und d’Alembert nicht mehr an der theologisch geprägten „natürlichen Ordnung“: In ihrem Wissensbaum ist nicht Gott der Ausgangspunkt allen Wissens, sondern der Mensch. Die Theologie bildet hier nur noch einen kleinen Teilaspekt der Metaphysik (Krüger 2017: 16-18). Marc Küster erkennt an dieser Stelle gar den Wandel der für Jahrtausende dominierenden, altorientalischen Listenordnung zum offenen Diskurs der Aufklärer (Küster 2006: 589-590).

Religiösen (1998: 13-22; das Original erschien 1957 in deutscher Sprache); vgl. auch Van der Leeuw 1977: 778-781; Mensching 1959: 17-22; Widengren 1969: 2-4.

Wenn auf diese Weise die enzyklopädische Wissensordnung dynamisiert wird, so muss im gleichen Zuge auch die Wesensbestimmung der definitorischen Praxis kritisch beleuchtet werden. Bereits einer der Gründerväter der Wissenssoziologie, Wilhelm Jerusalem, hatte sich vehement gegen jeden Versuch gestellt, unveränderliche, zeitlose und logische Strukturen und Begriffe in der Philosophie und Gesellschaftslehre zu etablieren. Er lehnte die vernunftbasierte Philosophie Kants ebenso ab wie die von Edmund Husserl begründete Phänomenologie und Max Schelers „Wesenswissenschaften“: „In all diesen Theorien wird eben der so überaus wichtige soziale Faktor in der Erkenntnisentwicklung entweder ganz übersehen oder mit Bewußtsein ignoriert.“ (Jerusalem 1924: 199) Seit Aristoteles sind laut Jerusalem immer wieder Begriffe philosophischer und neuerdings wissenschaftlicher Natur mit dem Anspruch einer zeit- und kulturübergreifenden Allgemeingültigkeit etabliert worden. Selbst den zeitgenössischen Historikern der Philosophie sei dies so selbstverständlich, „[...] daß es ihnen gar nicht einfiel, nach dem psychologischen oder dem soziologischen Ursprung dieser Geistestat zu fragen.“ (Jerusalem 1924: 206) Jerusalem fordert an dieser Stelle nun eine konsequente Analyse der „soziologischen Bedingtheit des Denkens“ (Jerusalem 1924: 199-206; Krüger 2012: 52-56).

Wendet man Jerusalems wissenssoziologische Argumentation auf das Feld der Lexikographie an, so wird schnell sichtbar, dass die enzyklopädischen Werke bis zur Aufklärung ein Spiegel der statischen ständischen Gesellschaft waren. Jedes Element der Gesellschaft hatte seinen festen Platz im (gottgegebenen) Gesamtgefüge der Gesellschaft, so wie jedes Lemma im Lexikon seinen Platz im Wissensgefüge hatte. Wissensstrukturen reflektierten die feudalen Gesellschaftsstrukturen. Führt man diese Perspektive weiter, so wird deutlich, wie mit der französischen Revolution, der Industrialisierung und der Ausbildung mannigfaltiger sozialer Milieus im 20. Jahrhundert die gesellschaftliche Ausdifferenzierung auch fundamentale Änderungen der sozialen Wissensstrukturen hervorgebracht hat. Herbert Spencer war der erste Soziologe, der als Grundmerkmal von immer komplexeren (d.h. ausdifferenzierteren) Gesellschaften erkannte, dass die einzelnen Teile immer stärker aufeinander bezogen und voneinander abhängig sein müssen, um ein Funktionieren zu ermöglichen:

“ That though in their early, undeveloped states, there exists in them scarcely any mutual dependence of parts, their parts gradually acquire a mutual dependence; which becomes at last so great, that the activity and life of each part is made possible only by the activity and life of the rest. (Spencer 1891: 272)

Parallel wich ein linearer und hierarchischer Aufbau des Wissensschatzes beginnend mit den Enzyklopädien der Aufklärer wie Chambers, Diderot und d’Alembert der Idee der Vernetzung und Beziehung der einzelnen Teile untereinander. Die freien Online-Enzyklopädien unserer Tage stellen den bisherigen Gipfelpunkt dieser gesellschaftlichen Entwicklung dar.

5. Die Krise der Religionsdefinitionen

Diese sich verändernden Wissensstrukturen spiegeln sich auch in den aktuellen religionswissenschaftlichen Debatten um die Möglichkeit einer Definition von „Religion“ wider

(Krüger 2017: 29-35). Neben der Vielfalt und Vieldeutigkeit etwaiger Merkmale von „Religion“ sind es vor allem zwei Probleme – oder in der Kuhnschen Terminologie – „Anomalien“, die aus Sicht der meisten Fachvertreterinnen und -vertreter einer im aristotelischen Sinne universalen Definition von „Religion“ entgegenstehen.¹⁸ Zum einen ist dies das wachsende Bewusstsein für die historische Genese und Wandelbarkeit des Terminus *religio* im europäischen Kontext – Michael Bergunder spricht hier von der „Unerbittlichkeit der Historizität“ (2018: 215). Ernst Feil, der in seiner monumentalen Studie die Begriffsgeschichte seit der römischen Antike aufgearbeitet hat, resümiert lakonisch:

“ Es ergibt sich somit die historisch und systematisch begründete Historisierung jener neuzeitlichen ‚Religion‘ mit der Konsequenz, daß man von ‚Religion‘ als zu allen Zeiten und bei allen Menschen vorhandener, d.h. als anthropologischer Konstante, nicht mehr ausgehen kann. (Feil 1995: 441-442)¹⁹

Jan Platvoet gibt zu bedenken, dass in diesem Rahmen auch die unvorhersehbare Zukunft der „Religion“ mitgedacht werden müsse, die von dem etablierten Religionsverständnis deutlich abweichen könne (1999: 248-249).

Die zweite Schwierigkeit ergibt sich aus der begrenzten Anwendbarkeit des Religionsbegriffes in außereuropäischen Zusammenhängen. Diese Kritik wurde nicht ausschließlich,²⁰ aber vorwiegend aus den Reihen der postkolonialen Theorien geäußert, die über die reine Begriffsgeschichte hinaus die Offenlegung hegemonialer Strukturen der wissenschaftlichen Theoriebildung anstreben.²¹ Mit Bezug auf die Kulturtheorien von Homi Bhabha, Talal Asad, Stuart Hall u.a. gelangt die Religionssoziologin Anna Daniel zu folgender Einschätzung:

“ Geht man von einem alltagspraktischen und dynamischen Kulturverständnis aus, ist es ein zweckloses Unterfangen, eine allgemeingültige Definition von ‚Religion‘ aufzustellen. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner, auf den die heterogene und stets kontingente religiöse Praxis zu bringen ist. (Daniel 2016: 295)

¹⁸ Trotz seiner dezidiert theologischen Zielrichtung war es Wilfred Cantwell Smith, der mit *The Meaning and End of Religion* (1962) erstmals kritisch sowohl die Historizität und als auch die Eurozentrik des Religionsbegriffes in vergleichenden Studien herausgearbeitet hat (Smith 1962: 22-74).

¹⁹ Feil schlägt ferner vor, begriffsgeschichtlich zwischen Religion I (Antike), Religion II (Neuzeit) und evtl. Religion III (Neue Religionen) zu differenzieren (1995: 451; auch Asad 1993: 27-54).

²⁰ So sieht Jan Platvoet (1999: 251) hierin eine Kontinuität des westlichen Imperialismus „from the mercantile, colonial and religious ones of the past to the financial, technological, and academic ones of the present“. Daniel Dubuisson schlägt aufgrund der okzidentalen Genese des heutigen Religionsbegriffs vor, „Religion“ ähnlich wie japanische Haikus als spezifische Erscheinungen ihrer Zeit und Region zu betrachten und den allgemeinen Religionsbegriff durch das Konzept „kosmographischer Formationen“ zu ersetzen (Dubuisson 2003: 53-98, 189-195).

²¹ So betrachtet Talal Asad die Identifizierung einer abgeschlossenen, religiösen Sphäre als Besonderheit europäischer Gesellschaften nach der Aufklärung, während Dipesh Chakrabarty dafür eintritt, „Europa“ und seine kulturspezifischen, wissenschaftlichen Kategorien als Grundlage von universalen Konzepten wie der „Religion“ zu überwinden (Asad 1993: 27-54; Chakrabarty 2010: 41-66; Bergunder 2018: 218-221; Daniel 2016: 137-167, 231-270).

Mannigfaltig sind daher sowohl die Feststellungen der Unmöglichkeit²² als auch die auf diese Kritik reagierenden Rettungsversuche einer wie auch immer gearteten universal anwendbaren Religionsdefinition (Schaffalitzky de Muckadell 2014; Schilbrack 2014). Ebenso wurden alternative Formen von Definitionen vorgeschlagen wie z.B. polythetische Ansätze (Snoek 1999).²³

Wie ein „Maelstrom“ im Wasserglas – um die von Friedrich Tenbruck aufgeworfene Metapher weiterzuführen – erscheint der deutschsprachige Wikipedia-Artikel „Religion“ als Spiegel der akademischen Diskussion (Tenbruck 1993; Feil 1995: 441; Bergunder 2018: 218). Seit der ersten Version von 2002 wurde der Artikel bis heute ca. 3000 Mal verändert. Das Ergebnis dieses freien Schreibspiels und zahlreicher *edit-wars* ist ein zielloses und ausuferndes Sammelsurium philosophischer, theologischer und religionswissenschaftlicher Ansätze, die mit religionsgeschichtlichen und aktuellen Fakten ergänzt und vermischt werden.²⁴

Angesichts dieser Ausgangslage wird der einzige Konsens in der Feststellung bestehen, dass die Definition von „Religion“ seit mindestens zwei Jahrzehnten von einer fundamentalen Krise gezeichnet ist. Es besteht für die religionswissenschaftliche Theoriedebatte auch keine

²² Eine Auswahl: Schon Max Weber – ansonsten nicht verlegen um Definitionen – leitet seine systematische Religionssoziologie mit einer grundsätzlichen Absage an eine Wesens-Definition ein: „Eine Definition dessen, was Religion ‚ist‘, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem ‚Wesen‘ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun [...]“ (Weber 1972: 245; Neubert 2016, 24-26). Joachim Matthes (2005: 252) gibt zu bedenken, dass im Fall von „Religion“ die Konzeptbildung tief mit kultureller Tradition verwoben ist und daher auch nicht ausgeschaltet werden könne. Timothy Fitzgerald (2000: 3-53) sieht in der universalen Konzeptionalisierung von „Religion“ in der Religionswissenschaft eine ökumenische Ideologie am Werke, die es zu überwinden gelte. Russel T. McCutcheon (2018:12) lehnt entschieden die Position ab, dass man einfach so agieren könne, als ob es ein unterscheidbares „Ding“ wie „Religion“ à priori in der Welt geben könne, ohne dass wir es benennen müssten. Jonathan Z. Smith (1982: X-XII) gar hält „Religion“ gänzlich für eine Konstruktion akademischer Forschung (Daniel 2016: 138-140; Stausberg / Gardiner 2016: 10-12; Bergunder 2018: 218-220; Platvoet 1999: 247-254; McCutcheon 2018: 11-32).

²³ Umfangreich sind bereits die religionsgeschichtlichen Studien, die kritisch die Übertragbarkeit des okzidentalen Religionsbegriffes in außereuropäische Kontexte abwägen, dabei jedoch nicht immer den schon bei Wilfred Cantwell Smith unterschiedenen Sememen von „Religion“ Rechnung tragen (z.B. Schalk 2013; Casadio 2016; Smith 1962: 47-48). Michael Stausberg und Mark Q. Gardiner systematisieren verschiedene Formen von Definitionen (z.B. Real- und Gebrauchsdefinitionen) und sprechen sich für Alternativen zu universal gültigen Definitionen aus, z.B. Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeiten (Stausberg/ Gardiner 2016: 18-27; Stausberg 2012b: 36-44). Platvoet (1999: 255-263) hält den Austausch über präzise Bedeutungen von „Religion“ hilfreich für die Analyse, Erklärung und Heuristik von „Religion“.

²⁴ An prominenter Stelle werden hier z.Z. die Arbeiten des Anthropologen Clifford Geertz, des evangelischen Theologen Gerd Theißen sowie des österreichischen Ethnologen Karl Rudolf Wernhart (FamOT) präsentiert. Konstruktive Alternativen sind jedoch möglich: Während der englischsprachige Artikel vertieft die Unmöglichkeit einer Definition thematisiert, leitet der französische Artikel mit dem Verweis auf Religionsverständnisse anderer Kulturen ein (Art. „Religion“, dt. / engl. / frz. Wikipedia, 16.07.2025). Der gesonderte dt. Artikel „Religionsdefinition“ stellt punktuell substantialistische und funktionalistische Ansätze vor, die um die kulturwissenschaftliche Perspektive Bergunders ergänzt werden (Art. „Religionsdefinition“, dt. Wikipedia, 20.02.2025).

Möglichkeit, die erkannte Problemlage zu ignorieren, zu relativieren oder sich hinter dieser wieder auf einen früheren Standpunkt, der vollkommen *innocent* wäre, zurückzuziehen.²⁵

Verlieren wir damit die Möglichkeit einer näheren Bestimmung unseres Forschungsgegenstandes? Mitnichten. Trotz dieses Unvermögens, ihren Gegenstand eindeutig zu *definieren*, kann die Religionswissenschaft der vergangenen Dekaden auf eine höchst erfolgreiche Forschungsperiode und eine verstärkte universitäre Institutionalisierung zurückblicken.²⁶ Ich glaube daher feststellen zu können, dass die Religionswissenschaft längst eine Antwort auf diese Krise gefunden hat.

6. Das relationale Paradigma

Begriffsfindung

Das Primat der Frage, was „Religion“ sei, ist bereits der Frage gewichen, was „Religion“ macht – oder genauer (ohne die rhetorische Verkürzung): *Was machen Menschen mit „Religion“ in der Lebenswelt?* Nicht die philosophisch-ontologische Seinsbestimmung von „Religion“, sondern die Frage nach Interaktion, Kommunikation, Vernetzung und Beziehungen von Menschen mit und zu „Religion“ in all ihrer historischen und interkulturellen Reziprozität kennzeichnet die heutige Problemlage. Wenn man die Metapher von den vielen Köchen, die den Brei verderben, bemühen will, so haben bereits viele Stimmen in der religionswissenschaftlichen Küche den Blick von der „Wesensart des Breies“ abgewendet und neuerdings die Beziehungen der Köchinnen und Köche zum „Brei“ und untereinander fokussiert. Dies schließt selbstredend die akademische Verwendung von „Religion“ mit ein (King 2017: 6).

Es gibt gute Gründe, diese neue Fragestellung im Sinne Thomas Kuhns als einen Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft zu bewerten. Der Wechsel von der aristotelischen Wesensbestimmung hin zu einem beziehungsorientierten Verständnis von „Religion“ verändert grundlegend die „Regeln“ zur Erstellung der religionswissenschaftlichen „Landkarte“, also der Bestimmung dessen, was überhaupt als Forschungsproblem wahrgenommen wird.

Um das Beziehungsmoment zu betonen, schlage ich vor, vom *relationalen Paradigma* zu sprechen. Der Begriff erlaubt es einerseits, die Entstehung dieses Paradigmas in Verbindung mit den bereits erläuterten, mit der Aufklärung einsetzenden Veränderungen der sozialen

²⁵ Davor warnt z.B. Timothy Fitzgerald (2000: 53): „This attitude is fatal, because we are rendered impotent by our ignorance of the semantic and ideological bias of our own tools of analysis, which means that we are not fully conscious about what we are doing.“

²⁶ Michael Bergunder und Anne Stensfold teilen diese paradox anmutende Beobachtung grundsätzlich. Für Bergunder ist „die große Kontradiktion“ damit erklärbar, dass die Differenz zwischen einer erklärten und einer unerklärten Religion (1 und 2) nicht thematisiert werde. Letztere diene als zeitgenössisches und konsensfähiges Alltagsverständnis von „Religion“ als unerklärte Grundlage der Religionswissenschaft (Bergunder 2011: 4, 16-17). Stensfold bleibt jedoch kritisch, ob Kuhns Konzept der Paradigmen ohne weiteres auf Veränderungen in den Geisteswissenschaften anwendbar sei (2004: 55).

Wissensstrukturen europäischer Gesellschaften zu sehen. Andererseits ist die Bezeichnung so allgemein gehalten, dass sich eine spezifische und exklusive theoretische Zuordnung nicht in dem Maße aufdrängt, wie dies bei ähnlichen Begriffen der Fall wäre.²⁷

Im Rahmen der hier elaborierten, wissenschaftstheoretischen Überlegungen wird das relationale Paradigma weder ideologisch noch teleologisch verstanden. Es besteht in Abgrenzung zum engeren Holismus-Begriff sowie einigen Interpretationen der „Netzwerkgesellschaft“, die zum Teil als politisierte Sozial- und Wissensutopien im Rahmen des New Age oder marxistischer Gesellschaftsentwürfe auftreten (Latour 2005; Ferguson 1980: 50-53; Castells 2005: 9-17). Im Gegensatz zu diesen Ansätzen verbindet sich mit dem wissenschaftstheoretischen, relationalen Paradigma nicht die Annahme eines egalitären Miteinanders, sondern das offene Forschungsinteresse an ökonomischen, politischen oder genderbasierten Macht- und Sozialbeziehungen in ihrem Verhältnis zu „religiösen“ Ideen, Praktiken und Institutionen (die in der Regel nicht egalitär sind).

Auch impliziert das relationale Paradigma keine teleologische Zielmarke eines absoluten, wissenschaftlichen Fortschrittes hin zu einer „wahren“ Welterkenntnis. Es formuliert lediglich andere „Problemlösungen“, die auf die Wissensstrukturen unserer Zeit und die religionsbezogenen Forschungsfragen offenbar besser reagieren können als das aristotelische Paradigma, das in steigendem Maße Schwierigkeiten hat, „Anomalien“ zu bewältigen (Kuhn 1976: 182-185; Hoyningen-Huene 1989: 218-222). Die Reichweite dieses Paradigmas ist auf freie und weitgehend autonome Wissenschaftssysteme begrenzt, denn es ist wahrscheinlich, dass in autokratischen und totalitären politischen Systemen dieser Relationismus als heilloser Relativismus verurteilt wird, der keine Orientierung biete.

Primär bedeutet der Paradigmenwechsel, dass sich nicht nur Zentrum und Peripherie religionswissenschaftlicher Fragehorizonte verschieben, sondern dass die konzentrische Struktur an sich überwunden wird. Wenn für Friedrich Schleiermacher, die Religionsgeschichtliche Schule und die nachfolgende Religionsphänomenologie bis Eliade die Gotteserfahrung bzw. das Erlebnis des Heiligen der gravitative Schwerpunkt der Disziplin waren, um den sich alle weiteren Aspekte des Religiösen anordneten,²⁸ dann bedeutet das relationale Paradigma die Aufgabe ebendieser dieser Konzentrik (Stensvold 2004: 54; Krech 2020: 102-103). Das „religiöse Erleben“, Gotteserfahrungen etc. verbleiben damit durchaus im Gegenstandsbereich der

²⁷ Naheliegende Begriffe wie „(symbolisch-)interaktionistisch“, „holistisch“, „handlungstheoretisch“, „integral“, „praxeologisch“ oder „(Akteur)-Netzwerk“ können wir zwar allesamt als Antworten auf dieselbe Problemstellung verstehen. Sie sind jedoch jeweils mit sehr spezifischen Prämissen und Konsequenzen verbunden und daher weniger als der recht allgemeine Terminus „relational“ geeignet.

²⁸ Im Zentrum steht für Schleiermacher dabei die Unmittelbarkeit Gottes, in der Peripherie das geschriebene Wort. Bildwerke existieren in dieser Perspektive nicht. Alle weiteren Erscheinungen von „Religion“ waren demnach ein mehr oder weniger entfernter Ausdruck und Abglanz dieser Erfahrung (wie „heilige Schriften“, Rituale, Akteure, Institutionen). Auch noch Joachim Wach versteht Lehre, Kult und religiöse Gemeinschaft explizit als „Ausdruck“ dieses religiösen Erlebens (Schleiermacher 1993: 123; Wach 1951: 14-37; Stensvold 2004: 54).

Religionswissenschaft, aber sie bilden nicht mehr das Zentrum. Gleiches gilt für funktionalistische, evolutionistische oder psychologische Religionstheorien, die einen universalen Anspruch erheben und „Religion“ auf ein einziges, originäres Momentum zurückführen wollen.²⁹

Relationen „liegen in der Luft“: Indikatoren des relationalen Paradigmas

Woran lässt sich der Wechsel vom aristotelischen zum relationalen Paradigma im Konkreten ablesen? Wie eingangs erläutert, wird ein Paradigmenwechsel nicht durch einen plötzlichen Einfall und „Heureka“-schreiende Genies vollzogen, die – wie Archimedes von Syrakus – nackt durch die Straßen hüpfen (obwohl diese Vorstellung zweifellos seinen Reiz hätte). Ein Paradigmenwechsel erstreckt sich in der Regel über eine oder mehrere Generationen von Forschenden.

Man könnte natürlich die These vertreten, dass das für die Religionswissenschaft konstitutive Interesse an vergangenen und außereuropäischen Religionen bereits eine Weichenstellung war, die letztlich zu einem relationalen Paradigma führen musste (King 2017). Die Programmatik des Religionsvergleiches beruhte jedoch in der Theologie und später der Phänomenologie stets auf einer wesenhaften Bestimmung von „Religion“ im Bezug zur Erfahrung Gottes bzw. „numinoser Wirklichkeit“, die insbesondere für Rudolf Otto und Friedrich Heiler die Grundlage für ihre theologischen Visionen einer weltweiten Einheit der Religionen bildete.

Auf dem Marburger IAHR-Kongress von 1960 wird die Neuorientierung der Disziplin erstmals deutlich fassbar. Der israelische Religionswissenschaftler Zwi Werblowsky forderte zusammen mit den 16 Mitunterzeichnern der so genannten Marburger Erklärung die Verortung der Religionswissenschaft in den *humanities*: „[...] studying the religious phenomenon as a creation, feature and aspect of human culture.“ (Schimmel 1960: 236) Sowohl die „Wesensschau“, die Bestimmung eines absoluten Wertes der Religionen, die Suche nach letzten Wahrheiten als auch jede Art des politischen, spirituellen oder sozialen Engagements befänden sich demnach außerhalb religionswissenschaftlicher Fragestellungen. Diese Positionierung der Marburger Erklärung blieb allerdings umstritten und wurde von vielen prominenten Vertretern der älteren Generation nicht geteilt (Schimmel 1960: 236-239; Werblowsky 1960: 218-220; Tworuschka 2015: 127-128). Aus diesem revolutionären Impuls heraus entwickelte z.B. Kurt Rudolph eine „ideologiekritische“ Programmatik der Religionswissenschaft, die sich als Kind der Aufklärung verstehen wollte (Johannsen 2008: 46-58; Rudolph 1992: 81-103).

Seitdem lässt sich beobachten, wie neue Felder erschlossen wurden und werden, die zuvor auf der disziplinären „Landkarte“ nicht erschienen oder unter einer grundverschiedenen Perspektive untersucht wurden. Die zahlreich ausgerufenen *turns* der vergangenen drei Dekaden zeugen von einer Wissenschaft im Umbruch, die sowohl neue Forschungsgegenstände als auch neue Perspektiven auf bestehende Objekte entwickelt: so beispielsweise der *gender / feminist turn* –

²⁹ Die ideologische Normativität funktionalistischer Definitionen von „Religion“, die einen universalen Anspruch erheben, werden in der jüngeren Literatur scharf kritisiert (Spiro 2004, 89-91; Platvoet 1999: 257-260; Bergunder 2018; Daniel 2016: 117-126).

sofern er sich nicht essentialistisch ausrichtet; der *iconic turn*, der Bildpraktiken an Stelle von essentialistisch gedachten Wirkungen untersucht; die *aesthetic / ritual / material / spatial / corporal / auditive turns*, die die sinnliche Dimension in der rituellen und ästhetischen (Körper-)Praxis einfangen (Grieser/Johnston 2017), sowie die *political / economic turns* und post- bzw. dekoloniale Theorie und *entanglement*, die das Vorhaben einer globalen Religionsgeschichte inspirierten (Kollmar-Paulenz 2016: 234; Kirsch/Rota 2024).

Darüber hinaus richtet sich die Aufmerksamkeit nun auch auf das Verhältnis von „Religion“ zur *non-religion*: zur Religionskritik, zu den Naturwissenschaften und zur Säkularität. Auch die jüngeren Wendungen der *cognitive science of religion* verstehen sich meist antiessentialistisch und verfolgen in der empirischen Forschung in kritischer Auseinandersetzung mit einem reinen Kognitivismus z.B. Fragen nach sozialer Kohäsion oder rituellem Verhalten (Pyysiäinen 2012: 6, 14, 17-19; Teehan 2024). Gemeinsam ist vielen dieser Wenden, dass sie „Religion“ in ihren lebensweltlichen Zusammenhängen verstehen wollen.

Eine Reihe von Studien greifen bereits explizit auf eine relationale, analytische Perspektive zurück: wie diejenige von Wilfred Cantwell Smith (1993); Johannes Quack (2014); Katja Rakow (2014: 68-77; 2020); Eva Spies (2019) mit Paula Schrode (2021; 2024); Isabel Laack (2019: 37-56, 80-109); Jörg Rüpke mit Emiliano Urciuoli (2018); Peter Berger, Marjor Buitelaar mit Kim Knibbe (2020); Birgit Meyer (2020) und Andrea Rota mit Simon Michel und Christina Wyttenbach (2022). Es ist auch kein Zufall, dass Volkhard Krech 2020 unabhängig und parallel zu meinem entsprechenden DVRW-Vortrag von 2019 sein „manifesto for a synthesis in the study of religion“ unter dem Titel „Relational Religion“ als Aufruf zu einer Neuorientierung der Religionswissenschaft veröffentlichte:

“ Consequently, there is a shift in parts of the study of religion towards approaches shaped by the idea of relationality. Relationality means to identify something in relation to something else [...] Relational approaches counteract essentialism and reification by explaining subject-matters through relationality. (Krech 2020: 98)³⁰

Auf drei von vielen möglichen Beispielen, die besonders anschaulich den Paradigmenwechsel illustrieren, möchte ich nachfolgend kurz eingehen: Texte, postkoloniale Ansätze sowie Säkularität und Naturwissenschaften.

Von „Heiligen Schriften“ zu Texten im Kontext

Die wissenschaftliche Konzeptionalisierung der „Heiligen Schriften“ und der daraus abgeleitete Typus der „Buchreligion“ gehen bekanntermaßen auf Max Müller zurück (1876: 98-112). Dass sich auch in diesem Fall Typologie und Wesensdeutung die Hand reichen, zeigt sich nicht nur an der späteren Legitimierung dieser Kategorie mit der genuinen „Erhabenheit“ und „Sakralität“

³⁰ Das Ziel von Krechs Manifest ist jedoch weniger die Identifizierung bestimmter Paradigmen (als Teil der Wissenschaftstheorie), sondern vielmehr die Systematisierung der möglichen empirischen Beziehungen und Dimensionen des neuen relationalen Ansatzes zu „Religion“ (Krech 2020: 99-101).

dieser Schriften, so Adolf von Harnack (1923: 65) und Carsten Colpe (1987). Ebenso wurde hier die intellektuelle Überlegenheit der „Aristokratie der Buch-Religionen“ gegenüber der „großen Masse“ der schriftlosen Religionen postuliert (Müller 1876: 95; Krüger 2012: 191-203). Zwar hatte bereits Chantepie de la Saussaye angemahnt, dass es inhaltlich kein einheitliches Kriterium für die Bestimmung „Heiliger Schriften“ gäbe, aber erst Wilfred Cantwell Smith in seinem Werk *What is Scripture?* (1993) und William A. Graham in der *Encyclopedia of Religion* (2005) wollten den Essentialismus des Konzeptes mit einem relationalen Ansatz überwinden:

“ Consequently, I suggest: scripture is a human activity ... On close inquiry, it emerges that being scripture is not a quality inherent in a given text, or type of text, so much as an interactive relation between that text and a community of persons (though such relations have been by no means constant). (Smith 1993: IX)

Damit wird nicht mehr von einer manifesten Wirkung eines als „heilig“ ausgezeichneten Textes ausgegangen – es rückt vielmehr die Frage nach seiner historisch wandelbaren Rolle in den Blick.³¹ Außerhalb eines emisch definierten, religiösen Kanons geraten auch weitere Textsorten in den Fokus, die eine Relevanz für „religiöse“ Vorstellungen, kultische Praxis und ethische Handlungsmaximen haben. Das Spektrum reicht von Romanen (von Apuleius bis Hermann Hesse und Marion Zimmer Bradley) bis hin zu Comics, Heftromanen, Kriminalgeschichten und Kochbüchern (Schoeps 1959: 62-89; Koch 2005). Text als *human activity* – als Relation zwischen Mensch und Text – zu verstehen, bedeutet aber auch, die vielfältigen Textpraktiken zu berücksichtigen: von den engeren „religiösen“ Regeln der Exegese, Lektüre und kultischen Verehrung bis hin zu Aspekten der Alphabetisierung, handwerklichen Produktion, dem Schreibakt, dem Handel und der Infrastruktur von Schriftbeständen (Laack 2019: 246-285; Marksches 2007: 331-335).

Postkoloniale Theorie und *entanglement*

Auf globaler Ebene haben die von Edward Said angestoßene Orientalismus-Debatte sowie die von Stuart Hall, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty u.a. initiierten postkolonialen und subalternen Studien zu einer Sensibilisierung geführt, auf welche Weise wir überhaupt (Religions-)geschichte „der Anderen“ betreiben können (Bhabha 1994; King 1999). Die Summe der theoretischen und inhaltlichen Antworten entspricht der Zahl der möglichen Perspektiven und Interessen in diesem Problemfeld. Jedoch gewinnen in der Religionswissenschaft Ansätze an Gewicht, die die Komplexität von Austausch und Verflechtung verschiedener Kulturen und religiöser Traditionen aufzeigen und hierbei auch die Frage nach hegemonialen Strukturen dieser *entangled histories* thematisieren (Kollmar-Paulenz 2016; Bergunder 2016).³² Am Horizont erscheint jüngst das

³¹ So z.B. Bergunder (2006: 203-211) für die Rolle v.a. der Theosophie für die Sonderstellung der Bhagavad Gita und Stausberg (1998) in Bezug auf den Einfluss der Zoroastrismusforschung auf die Kanonisierung der zentralen Texte der Parsen.

³² Prominent wurde der Ansatz des *entanglements* 2008 bis 2022 im Käte Hamburger Kolleg *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa* an der Ruhr-Universität Bochum verfolgt (Krech 2024).

Programm einer globalen Religionsgeschichte, die laut Karénina Kollmar-Paulenz vor einer simplen postkolonialen Passivierung vermeintlich subalternen Kulturen warnt:

“ Sie möchte die theoretischen Perspektiven auf „Religion“ globalisieren, den Primat Europas zugunsten einer multi-zentrischen Perspektive aufgeben sowie europäische und aussereuropäische analytische Perspektiven auf das Diskursfeld „Religion“ gleichberechtigt einbeziehen. Damit basiert das Konzept einer „globalen Religionsgeschichte“ auf der Vorannahme, dass die Entwicklung sekundärer Wissensordnungen nicht europäisches Alleingut ist, sondern dass in verschiedenen Regionen der Welt unterschiedliche analytische Instrumentarien und Klassifikationssysteme von Wissen entwickelt wurden. (Kollmar-Paulenz 2013: 186)

Religionskritik, Naturwissenschaft und Säkularität

Unter dem aristotelischen Paradigma ist das Wesen der „Religion“ grundverschieden von anderen Sphären menschlichen Lebens. Entgegen den Impulsen Max Webers und Emil Durkheims aus der frühen Religionssoziologie – die häufig als reduktionistisch empfunden wurden – beschränkte sich die Religionswissenschaft für lange Zeit auf den Bereich, in dem „Religion nur Religion“ sei.³³ Nur wenige Exponenten des Faches wie Ernst Benz oder Johann Figl thematisierten im 20. Jahrhundert religionskritische Geistesströmungen und die Auseinandersetzung und den Austausch von Religionen mit den Naturwissenschaften. Die jüngere Forschung jedoch lenkt den Blick vermehrt auf die vielfältigen Interdependenzen zwischen religiösem und nichtreligiösem Denken. Wegweisend war hier Burkhard Gladigows bekannte Untersuchung zu den „gläubigen Physikern“ (1986; ähnlich Jödicke 1998) und systematisch hat vor allem Kocku von Stuckrads Studie *The Scientification of Religion* (2014) das naturwissenschaftliche Feld erschlossen. Viel weiter gefasst sind aktuelle Forschungsperspektiven, die die Dynamik zwischen „Religion“, „Nicht-Religion“ (*non-religion*) und Säkularität ins Auge fassen, wie das Leipziger Forschungsnetzwerk *Multiple Secularities* (Kleine/Wohlrab-Sahr/Witte 2024).

In diesem Bereich ist das relationale Paradigma die Folge aus der Erkenntnis, dass sich die menschliche Lebenswelt nicht wie Licht und Schatten in zwei gänzlich separierte Sphären scheiden lässt, sondern „Religion“ und „Nicht-Religion“ sowie die Naturwissenschaften in all ihrer Kontingenz und Vieldeutigkeit aufeinander Bezug nehmen. Unter diesem Paradigma können dann auch Phänomene – wie z.B. religiöse Mitglieder der Kommunistischen Partei Chinas – berücksichtigt werden, die es aus Sicht der marxistischen Weltanschauung (dem historischen Materialismus) und einer wesenhaften Religionsdeutung gar nicht geben dürfte (Heinen 2025).³⁴ Fruchtbarer als die Frage, ob gewisse Phänomene wie z.B. das New Age oder der

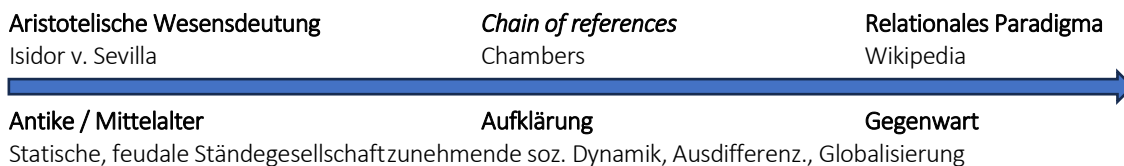
³³ Unter diesem Diktum charakterisierte Jörg Rüpke die höher entwickelten Schriftreligionen gegenüber schriftlosen Religionen, die „Religion“ stets nur im Alltagskontext thematisieren könnten (Rüpke 2005: 200).

³⁴ Vgl. Bergunder 2016; Quack 2014; Kirsch 2018 sowie die Buchreihe *Religion and Its Others. Studies in Religion, Non-religion and Secularity* (de Gruyter seit 2015).

Transhumanismus „Religion“ seien, erscheint damit offensichtlich die Analyse, was diese Bewegungen mit „Religion“ machen: also, wie sie beispielsweise bestimmte religiöse Zeit- und Heilskosmologien rezipieren, kritisieren oder weiterentwickeln (Krüger 2024).

7. Schlussfolgerungen

Eingangs wurde die These aufgestellt, dass wir in der Religionswissenschaft einen Paradigmenwechsel im Kuhnschen Sinne beobachten können. Ausgangspunkt war die Feststellung, dass sich die enzyklopädische Praxis des Definierens von „Religion“ verändert, und zwar von einem aristotelischen Paradigma der universalen Wesensdeutung hin zu einem relationalen Paradigma, das Begriffe in ihrem vielseitigen Verhältnis zu anderen Begriffen versteht. Diese Entwicklung verläuft parallel zum Wandel sozialer Wissensstrukturen und damit auch parallel zu Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung:



In der Religionswissenschaft führte das wachsende Bewusstsein um die Historizität des Religionsbegriffes sowie die Schwierigkeit seiner Übertragbarkeit auf außereuropäische Kontexte zu einer fundamentalen Krise der Religionsdefinition. Ganz offenbar hatte dieses Unvermögen keine negativen Folgen für die religionswissenschaftliche Forschung, die sich heute vielfältiger und umfangreicher darstellt als je zuvor. Mit Blick auf diverse Forschungsbereiche, die sich seit den 1960er Jahren entwickelt haben, wurde argumentiert, dass diese durch ein gemeinsames, relationales Paradigma gekennzeichnet seien.³⁵ Es gilt jedoch zu beachten, dass das relationale Paradigma zwar neue erkenntnisleitende Fragestellungen bezeichnet – also die oben erwähnten Regeln zur Skizzierung einer „Landkarte“ expliziert. Allerdings lässt sich aus dem Paradigma keine kohärente Religionstheorie ableiten (King 2017: 5-6). Die aufgezählten Beispiele und *turns* repräsentieren nur einige unter vielen möglichen Lösungen der Problemlage, die das relationale Paradigma formuliert. Aus diesem Befund lassen sich nun eine Reihe von hilfreichen Präzisierungen und Konsequenzen des neuen Paradigmas ableiten.

1. Es ist offenbar nicht (mehr) zutreffend, dass sich das Forschungsobjekt der Religionswissenschaft *vorrangig* über eine Definition bestimmen lässt. Ansonsten hätte sich die Disziplin seit 20 Jahren in einem Zustand der vollkommenen Ignoranz (gegenüber der Begriffskritik), in einer lähmenden Stasis oder gar in Auflösung befinden müssen, wie dies bisweilen Timothy Fitzgerald forderte (Fitzgerald 2000: 17-21). Parallel zu der anhaltenden Diskussion um die Definierbarkeit von „Religion“ hat sich seit der Marburger Erklärung von 1960 immer deutlicher ein Forschungsprogramm durchgesetzt, das „Religion“ als Schöpfung, Merkmal

³⁵ Auch Platvoet redet von einem Paradigmenwechsel, der in den 1960er Jahren einsetzt, macht diesen aber an der Aufgabe einer theologischen zugunsten einer agnostischen Perspektive fest (Platvoet 1999: 246).

und Aspekt menschlicher Kultur begreift (Schimmel 1960: 236; Bergunder 2018: 208-215). Als Konsequenz wird nun auch die mit Machtkonstellationen verknüpfte Frage verhandelt, *wer wann wie wo und warum* „Religion“ definierte und definiert (Rein 2015: 12).

2. Das Verständnis von „Religion“ ist unter einem relationalen Paradigma natürlicherweise relativistisch (Stenvold 2004: 54; Krech 2020: 102).³⁶ Es kann nicht mehr von einer universalen und manifesten Größe „Religion“ ausgegangen werden: „Es ist ein hoffnungsloses Unterfangen, den Begriff seiner historischen Partikularität entkleiden zu wollen.“ (Kollmar-Paulenz 2012: 82) Wenn Aussagen getätigt werden, die über die vergangenen 200 Jahre europäischer Geschichte hinausragen, so nötigen uns die zeitlichen und geografischen Grenzen des Religionsbegriffes zu einer vertieften Reflexion über die angewandten Kategorien und ihre Implikationen. In europäisch geprägten Kulturen unserer Gegenwart ist der Religionsbegriff gewiss weiterhin sinnvoll anwendbar, d.h. empirisch operationalisierbar.³⁷ Aber selbst dort, wo wir in außereuropäischen Wissenskulturen eine simple Übersetzung europäischer Begrifflichkeiten vermuten, liegen in der Regel komplexe Rezeptions- und Interpretationsprozesse vor (Josephson 2012; Kollmar-Paulenz 2013). Unter diesen Prämissen kann es sich durchaus als nützlich erweisen, kulturelle Eigenbegrifflichkeiten wie *dharma* aus dem Sanskrit, das mongolische *šasin* oder im aztekischen Kontext (Nahuatl) *maniliztli* zu verwenden, anstatt in den entsprechenden Kulturen und Epochen unhinterfragt mit dem Begriff der „Religion“ zu operieren.³⁸ In der Konsequenz bedeutet dies auch, wahrzunehmen und anzuerkennen, dass die akademische Religionsforschung z.B. in der Volksrepublik China, in Indonesien oder den Vereinigten Staaten mit verschiedenen Konzepten, Zielrichtungen und Erklärungsmodellen arbeitet.

3. Essentialistische und antiessentialistische Definitionen unterscheiden sich grundsätzlich. In der Diskussion um Caroline Schaffalitzky de Muckadells Vorschlag einer neuen universalen Definition von „Religion“ hat Nathan Rein diese Frage präzise erörtert und resümiert, dass diese Ansätze im Kuhnschen Sinne *unkommensurabel* seien: „They share neither a common conceptual vocabulary nor a common object of study.“ (Rein 2015: 12)³⁹ Denn erstere seien an der Analyse eines interkulturellen und überzeitlichen *a priori* von „Religion“ interessiert, während letztere genau an

³⁶ Hier liegt wahrscheinlich auch die Differenz zu traditionellen Theologien, die mit einem alleinigen oder überlegenen Wahrheitsanspruch nicht relativistisch sein können.

³⁷ Wie die lexikographische Analyse der vergangenen 250 Jahre gezeigt hat, wäre es allerdings unklug, anzunehmen, dass der Begriff nun stabil, unveränderbar und eindeutig wäre. In der diachronen Perspektive gilt es auch hier, die kleinräumige historische Dynamik zu erfassen, in der synchronen die stets vorhandene Mehrdeutigkeit des Religionsbegriffes.

³⁸ Es kann auch nichts schaden, in diesen Zusammenhängen pointiert die Grenzen der Übersetzbarkeit aufzuzeigen (Kollmar-Paulenz 2013: 176-177; Laack 2019, 10-14).

³⁹ Dasselbe Problem dürfte auch auf den Definitionsversuch von Kevin Schilbrack (2014: 29-76, 113-189) zutreffen, der als Philosoph in die akademische Debatte eintritt. Seine Auswahl der zu berücksichtigenden relevanten Aspekte (Glaube, Theismus), seine funktionalistische Bestimmung von Religion, seine Überlegungen zu Sprache und Wirklichkeit und zur Praxis als kognitiver Operation, die Wiedereinführung von Wahrheit und Gerechtigkeit als Referenz für die Bewertung von Religion(en) und schließlich seine Deduktion von Religion (ausgehend von Augustinus) sind tief in der okzidentalen Metaphysik verwurzelt.

die historischen und gesellschaftlichen Prozesse fokussieren, die ebendieses *a priori* möglich machen und ihm Geltung verleihen (Rein 2015: 13).

4. Prinzipiell kehrt das relationale Paradigma die essentialistische Beschränkung auf das „was nichts als Religion“ sei, um. Relationale Forschung ist nicht primär von der Frage geleitet, was „Religion“ ist, sondern was Menschen mit „Religion“ als integralem Bestandteil ihrer Beziehung mit der Lebenswelt im weitesten Sinne „machen“ – der englische Ausdruck *doing religion* beschreibt diese Perspektive treffender (Harvey 2013; Chau 2006: 73-76; Hillebrandt 2012: 45-54; Eisen/Gerber/Standhartinger 2013; Ammerman 2020). Die Operationalisierung einer Forschungsfrage muss dabei stets der Kontingenz von „Religion“ in sozial heterogenen europäischen Lebenswelten und darüber hinaus Rechnung tragen. Auf diese Weise eröffnet sich für die religionswissenschaftliche Disziplin ein schier unbegrenztes Forschungsfeld von Praktiken, alltäglichen und akademischen Theorien und Vorstellungen sowie von Institutionen, materiellen Objekten und Lebenswelten, die in einem Verhältnis zu „Religion“ stehen (Stausberg/Engler 2016).

5. Das aristotelische Paradigma der Wesensdeutung basiert auf der dichotomen Scheidung von „Religion“ und „Nicht-Religion“. In der Religionsgeschichte wird einmal mehr die Problematik der Grenzziehung deutlich, allein wenn man bedenkt, wie sich erst im 19. Jahrhundert die vormaligen „Heidentümer“ der Buddhisten, Hindus, Konfuzianer und Daoisten terminologisch langsam zu „Religionen“ wandelten (Krüger 2017: 41; Platvoet 1999: 250). Auch die polarisierende Abgrenzung von „Religion“ und anderen sozialen Sphären – wie den Naturwissenschaften oder der Politik – verschleiert die Komplexität ihrer wechselseitigen Abhängigkeiten in der europäischen Geschichte (Stuckrad 2014; Krüger 2019: 408-421).⁴⁰ Seit der Aufklärung ist die akademische Debatte um eine systematische Trennung von „Religion“ und anderen gesellschaftlichen Bereichen, wie z.B. Wirtschaft, Recht und Bildung, zudem normativ höchst geladen (Stausberg/Gardiner 2016: 25-26; King 2017). Das relationale Paradigma nimmt genau diese dynamischen Beziehungen mit der stets kontingenten „Religion“ in den Fokus.

6. Der vorliegende Befund lässt den Schluss zu, dass nicht nur konkrete Definitionen von „Religion“ eine eurozentrische Normativität implizieren, sondern dass auch die Frage „Was ist Religion?“ und die damit verbundene Praxis universeller, aristotelisch fundierter Wesensdefinitionen als europäischer Sonderfall gelten müssen, wie Winston L. King bereits 1987 feststellte:

⁴⁰ So sieht z.B. Platvoet (1999: 250-252) die Kosmologien von Newton und Kopernikus nur als Grundlage der Dichotomie von „Religion“ und positivistischer Naturwissenschaft, nicht aber als Grundlage der schon bei diesen Denkern angelegten, engen Verknüpfung zwischen Naturwissenschaft und Theologie, die bis ins gegenwärtige New Age reicht.

“ The very attempt to define *religion*, to find some distinctive or possibly unique essence or set of qualities that distinguish the “religious” from the remainder of human life, is primarily a Western concern. The attempt is a natural consequence of the Western speculative, intellectualistic, and scientific disposition. (King 2005: 7692; auch Stausberg/Gardiner 2016: 10-11)

Ebenso entwickelt sich in der Auseinandersetzung um die (Un-)Möglichkeiten von universalen Begriffsbestimmungen ein Bewusstsein dafür, wie das Definieren von Religion bis in die Gegenwart stets ein Ausdruck von Macht war und ist: „The one who defines is the one who decides what’s in and what’s out, who understands and who doesn’t, and who speaks knowledgeably and who doesn’t.” (Stausberg/Gardiner 2016: 25). Definitionen etablieren Weltordnungen und bilden über lange Zeiträume die Grundlage für hierarchische Typologien von „Religion“. Es ist genau diese Dimension der Macht, die die universellen, ahistorischen Definitionen von „Religion“ systematisch ausblenden (Fitzgerald 2000: 54-55).

7. Die Vergangenheit der Definitionen von „Religion“ birgt jedoch auch ihre Zukunft. Einerseits sind diese Definitionen Teil der europäischen und der damit verwobenen globalen Geschichte von „Religion“. Andererseits kann das wachsende Bewusstsein für die Historizität und Eurozentrik dieser Definitionen auch zu einem differenzierteren Verständnis von „Religion“ in der zeitgenössischen Forschung führen (Platvoet 1999: 255-263). In jedem Fall wird die künftige Forschung zum Begriff von „Religion“ die sozialen Prozesse, die zu seiner Entstehung und Verbreitung geführt haben, kritisch untersuchen müssen (Beckford 1999; Greil 2009: 148; Stausberg/Gardiner 2016: 11). Die *innocence* weltenthobener Sprachspiele der *armchair philologists* haben sie verloren.

Vielleicht wird es noch weitere Versuche geben, neue Definitionen von „Religion“ zu entwickeln. Die Religionswissenschaft ist jedoch bereits weiter fortgeschritten und hat andere Wege gefunden, ihren Forschungsgegenstand zu bestimmen. Als wir diese Untersuchung mit einem Verweis auf Douglas Adams wohlbekannte Erzählung begannen, wollten wir die Aufmerksamkeit auf die *Frage nach der Frage* lenken, d.h. auf die Perspektiven auf die „Welt“, die wir wählen (King 2017: 5). Denn nicht erst, wenn die Antwort 42 lautet, ist es klug, nach den erkenntnistheoretischen Konsequenzen unserer Fragen zu fragen: „So once you do know what the question actually is, you’ll know what the answer means.” (Adams 1981: 181).⁴¹

⁴¹ In dem Roman *The Hitchhiker’s Guide to the Galaxy* von Douglas Adams offenbart der wundersame Computer *Deep Thought* nach vielen Millionen Jahren des Nachdenkens, dass die Antwort auf die „Frage aller Fragen, nach dem Leben, dem Universum und dem ganzen Rest“ 42 sei. Dem Unverständnis seiner Auftraggeber entgegnet er mit dem Vorwurf, dass die Frage nie präzise formuliert wurde.

Literaturverzeichnis⁴²

- Adams, Douglas. 1981. *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*. New York: Pocket Books.
- Adriaanse, Hendrik J. 1999. „On Defining Religion.“ In *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, hg. von Jan G. Platvoet / Arie L. Molendijk. Leiden: Brill, 227-244.
- Ahn, Gregor. 1997. „Religion. I. Religionsgeschichtlich.“ In *TRE* 28, 513-522.
- Albrecht, Wolfgang. 1995. „Aufklärerische Selbstreflektion in deutschen Enzyklopädien und Lexika zur Zeit der Spätaufklärung.“ In *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, hg. von Franz M. Eybl. Tübingen: Niemeyer, 232-254.
- Alles, Gregory. 2005. „Religion [Further Considerations].“ In *EncRel*², 7701-7706.
- Ammerman, Nancy T. 2020. „Rethinking Religion: Toward a Practice Approach.“ *American Journal of Sociology* 126 (1), 6-51.
- Arens, Hans. 1969. *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*. Freiburg: Alber.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Beckford, James A. 1999. „The Politics of Defining Religion in Secular Society. From a Taken-for-Granted Institution to a Contested Resource.“ In *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, hg. von Jan G. Platvoet / Arie L. Molendijk. Leiden: Brill, 23-40.
- Berger, Peter / Marjor Buitelaar / Kim Knibbe, Hg. 2020. *Religion as Relation. Studying Religion in Context*. Sheffield: Equinox.
- Bergmann, Axel. 1998. *Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion*. Marburg: diagonal.
- Bergunder, Michael. 2006. „Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus.“ In *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, hg. von Michael Bergunder. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 187-216.
- Bergunder, Michael. 2011. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 3-55.
- Bergunder, Michael. 2016. „‘Religion’ and ‘Science’ within a Global Religious History.“ In *Aries* 16, 86-141.

⁴² Um die ohnehin schon umfangreiche Bibliographie zu entlasten, sind alle lexikographischen Primärquellen vollständig verfügbar in Krüger 2017.

- Bergunder, Michael. 2018. „Soziologische Religionstheorie nach dem *cultural turn*.“ In *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero. Wiesbaden: VS, 203-230.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bolton, Robert. 1976. „Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics*, II, 7-10.“ *The Philosophical Review* 85 (4), 514-544.
- Brachtendorf, Johannes. ²2013. „Die Emotionen bei Augustinus.“ In *Passiones animae. Die „Leidenschaften“ in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie: ein Handbuch*, hg. von Christian Schäfer / Martin Thurner. Berlin: Akademie, 13-30.
- Casadio, Giovanni. 2016. „Historizing and Translating Religion.“ In *Oxford Handbook of Religion*, hg. von Michael Stausberg / Steven Engler. Oxford: Oxford UP, 33-51.
- Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Bd. I. Cambridge / Oxford: Blackwell.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton UP.
- Chantepie de la Saussaye, Pierre D. 1905. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 1. Tübingen: Mohr.
- Chau, Adam Y. 2006. *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford UP.
- Collison, Robert. 1964. *Encyclopaedias. Their History throughout the Ages*. New York: Hafner.
- Conrad, Ruth. 2006. *Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie*. Berlin: De Gruyter.
- Conrad, Ruth. 2013. „Die Religion in Geschichte und Gegenwart und das Lexikon für Theologie und Kirche: Zwei Lexikonkonzeptionen im theologie- und kirchenpolitischen Vergleich.“ In *Ältere Konversationslexika und Fachencyklopädien. Beiträge zur Geschichte von Wissensüberlieferung und Mentalitätsbildung*, hg. von Hans-Albrecht Koch / Gabriella Rovagnati. Frankfurt: Lang, 107-130.
- Daniel, Anna. 2016. *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*. Bielefeld: transcript.
- Derrida, Jacques. 1983 [1967]. *Grammatologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Diesner, Hans-Joachim. 1978. *Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien*. Trier: Spee-Verlag.
- Deslauriers, Marguerite. 2007. *Aristotle on Definition*. Leiden: Brill.
- Dubislav, Walter. ⁴1981 [1931]. *Die Definition*. Hamburg: Meiner.
- Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

- Draelants, Isabelle. 2002. „Introduction à l'étude d'Arnoldus Saxo et aux sources du 'De floribus rerum naturalium'." In *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, hg. von Christel Meier. München: Fink, 85-122.
- Eisen, Ute E. / Christine Gerber / Angela Standhartinger, Hg. 2013. *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eisler, Rudolf. ²1904 [1899]. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin: Mittler.
- Eliade, Mircea. 1998 [1957]. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt a.M.: Rowohlt.
- Feil, Ernst. 1995. „Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von 'Religion'." *Ethik und Sozialwissenschaften* 6, 441-455.
- Feil, Ernst. 2007. *Religio, Bd. IV. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ferguson, Marilyn. 1980. *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*. Los Angeles: Tarcher.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford UP.
- Michel Foucault. 1990 [1966]. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Garfield, Eugene. 1987. „A Different Sort of Great Books List: The 50 Twentieth-Century Works Most Cited in the Arts & Humanities Citation Index, 1976-1983." *Current Contents* 16 (20), 3-7.
- Gladigow, Burkhard. 1986. „'Wir gläubigen Physiker'. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert." In *Der Untergang von Religionen*, hg. von Hartmut Zinser. Berlin: Reimer, 158-168.
- Graf, Friedrich W. 2002. „Lexikographie." *RGG*⁴ 5, 299-301.
- Graham, William A. 2005 [1987]. „Scripture." *EncRel*² 12, 8194-8205.
- Greil, Arthur L. 2009. „Defining Religion." In *The World's Religions: Continuities and Transformations*, hg. von Peter B. Clarke / Peter Beyer. Abingdon / New York: Routledge, 135-149.
- Grieser, Alexandra K. / Jay Johnston, Hg. 2017. *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*. Berlin: De Gruyter.
- Habermehl, Peter. 2006. „'Die Welt in einer Nußschale.' Isidor von Sevilla und die Abenteuer der Etymologie(n)." In *Mediengesellschaft Antike? Information und Kommunikation vom Alten Ägypten bis Byzanz*, hg. von Ulrike Peter / Stephan J. Seidlmayer. Berlin: Akademie Verlag, 51-67.

- Harnack, Adolf von. 1923. *Erforschtes und Erlebtes*. Giessen: Töpelmann
- Harvey, Graham. 2013. *Food, Sex, and Strangers*. London: Routledge.
- Heiler, Friedrich. ²1979 [1961]. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heinen, Serina. 2025. *Zwischen Religion und marxistischer Ideologie. Die vielfältigen Weltanschauungen von Mitgliedern der Kommunistischen Partei Chinas*. Zürich: Seismo.
- Hillebrandt, Frank. 2012. „Die Soziologie der Praxis und die Religion – Ein Theorievorschlag.“ In *Doing Modernity – Doing Religion*, hg. von Anna Daniel / Franka Schäfer / Frank Hillebrandt / Hanns Wienold. Wiesbaden: Springer VS, 25-60.
- Hoyningen-Huene, Paul. 1989. *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*. Braunschweig: Vieweg & Sohn.
- Isidor von Sevilla. 1985. *Isidori Hispalensis Episcopi. Etymologiarum Sive Originum. Libri XX*, hg. von Wallace M. Lindsay. New York: Oxford UP.
- Isidor von Sevilla. 2008. *Die Enzyklopädie des Isidors von Sevilla*, übers. von Lenelotte Möller. Wiesbaden: Marix.
- Jerusalem, Wilhelm. 1924. „Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen.“ In *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, hg. von Max Scheler. München: Duncker & Humblot, 182-202.
- Jödicke, Ansgar. 1998. *Konfiguration religiöser Symbolsysteme bei Chemikern. Eine semiotische Morphologie*. Konstanz: UVK.
- Johannsen, Dirk. 2008. *Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie. Norwegische Sagenwelt in religionswissenschaftlicher Deutung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Johansen, Thomas K. 2012. *Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford UP.
- Josephson, Jason A. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: Chicago UP.
- Kehrer, Günter. 1998. „Religion, Definition der.“ *HRWG* 4, 418-425.
- Kessler, Matthias. 1976. *Aristoteles' Lehre von der Einheit der Definition*. München: Berchmans.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London: Routledge.
- King, Richard. 2017. „The Copernican Turn in the Study of Religion.“ In *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodology*, hg. von Richard King. New York: Columbia UP, 1-20.
- King, Winston L. ²2005. „Religion [First Edition].“ *EncRel* 11, 7692-7701.
- Kirsch, Anja. 2018. „‘Red’ Catechisms: Socialist Educational Literature and the Demarcation of Religion and Politics in the Early Nineteenth Century.“ *Religion* 48 (1), 8-36.

- Kirsch, Anja / Andrea Rota, Hg. 2024. *Towards a Global History of Religion. Reflections on Karénina Kollmar-Paulenz' „Lamas and Shamans“*. ARGOS 3 (2) Sonderheft.
- Kleine, Christoph / Monika Wohlrab-Sahr / Daniel Witte. 2024. „Introduction.“ In *Historicizing Secular-Religious Demarcations: Interdisciplinary Contributions to Differentiation Theory*, hg. von Monika Wohlrab-Sahr / Christoph Kleine / Daniel Witte. Berlin / Boston: De Gruyter, 1-12.
- Koch, Anne. 2005. „Zur religiösen Codierung moderner Ernährung. Ayurvedische Koch- und Ernährungsbücher als Lebensratgeber.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 57 (3), 243-264.
- Koch, Wilhelm. 1936. „Religion I. Allgemein.“ *LThK* 8, 758-760.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2012. „Außereuropäische Religionsbegriffe.“ In *Religionswissenschaft*, hg. von Michael Stausberg. Berlin: De Gruyter, 81-94.
- Kollmar-Paulenz, Karénina 2013. „Lamas und Schamanen. Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um außereuropäische Religionsbegriffe.“ In *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, hg. von Peter Schalk. Uppsala: Uppsala Universität, 151-200.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2016. „Of Yellow Teaching and Black Faith: Entangled Knowledge Cultures and the Creation of Religious Traditions.“ In *Dynamics of Religion. Past and Present*, hg. von Christoph Boechinger / Jörg Rüpke. Berlin / Boston: De Gruyter, 231-250.
- Krech, Volkhard. 2024. „Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines Forschungsprogramms.“ *ARGOS* 3 (1), 1-30.
- Krech, Volkhard. 2020. „Relational Religion: Manifesto for a Synthesis in the Study of Religion.“ *Religion* 50 (1), 97-105.
- Krüger, Oliver. 2012. *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven religionswissenschaftlicher und wissenssoziologischer Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Krüger, Oliver. 2017. „‘Religion’ definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (1), 1-46.
- Krüger, Oliver. ²2019 [2004]. *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*. Freiburg: Rombach.
- Krüger, Oliver. 2022. „From an Aristotelian *Ordo Essendi* to Relation. Shifting Paradigms in the Study of Religions in the Light of the Sociology of Knowledge.“ *Numen* 69, 61-96.
- Krüger, Oliver. 2024. „The future Never Dies. A Relational Approach to Secular and Religious Entanglements of Posthuman Utopia.“ *Religion* 54 (3), 453-473.
- Kuhn, Thomas. ²1976 [1962]. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Kuhn, Thomas S. 2000 [1982]. „Commensurability, Comparability, Communicability.“ In Thomas Kuhn, *The Road since Structure*, hg. von James Conant / John Haugeland. Chicago: Chicago UP, 33-57.
- Kullmann, Wolfgang. 1997. *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner.
- Küster, Marc W. 2006. *Geordnetes Weltbild. Die Tradition des alphabetischen Sortierens von der Keilschrift bis zur EDV. Eine Kulturgeschichte*. Tübingen: Niemeyer.
- Laack, Isabel. 2019. *Aztec Religion and Art of Writing. Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics, and the Nahuatl Sense of Reality*. Leiden: Brill.
- Lakatos, Imre / Alan Musgrave, Hg. 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Bd. 4, *Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*. Cambridge: Cambridge UP.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford UP.
- van der Leeuw, Gerardus. ⁴1977 [1933]. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Luff, Robert. 1999. *Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. ‚Imago Mundi‘-Werke und ihre Prologe*. Tübingen: Niemeyer.
- Matthes, Joachim. 2005. „Religion in den Sozialwissenschaften: Eine wissenschaftstheoretische Kritik.“ In Joachim Matthes. *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, hg. von Rüdiger Schloz. Würzburg: Ergon, 241-265.
- Markschies, Christoph. 2007. *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen: Mohr.
- McCutcheon, Russell T. 2018. *Fabricating Religion. Fanfare for the Common E.g.* Berlin: De Gruyter.
- Meier, Christel. 1995. „Der Wandel der Enzyklopädie des Mittelalters vom *Weltbuch* zum Thesaurus sozial gebundenen Kulturwissens: am Beispiel der *Artes mechanicae*.“ In *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, hg. von Franz M. Eybl. Tübingen: Niemeyer, 19-42.
- Meier, Christel, Hg. 2002a. *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*. München: Fink.
- Meier, Christel. 2002b. „Enzyklopädischer Ordo und sozialer Gebrauchsraum. Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform.“ In *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, hg. von Christel Meier. München: Fink, 511-532.

- Meier, Christel. 2002c. „Wissenskodifikation und Informationsbedarf in der vormodernen Gesellschaft. Neue Forschungsansätze zu einer pragmatischen Gattungsgeschichte der mittelalterlichen Enzyklopädie.“ *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, hg. von Christel Meier / Volker Honemann / Hagen Keller / Rudolf Suntrup. Münster: Fink, 191-210.
- Meyer, Birgit. 2020. „What is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World.“ *Journal of Religion in Africa* 50, 156-181.
- Mensching, Gustav. 1959. *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Gustav E. Schwab.
- Michel, Paul. 2002. „Ordnungen des Wissens. Darbietungsweisen des Materials in Enzyklopädien.“ In *Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens*, hg. von Ingrid Tomkowiak. Zürich: Chronos, 35-84.
- Müller, Friedrich M. ²1876 [1873]. *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen*. Strassburg: Trübner.
- Neubert, Frank. 2016. *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer.
- Nietzsche, Friedrich. 1954. *Zur Genealogie der Moral. Werke in Drei Bänden*, Bd. 2. München: Hanser, 762-900.
- Otto, Rudolf. 1991 [1917]. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Platvoet, Jan G. 1999. „To define or not to define: The problem of the definition of religion.“ In *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, hg. von Jan G. Platvoet / Arie L. Molendijk. Leiden: Brill, 245-266.
- Preus, Samuel J. 1987. *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale UP.
- Pyysiäinen, Ilkka. 2012. „Cognitive Science of Religion. State-of-the-Art.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1 (1), 5-28.
- Quack, Johannes. 2014. „Outline of a Relational Approach to ‘Nonreligion’.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 26 (4-5), 439-469.
- Rakow, Katja. 2014. *Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert. Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala-Training*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rakow, Katja. 2020. „Of Bogeymen and the Promises of the Past or How to Construct a Uniform Identity: A Response to Markus Davidsen.“ *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 74 (3), 253-262.
- Rein, Nathan. 2015. „When is a Religion like a Weed? Some Thoughts on Why and How we Define Things.“ *Bulletin for the Study of Religion* 44 (4), 11-18.

- Reisch, George A. 2016. „Aristotle in the Cold War: On the Origins of Thomas Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions.” In *Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions at Fifty. Reflections on a Science Classic*, hg. von Robert Richards / Lorraine Daston. Chicago: Chicago UP, 12-30.
- Rey, Alain. 2007. *Miroirs du monde. Une histoire de l’encyclopédisme*. Paris: Fayard.
- Rota, Andrea / Simon Michel / Christina Wytenbach. 2022. „Religion und religious-social engineering. R(el)ationale Gestaltung von Religion als Erbe der langen 1960er Jahre. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 74 (2), 91-109.
- Rudolph, Kurt. 1992. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: Brill.
- Rüpke, Jörg. 2005. „Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden.” In *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, hg. von Christoph Bultmann / Claus-Peter März / Vasilios N. Makrides. Münster: Aschendorff, 191-204.
- Rüpke, Jörg / Emiliano R. Urciuoli. 2018. „Urban Religion in Mediterranean Antiquity: Relocating Religious Change.” In *Mythos* 12, 117-135.
- Schaffalitzky de Muckadell, Caroline. 2014. „On Essentialism and Real Definitions of Religion.” *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2), 495-520.
- Schalk, Peter, Hg. 2013. *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Schenda, Rudolf. 2002. „Hand-Wissen. Zur Vorgeschichte der grossen Enzyklopädien.” In *Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens*, hg. von Ingrid Tomkowiak. Zürich: Chronos, 15-34.
- Schilbrack, Kevin. 2014. *Philosophy and the Study of Religion. A Manifesto*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Schimmel, Annemarie. 1960. „Summary of the Discussion.” *Numen* 7 (1), 235-239.
- Schleiermacher, Friedrich. 1993 [1799]. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Stuttgart: Reclam.
- Schoeps, Hans-Joachim. 1959. *Was ist und was will die Geistesgeschichte? Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung*. Göttingen: Musterschmidt.
- Schweikard, Wolfgang. 1985. „„ETYMOLOGIA EST ORIGO VOCABULORUM...” Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors von Sevilla.” *Historiographia Linguistica* XII (1/2), 1-25.
- Smith, Jonathan Z. 1978. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden: Brill.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: Chicago UP.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1962. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1993. *What is Scripture? A Comparative Approach*. London: SCM Press.

- Snoek, Jan A. 1999. „Defining ‘Religions’ as the Domain of Study of the Empirical Sciences of Religions.” In *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, hg. von Jan G. Platvoet / Arie L. Molendijk. Leiden: Brill, 313-335.
- Söderblom, Nathan. 1913. „Holiness General and Primitive.” *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Bd. 6, 731-741.
- Spencer, Herbert. 1891 [1860]. „The Social Organism.” In Herbert Spencer. *Essays: Scientific, Political and Speculative*, Bd. I. London / Edinburgh: Williams and Norgate, 265-307.
- Spies, Eva. 2019. „Being in Relation: A Critical Appraisal of Religious Diversity and Mission Encounter in Madagascar.” *Journal of African Religions* 7 (1), 62-83.
- Spies, Eva / Paula Schrode. 2021. „Religious Engineering: Exploring Projects of Transformation from a Relational Perspective.” *Religion* 51 (1), 1-18.
- Spies, Eva / Paula Schrode. 2024. „Religion relational: eine Forschungsperspektive auf Praktiken und Prozesse.” In *Religionswissenschaft. Aktuelle Annäherungen*, hg. Von Michael Stausberg / Katharina Wilkens. Berlin: De Gruyter, 49-60.
- Spiro, Melford. E. 2004 [1966]. „Religion: Problems of Definition and Explanation.” In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, hg. von Michael Banton. London: Routledge, 85-126.
- Stausberg, Michael. 1998. „The Invention of a Canon: The Case of Zoroastrianism.” In *Canonization & Decanonization*, hg. von Arie van der Kooij / Karel van der Toorn. Leiden: Brill, 257-277.
- Stausberg, Michael / Mark Q. Gardiner. 2016. „Definition.” In *Oxford Handbook of Religion*, hg. von Michael Stausberg / Steven Engler. Oxford: Oxford UP, 9-32.
- Stensfold, Anne. 2004. „Hunting for Paradigms in the History of Religions.” In *Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*, hg. von Christoph Kleine / Monika Schrimpf / Katja Triplett. München: Biblion, 47-60.
- Stolz, Fritz. 2001. „Einführung.” In *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Hg. von Axel Michaels / Daria Pezzoli-Olgati / Fritz Stolz. Bern: Lang, 9-18.
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Berlin: De Gruyter.
- Teehan, John. 2024. Toward an Embodied Cognitive Science of Religion: Enaction, Evolution, Emergence. *Religion, Brain & Behavior*, 1-33.
- Tenbruck, Friedrich H. 1993. „Die Religion im Maelstrom der Reflexion.” In *Religion und Kultur*, hg. von Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33). Opladen: Westdeutscher Verlag, 31-67.

- Tiele, Cornelis P. 1899. *Einleitung in die Religionswissenschaft. I. Teil. Morphologie*. Gotha: Perthes.
- Tworuschka, Udo. 2015. *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*. Darmstadt: WBG.
- Vogelsang, Klaus. 2004. „Zum Begriff ‚Enzyklopädie‘.“ In *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensvermittlung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, hg. von Theo Stammen / Wolfgang E. Weber. Berlin: Akademie, 15-24.
- Wach, Joachim. 1951. *Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max. ⁵1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Werblowsky, R. J. Zwi. 1960. „Marburg – and After?“ *Numen* 7 (1), 215-220.
- Widengren, Geo. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: deGruyter.
- Yeo, Richard. 2001. *Encyclopaedic Visions. Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge UP.

Abkürzungen der Lexika

- EncRel* = *Encyclopedia of Religion*
- HRWG* = *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*
- LThK* = *Lexikon für Theologie und Kirche*
- RGG* = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
- TRE* = *Theologische Realenzyklopädie*

Abbildungsnachweis

Abb. 1, *My Wife and My Mother-In-Law* von William Ely Hill (zuerst publiziert im amerikanischen Witzemagazin *Puck* (06.11.1915), hier: Wikki Commons, [https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:My_Wife_and_My_Mother-In-Law_\(Hill\).svg](https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:My_Wife_and_My_Mother-In-Law_(Hill).svg)).

Über den Autor

Nach akademischen Stationen in Bonn, Heidelberg und Princeton ist **Oliver Krüger** seit 2007 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz). Er forscht und publiziert in den Bereichen von Religion und Medien, zum Post- und Transhumanismus sowie zu wissenschaftstheoretischen Fragestellungen.

Zentrale Buchpublikation: *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*. Freiburg i.Br.: Rombach ²2019.

E-Mail: oliver.krueger@unifr.ch

Danksagung

Für meine grundlegende Schulung in der Epistemologie und insbesondere in *der Frage nach der Frage* bin ich einem meiner Bonner Professoren, Wolfgang Gantke, zu Dank verpflichtet. Vertiefte Diskussionen sind dem gemeinsamen Workshop *Religion in Relation* mit Johannes Quack, Eva Spies, Andrea Rota und Katja Rakow vom November 2022 in Zürich zu verdanken. Mattias Brand, Karénina Kollmar-Paulenz und Ingela Visuri möchte ich meinen Dank für ihre kritischen Kommentare bzw. Anregungen ausdrücken. Für die sorgfältigen Korrekturen danke ich Alice Küng, Nadia Seiler, Ulrich Vollmer und Ricarda Stegmann.

Abstract in English

The article raises the question how the multiplication of topics, turns, and perspectives in the currents of the study of religions can be explained. After the concept of a paradigm shift (Thomas Kuhn) is introduced, the study examines the epistemological consequences of the question What is religion? It is based on analyzing the practice of defining “religion” in German language encyclopedias of the past three centuries. Surprisingly, the structure of these articles is largely persistent throughout this long period and consists mainly of etymology, definition (*Wesensdeutung*), and a typology of “religion”. From this, an Aristotelian paradigm can be deduced. The claim for universality entailed in this paradigm ultimately led to a crisis and since the 1960s the Study of Religion has developed alternative approaches that emphasize aspects of human interaction, communication, and reciprocal relationships. I propose to subsume these new perspectives under the term “relational paradigm.” Examples and consequences for this paradigm are offered in the conclusion.