



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

AARGOS Volume 3 (1) 2024

Regular issue
Reguläre Ausgabe
Numéro régulier
Emissione regolare



ARIGOS Volume 3 (1)

Regular issue / Reguläre Ausgabe / Numéro régulier / Emissione regolare

2024

Article / Artikel / Article/ Articolo

Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines
Forschungsprogramms..... 30 p.
Volkhard Krech

Dynamiken des Religionskontakts im Dialog mit verflechtungsgeschichtlichen
Ansätzen der Globalen Religionsgeschichte 6 p.
Julian Strube

Genesis and Structure of the Alternative Field. Conspiracy Theories,
Alternative Medicine, and the Fight against the Mainstream 25 p.
Loïc Bawidamann

Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines Forschungsprogramms

Volkhard Krech

Veröffentlicht am 08.04.2024

Zusammenfassung

Religiöse Traditionen entstehen, sie etablieren und entwickeln sich in wechselseitiger Abhängigkeit. Dies ist zumindest die Hauptannahme des internationalen Forschungskollegs „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ an der Ruhr-Universität Bochum. Der Artikel stellt zunächst konzeptuelle und methodische Überlegungen an, um sodann ein Spektrum möglicher Typen des Religionskontakts zu entwerfen. Für die Religionsforschung sind Religionskontakte nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil sie einen besonders guten Fall des Religionsvergleichs in der Empirie darstellen. Von dort aus kann der religionswissenschaftliche Vergleich auf metasprachlicher Ebene erfolgen.

1. Ausgangspunkt¹

Untersuchungen zu Religionskontakten sind in religionswissenschaftliche Diskurse eingebettet und versuchen, daraus Schlüsse zu ziehen. Sowohl die disziplinäre als auch die interdisziplinäre Religionsforschung steht seit einiger Zeit vor einer Reihe von Herausforderungen. Hier seien nur die folgenden Schwierigkeiten explizit genannt:

- Erstens wissen wir spätestens seit den Arbeiten von Edward Said (1978), Talal Asad (1993; 2003) und anderen, dass die westliche Sicht auf den „Orient“ vom Nahen Osten bis Japan im Wesentlichen ein Konstrukt – teils mit erheblichen Verzerrungen – ist. Aber auch das „christliche Abendland“ wurde – und wird – oft als politisch aufgeladener Begriff verwendet. Analog zum „Orientalismus“ ist in jüngster Zeit auch der „Okzidentalismus“ Gegenstand von Debatten. Die geopolitischen Konsequenzen dieser Konfrontation, die angeblich – nicht nur, aber wesentlich – religiös begründet sind, liegen auf der Hand und gipfeln in Samuel Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“. Aber die kulturellen Einheiten, die als „Orient“ und „Okzident“ bezeichnet werden, sind weder homogen und waren es nie, noch haben sie sich ohne gegenseitige Beeinflussung gebildet. Die globalen Interdependenzen, die heute zu sehen sind und die oft als „Globalisierung“ bezeichnet werden, haben ihren Ursprung in der

¹ Bei dem folgenden Artikel handelt es sich um die Übersetzung und leichte Modifikation von Krech 2012a.

Entstehungsphase der großen kulturellen und religiösen Traditionen. Die Erkenntnisse des Dekonstruktivismus haben deutlich gemacht, dass es nicht möglich ist, von religiösen Traditionen wie dem „Christentum“ oder „Buddhismus“ als einzelnen, klar definierten Einheiten zu sprechen. Die Schwierigkeit, Traditionen klar voneinander abzugrenzen, ist eine, die die Religionsforschung mit den Kulturwissenschaften im Allgemeinen teilt. Ebenso wie es schwierig ist, einzelne unterschiedliche Formationen zu definieren, stellt sich die Frage, wie man den Kulturtransfer im Allgemeinen und den religiösen Transfer im Besonderen beschreiben und analysieren kann.

- Zweitens hat die Religionsforschung, sei es in historischer oder gegenwärtiger Perspektive, aufgrund von erkenntnistheoretischen und postkolonialen Überlegungen ihren Gegenstand aus den Augen verloren. Wenn man einen Szientismus vermeiden möchte und nicht nur eine einzige modern-westliche Perspektive einnehmen will, ist es schwierig, Religion empirisch zu identifizieren. Während Religion in der Öffentlichkeit vieler Länder ganz oben auf der Tagesordnung steht, scheint die Selbstverständlichkeit dieses Begriffs zunehmend zu schwinden. In den Feuilletons werden viele verschiedene Arten von Überzeugungen, Praktiken und Gefühlen als religiös bezeichnet, während in der interdisziplinären Forschung der Geistes- und Sozialwissenschaften Religion und Religiosität als eurozentrische Konzepte (Asad 1993) oder zunehmend als akademische Fiktion (McCutcheon 2007; Smith 1982) dekonstruiert, nur im Plural genannt oder in „Kultur“ aufgelöst werden (Fitzgerald 2000; Kippenberg/Stuckrad 2003; McCutcheon 2007).
- Drittens wird in der Religionswissenschaft seit Langem über den Begriff der Religion nachgedacht. Doch die Frage nach ‚der‘ Geschichte der Religionen – ihrer Einheit innerhalb der verschiedenen Prozesse, die Frage, was das religiöse Feld (im Sinne von Pierre Bourdieu [2000]) in Zeit und Raum konstituiert und was es in seinem innersten Kern zusammenhält, wird an den Rand gedrängt. An großen religionsgeschichtlichen Entwürfen mangelt es freilich nicht (für den deutschen Kontext siehe Antes 2006; Dammann 1989). Aber sie hinken empirisch und methodisch hinter dem Forschungsstand der Kulturwissenschaften hinterher. Insbesondere die Ansätze des *Cultural Flow* und der *Global History* sind hier zu nennen.

Die Aufgabe, Beiträge zu einer globalen Religionsgeschichte in kulturvergleichender Perspektive zu liefern, hat das Käte Hamburger Kolleg *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa* zwischen 2008 und 2022 in Angriff genommen.² Die Grundannahme besteht darin, dass die Entstehung, Etablierung, Verbreitung und Weiterentwicklung der großen religiösen Traditionen³ (wie auch anderer religiöser Traditionen) durch wechselseitige Einflüsse geprägt

² Es war von 2008 bis 2022 an der Ruhr-Universität Bochum angesiedelt und wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gefördert.

³ Unter großen religiösen Traditionen verstehe ich jene verdichteten Gebilde, die einen großen historischen und kulturellen Einflussfaktor haben. Dies kann, muss aber nicht unbedingt eine geografische Ausbreitung und einen hohen Populationsumfang beinhalten.

sind und dass die formale Einheit der Religionsgeschichte im Wesentlichen aus religiösen Kontakten besteht, d.h. aus der gegenseitigen Wahrnehmung religiöser Traditionen als religiöse Gebilde, die regionale religiöse Felder konstituieren und langfristig zu einem globalen religiösen Feld führen. Das Forschungskolleg betrieb daher vor allem Forschung zu inter- und intrareligiösen Beziehungen zwischen Asien und Europa vom 1. Jahrtausend v.u.Z. bis in die Gegenwart.

2. Konzeptionelle und methodische Überlegungen

Jede Analyse religionsgeschichtlicher Dynamiken sollte auf einem vergleichenden Ansatz beruhen, der mindestens den folgenden historischen und methodologischen Aspekt umfasst:

1. Im Hinblick auf historische Entwicklungen wurden im Forschungskolleg exemplarische Studien über die Entwicklungen der großen religiösen Traditionen durchgeführt, nämlich Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus, wobei der Schwerpunkt auf Fragen der gegenseitigen Beeinflussung lag. Die Mittel, Situationen und Themen der Kontakte reichten von intellektuellen Auseinandersetzungen bis hin zu Migrantenreligionen. Einzelne Fallstudien beleuchteten die Bedeutung wiederkehrender Muster von Austausch- und Abgrenzungsprozessen zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen.
2. Was die Methodik betrifft, so wurde eine offene Liste mit Kandidaten für ein *tertium comparationis* erstellt, das den Vergleich heterogener Sachverhalte ermöglicht. Die Vergleichspunkte beruhen nicht nur auf wissenschaftlichen Überlegungen, sondern sind auch kultur- und religionsgeschichtlich geprägt und eingebettet; etwa dann, wenn Traditionen reformiert werden, weil ihre bisherigen Überzeugungen und Praktiken in Frage gestellt werden, oder wenn sie durch den Einfluss fremder religiöser Traditionen thematisiert werden. Die Vergleichspunkte ergeben sich aus dem Zusammenspiel von materialer, philologischer und historischer Forschung mit systematischen, sozialwissenschaftlichen und philosophischen Überlegungen. Das langfristige wissenschaftliche Ziel ist die Erstellung einer Theorie des religiösen Transfers auf der Grundlage einer Typologie von Religionskontakten im Spektrum zwischen Anpassung und Abgrenzung. In diesem Zusammenhang wurde ein hermeneutischer Ansatz der transkulturellen Verständigung aufgegriffen und weiterentwickelt, der zu gesellschaftlichen Diskursen über gegenseitige Akzeptanz und Anerkennung beiträgt (Taylor 1992; für den chinesischen Kontext Roetz 2002).

Die Kombination dieser beiden Aspekte des religionsgeschichtlichen Vergleichs bietet Einblicke in Fragen nach dem *genus proximum* der Religion (d.h. ihrer Intension, aber nicht als Bestimmung ihres raum- und zeitlosen Wesens, wie es der phänomenologische Ansatz der Religionskomparatistik bestimmt, sondern im Kontext ihrer historischen Entstehung und Weiterentwicklung) sowie in die *differentiae specifica*e der verschiedenen positiven Religionen (d.h. die Extension des Begriffs Religion durch kulturelle Variationen).

Das Forschungsprogramm des Kollegs bestand aus vier miteinander verknüpften Schwerpunkten. Erstens analysierte es die *Konsolidierung* der großen religiösen Traditionen durch Kontakt, sowohl diachron als auch synchron, anhand von exemplarischen Untersuchungen. Zweitens führte es Fallstudien zu religiösen Kontakten in den Phasen der *Institutionalisierung, Verbreitung und Diversifizierung* der großen religiösen Traditionen durch. Drittens wurde die Entwicklung des *Kollektivs* Religion untersucht, ebenso wie die Entstehung und Entwicklung grundlegender religiöser Konzepte. Viertens wurden Religion und ihre Reflexionen (z.B. in Form des Säkularismus) im Kontext von *Kolonialismus und Globalisierung* erforscht. Diese Schwerpunkte waren nicht nur chronologisch angelegt, sondern spiegeln auch die unterschiedlichen kulturgeographischen Fragestellungen wider: (1) regionale Formierung, (2) die Ausbreitung bzw. räumliche Ausdehnung und (3) die teilweise deterritorialisierten Beziehungen dieser Traditionen unter den Bedingungen der Globalisierung.

Die Hauptprämisse ist, dass das religiöse Feld von Akteurinnen und Akteuren geformt und reproduziert wird, die ein Bewusstsein für das entwickeln, was man als Religion bezeichnen kann. Religion ist also keine bloße wissenschaftliche Erfindung. In Anlehnung an Pierre Bourdieu bestand im Forschungskolleg allerdings kein substantielles, essentialistisches Verständnis des Begriffs des religiösen Feldes. Vielmehr ist eine der grundlegenden Konstituenten des religiösen Feldes die intra- und interreligiöse Kontroverse um dessen Inhalt und Grenzen. Die Möglichkeit, dass die wissenschaftliche Metasprache in der empirischen Objektsprache gründet, besteht überall dort, wo sich die Akteure im Kontakt gegenseitig wahrnehmen und zu verstärkter Reflexion angeregt werden. Die Religionsforschung kann diese Reflexion aufgreifen, freilich ohne die kategoriale Differenz zwischen religiöser Innen- und wissenschaftlicher Außenperspektive zu vernachlässigen. Um Zusammenhänge zwischen Objekt- und Metasprache herzustellen, ist pragmatisch und abduktiv vorzugehen: d.h., dass zunächst Hypothesen aufzustellen, zweitens aus den Hypothesen Prognosen abzuleiten (Deduktion) und drittens die Annahmen empirisch zu überprüfen sind (Induktion). Im Falle einer Falsifikation der Annahmen ist von vorne zu beginnen, indem neue Hypothesen aufgestellt werden. Hier muss sich die Religionsforschung die Arbeitsteilung zunutze machen. Während die Sozialwissenschaften und die Philosophie eher für die Hypothesenbildung zuständig sind, haben die historischen Wissenschaften und die Philologie die Aufgabe, die vorgeschlagenen Hypothesen am Untersuchungsgegenstand zu überprüfen. Wenn sie sich als falsch erweisen, sind die Hypothesen zu modifizieren oder neu zu formulieren und erneut mit dem Material abzugleichen usw.

Bei der Oszillation zwischen Deduktion und Induktion stehen wir allerdings vor dem vieldiskutierten Problem des hermeneutischen Zirkels. Wie können wir Begriffe identifizieren (und die in ihnen zum Ausdruck kommenden komprimierten Semantiken und sozialen Umstände) als religiös bezeichnen, ohne einen universellen Religionsbegriff vorauszusetzen und dem Material aufzuzwingen? Wenn wir einen (z.B. modernen und westlichen) Religionsbegriff auf historisches Material in verschiedenen religiösen Kulturen anwenden würden, wüssten wir

bereits, was sich diachron und interkulturell unterschiedlich entwickelt haben soll, und ein ergebnisoffener Forschungsprozess würde unterminiert werden.⁴

Dieser hermeneutische Zirkel ist unter anderem der Hintergrund für die Spannung zwischen empirischer Forschung und Systematisierung. Frei nach Immanuel Kant sind Begriffe ohne Empirie leer, und Empirie ohne Begriffe ist blind. Der Kreis lässt sich nicht prinzipiell (und vermutlich nie ein für alle Mal) durchbrechen, sondern nur prozedural entfalten. Im besten Fall lässt er sich in eine Erkenntnispirale umwandeln, in der wir immer mehr oder bessere Einsichten gewinnen, indem wir unsere eigenen Annahmen schrittweise revidieren, um die Empirie besser zu verstehen, oder dass sich die Annahmen als vorläufig erweisen, indem wir sie an der Empirie testen.

Drei Spannungen bilden die Grundlage für den Versuch, die Entstehung von regionalen religiösen Feldern und eines globalen religiösen Feldes durch Fallstudien zu Religionskontakten zu beschreiben. Zwischen den Polen der jeweiligen Spannungen muss eine Balance gefunden werden:

1. Der Wechsel zwischen der Bildung von Hypothesen und der empirischen Forschung
2. Die wissenssoziologische Verbindung von Semantiken und sozialen Strukturen
3. Korrespondenzen zwischen der religiösen Objektsprache und der wissenschaftlichen Metasprache

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Objekt- und Metasprache fußt das Forschungsprogramm auf den folgenden Hypothesen (Krech 2012b: 21):

1. Die Metasprache kann am besten mit religionsgeschichtlichem Material korrespondieren und einen sterilen Szientismus vermeiden, wenn sie an die abduktiv als religiös identifizierte Reflexion anschließt, in der ein objektsprachliches Bewusstsein für das Religiöse entsteht und gefördert wird.
2. Die intrareligiöse Reflexion wird immer dann verstärkt, wenn
 - a. überlieferte Traditionen thematisch werden, d.h. kompiliert, reformiert oder verworfen werden (diachronisch angeregte religiöse Reflexion);
 - b. verdichtete oder sich verdichtende religiöse Traditionen mit anderen in Kontakt kommen (synchron stimulierte religiöse Reflexion).

3. Forschungsorganisation

Wie ich an anderer Stelle dargelegt habe (Krech 2006), funktioniert die Religionsforschung am besten, wenn die Religionswissenschaft als interdisziplinäres, integratives Forum fungiert, das die institutionelle Form von Forschungseinheiten annimmt, die die Grenzen der verschiedenen

⁴ Dies ist vielleicht eines der einzigartigen Merkmale der interkulturellen Religionsforschung. Im Gegensatz dazu hat die Wirtschaftsanthropologie zum Beispiel kein Problem damit, sowohl den Handel mit Waren auf der Basis von Kaurimuscheln als auch die Verwendung von Kreditkarten als wirtschaftliche Aktivitäten zu bestimmen.

Disziplinen teils überschreiten. Gemäß dieser Annahme war das Forschungskolleg ein gemeinsames Unternehmen der folgenden Disziplinen: Religionswissenschaft, Klassische Philologie, Evangelische und Katholische Theologien, Südasienstudien, Judaistik, Islamwissenschaft, Sinologie, Koreanistik, Japanologie, Geschichtswissenschaft, Philosophie und Sozialwissenschaften.⁵

Das Forschungskolleg war in vier Forschungsbereiche gegliedert. Die Forschungsbereiche eins und zwei führten Fallstudien zur Entstehung und Ausbreitung der wichtigsten religiösen Traditionen durch. Die Forschungsfelder drei und vier untersuchten die Entwicklung des Religionsbegriffs und der religiösen Grundkonzepte sowie die religiösen Begegnungen in Zeiten von Kolonialismus und Globalisierung.

Die Entstehung verdichteter religiöser Traditionen durch diachrone und synchrone Kulturkontakte

Etwa 2000 Jahre nach der Entwicklung der ersten „Hochkulturen“ begann im 1. Jahrtausend v.u.Z. die Formierung der ersten der religiösen Traditionen, die im 19. Jahrhundert als „Weltreligionen“ bezeichnet wurden (Auffarth 2005; Hutter 2005; Masuzawa 2005). Eines der Merkmale dieses Prozesses ist die ausdrückliche Abgrenzung dieser Traditionen von früheren Vorstellungen und Praktiken, die sie zu reformieren oder zu revolutionieren versuchten. Dadurch schufen sie ein Bewusstsein der Unterscheidbarkeit, während sie zugleich bestehende Praktiken (etwa Opferkulte) kritisierten. Sie taten dies, indem sie ein besonderes Transzendenzkonzept entwickelten. Bei spezifisch religiöser Transzendenz handelt es sich um eine Transzendenz zweiter Ordnung, um „‘Transcendence’ (with a capital ,T’) or ‚Absolute Transcendence’“ (Dalferth 2012: 155). Im Rahmen des Forschungskollegs fragten wir nach der Bedeutung und Relevanz dieser „Entdeckung der Transzendenz“ für die Herausbildung der großen religiösen Traditionen in ihrem kulturellen Kontext und für die Entstehung der Religionskritik, die durch diese „Entdeckung“ ermöglicht wurde.⁶ Diese Frage beinhaltet auch die Abgrenzung der religiösen Traditionen von ihrer kulturellen und sozialen Umwelt und die Herausbildung einer Selbstreflexion der Religion als einer eigenständigen sozio-kulturellen Sphäre. Vor diesem Hintergrund analysierten exemplarische Forschungsprojekte den Einfluss von Kulturkontakten und der Auseinandersetzung mit verschiedenen Denkweisen auf die Herausbildung der großen

⁵ Das Forschungskolleg war integraler Bestandteil des Zentrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES), einer Forschungseinrichtung der Ruhr-Universität Bochum, die Aktivitäten in den Bereichen Lehre, Forschung, Nachwuchsförderung und Wissenstransfer initiiert und koordiniert. (Für weitere Informationen siehe www.ceres.rub.de). Das Forschungskolleg wurde unter dem Namen Käte Hamburger Kolleg vom Bundesministerium für Bildung Forschung von 2008 bis 2022 finanziert.

⁶ Karl Jaspers' Achsenzeittheorem (1949) konzentriert sich auf die „Entdeckung der Transzendenz“ (zur Diskussion dieses Konzepts siehe Eisenstadt 1987-1992), das von Shmuel Eisenstadt zu einem Konzept der „multiplen Modernitäten“ weiterentwickelt wurde (Eisenstadt 2000; 2003). Das Theorem der Achsenzeiten wird im Rahmen des ersten Schwerpunktes des Forschungskonsortiums auf seine Relevanz für die Dynamik der Religionsgeschichte hin diskutiert.

religiösen Traditionen.⁷ Weitere Forschungsfragen betrafen die Auswirkungen interkultureller Kontakte auf das Verhältnis von Kultur, Religion und Philosophie sowie die Auswirkungen der sich herausbildenden Differenz zwischen ritueller und ethischer religiöser Praxis (Weber 1988) auf die Entstehung der verschiedenen religiösen Traditionen. Das Forschungskolleg analysierte die Bedeutung von diachronen und synchronen Kulturkontakten für die Entstehung und Ausprägung der großen religiösen und ethischen Traditionen anhand von exemplarischen Fallstudien. Ein wichtiger Schwerpunkt – insbesondere des ersten Forschungsbereichs – lag auf der Frage, wie religiöse Traditionen entstehen, wie sich verschiedene Elemente in ihnen verdichten, wie sie sich von anderen Traditionen abgrenzen und wie sich ihre Grenzen wieder auflösen.

Religionskontakte während der Zeit der Institutionalisierung und Ausbreitung der Religionen

Ein zweiter Forschungsbereich untersuchte verschiedene Konstellationen religiöser Kontakte in den Zeiten der Institutionalisierung und Ausbreitung der wirkmächtigen religiösen Traditionen. Dieser Schwerpunkt stützte sich ebenfalls auf die oben erwähnte Annahme, dass religiöse Traditionen nach ihrer Entstehung und vor allem in Zeiten ihrer Expansion vielfältige Beziehungen (einschließlich Abgrenzungen) zueinander hatten und nie als isolierte monolithische Blöcke existierten.

Neben den „horizontalen“ (synchronen) Kontakten wurden auch „vertikale“ (diachrone) Kontakte berücksichtigt. Diese Differenz bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen „primären“ und „sekundären“ Religionen, wie sie von Theo Sundermeier und Jan Assmann eingeführt wurde (Diesel 2004). Die „sekundären“ Religionen entstanden in der Auseinandersetzung mit den Religionen, die in ihrem Verbreitungsgebiet bereits existierten, und entwickelten hermetische ebenso wie volksreligiöse Muster (wie etwa die Esoterik in der europäischen Religionsgeschichte oder „animistische“ Glaubensvorstellungen und ‚schamanistische‘ Praktiken in den Ausbreitungsgebieten des Buddhismus).

Anhand ausgewählter Konstellationen von Religionskontakten wurde untersucht, unter welchen Bedingungen die religiöse Dimension in verschiedenen Kulturen tendenziell hervorgehoben oder vernachlässigt wird und zu Konflikten oder gegenseitigen Verständigungen führt. Darüber hinaus können auf der Grundlage dieser Analysen zur gegenseitigen Wahrnehmung Kriterien für den wissenschaftlichen Vergleich von Religionen aufgestellt werden.

Die Entwicklung des Kollektivsingulars Religion und religiöser Grundbegriffe im interkulturellen Vergleich

Die moderne Religionswissenschaft und das Konzept einer allgemeinen Religionsgeschichte beruhen auf der Genese eines *Kollektivsingulars* der Religion in der Frühen Neuzeit (Koselleck

⁷ Die Charakterisierung der „Weltreligionen“ durch Karen Armstrong (2006), die sich auf das Theorem der Achsenzeit stützt, lässt den kulturellen Kontakt als Faktor für die Entstehung der großen religiösen Traditionen unberücksichtigt.

1979). Der Religionsbegriff, der in der philologischen, historischen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Forschung verwendet wird, ist eine Schöpfung der europäischen Geistesgeschichte in und seit der Frühen Neuzeit (Feil 1986; 1997; 2001). Durch die Bildung dieses allgemeinen Begriffs konnten Europäerinnen und Europäer über Religion sprechen, sich über ihr „Wesen“ und ihre „Funktion“ verständigen, statt sich nur auf einzelne Religionen zu beziehen (Tenbruck 1993: 37). Als Kollektivsingular weist der Begriff der Religion eine Nähe zu anderen Begriffen auf, die Universalität beanspruchen, wie etwa Vernunft oder Humanität. So war es für Herder und andere möglich, den Begriff *Menschheitsreligion* zu etablieren. Die Begriffe „Welt-“ oder „Universal-Religionen“ als wissenschaftliche Konzepte haben ihre Wurzeln in diesen intellektuellen Entwicklungen und sind tief mit der Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus verwoben (Auffarth 2005; Masuzawa 2005). Anhand ausgewählter Fallstudien erforschte dieser Schwerpunkt die Ursprünge des Kollektivsingu­lars Religion innerhalb der europäischen Geistesgeschichte, wie der Renaissance, des englischen Deismus, der französischen und deutschen Aufklärung, des deutschen Idealismus sowie in entsprechenden Entwicklungen in der Geistesgeschichte Ostasiens und in muslimischen Kontexten.

Neben der Entwicklung von Religion als allgemeinem Begriff seit der Aufklärung analysierte dieser Schwerpunkt des Forschungsverbundes die Entstehung und Entwicklung religiöser Grundbegriffe in den letzten drei Jahrhunderten in Europa. Er basiert auf der Beobachtung, dass der Begriff Religion sowie wichtige religiöse Grundbegriffe wie etwa Konfession und Kirche, Frömmigkeit und Religiosität, Säkularisierung und Laizität als Ergebnis eines Wechselspiels zwischen einer religiösen Innenperspektive und einer wissenschaftlichen Außenperspektive auf Religion entstanden sind. Diese dichotomische Struktur des modernen europäischen Verständnisses von Religion und religiösen Phänomenen kann als eines der zentralen Kriterien für den Religionsvergleich dienen.

Die Entwicklung des Kollektivsingu­lars Religion und der religiösen Grundbegriffe im Forschungsbereich interkultureller Vergleiche verfolgte zwei Ziele. Erstens wurden Formen und Bedingungen religiöser Semantiken in der europäischen Geistesgeschichte der Frühen Neuzeit und der Moderne (auch unter Rückgriff auf frühere historische Entwicklungen) erforscht. Zweitens wurde, um Kriterien für interreligiöse Vergleiche weiterzuentwickeln, die Kompatibilität dieses europäischen Religionsbegriffs mit außereuropäischen Kulturen analysiert, indem seine Übersetzbarkeit und Anpassungen an verschiedenen außereuropäischen Kulturen (in Bezug auf das Konzept der „multiplen Modernitäten“) überprüft wurde.⁸

Religion und ihr Spiegelbild im Zeitalter von Kolonialismus und Globalisierung

Der vierte Schwerpunkt des Forschungskollegs war der modernen und zeitgenössischen religiösen Lage und ihren Reflexionen gewidmet. Schlüsselbegriffe sind hier etwa

⁸ Vgl. Eisenstadt 2000; 2003; zur Frage der Übersetzbarkeit siehe Haußig 1999 2003. Das Konzept der „multiplen Modernitäten“ ist zwischenzeitlich auf die Religionsgeschichte übertragen worden – namentlich in Gestalt des Konzepts der „multiplen Säkularitäten“; siehe Burchardt/Wohlrab-Sahr/Middell 2015.

„Fundamentalismen“, religiöse Kontakte im „globalen Dorf“, Prozesse der Säkularisierung und Sakralisierung sowie Entwicklungen der Politisierung und (partiellen) Entdifferenzierung von Religion. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass der europäische wissenschaftliche Religionsbegriff in außereuropäische religiöse Diskurse eingegangen ist und somit Auswirkungen auf die religiöse Praxis selbst hat. Und nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang die Entstehung eines religiösen Weltsystems zu untersuchen, in dem die verschiedenen religiösen Traditionen dazu tendieren, sich gegenseitig als Religionen zu beobachten (Beyer 1994; 2006; Stichweh 2001).

4. Die Rekonstruktion der Entstehung regionaler religiöser Felder und eines globalen religiösen Feldes

Abgesehen davon, dass wir nicht davon ausgehen können, dass es zu allen Zeiten und in allen Kulturräumen ein eigenständiges religiöses Feld gibt, hängt die Identifikation eines religiösen Feldes von der Perspektive der Akteurinnen und Akteure sowie von Außenperspektiven (zum Beispiel von politischen und ökonomischen Prozessen oder – im abduktiven Verfahrens – von der wissenschaftlichen Perspektive) ab. Aufbauend auf verschiedenen theoretischen Ansätzen kann angenommen werden, dass die Identität der einzelnen religiösen Traditionen, des religiösen Feldes als Ganzes sowie seiner Beziehungen zu anderen gesellschaftlichen Feldern durch das Zusammenspiel von Semantiken, materiellen Artefakten, institutionellen Rahmenbedingungen und Interaktionen zwischen Akteuren entstehen; z.B. dadurch, wie sie sich selbst kategorisieren und wie sie von anderen kategorisiert werden. Die definierenden Merkmale sind also nicht substantiell festgelegt, sondern bestehen im (intra-, inter- oder außerreligiösen) diskursiven Wechsel zwischen dem akzeptierten und umstrittenen Charakter einer religiösen Tradition und des religiösen Feldes insgesamt sowie in den Verständigungsprozessen über „Zentrum“, „Peripherie“ und Grenzen. Was zum Beispiel „das“ Christentum ausmacht, ist die Rückbesinnung auf identifizierte, aber in ihrer Interpretation oft umstrittene Elemente der Tradition, die als christlich definiert werden (zum Beispiel ist es im Christentum unstrittig, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, jedoch ist der Begriff der Inkarnation sehr kontrovers).

Auch das religiöse Feld als Ganzes ist keine substantielle Einheit, sondern erzeugt seinen Zusammenhalt und seine Grenzen durch Verständigungsprozesse und Anziehungsdynamiken. Infolgedessen können sowohl Bewegungen im religiösen Feld als auch Bewegungen des religiösen Feldes als Ganzes untersucht werden, wie Abbildung 1 zu skizzieren versucht. In dieser Perspektive ist Religion keine Kategorie *sui generis* jenseits der genannten Elemente, sondern kann nur in Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Rationalitäten und Feldern definiert werden. Außerdem ist es auf diese Weise möglich, Korrespondenzen zwischen der religiösen Praxis und ihrer wissenschaftlichen Rekonstruktion herzustellen und einen Szientismus zu vermeiden. Damit wird der Balancierung der empirischen Unschärfe des Gegenstandes Religion (in seiner Extension) und seiner Definition (in seiner Intension) systematisch Rechnung getragen. Vor diesem Hintergrund geht es um die Untersuchung der emergenten Prozesse innerhalb des

religiösen Feldes und die tendenzielle metalinguistische Entstehung eines religiösen Feldes mit Außengrenzen, die ihrerseits Auswirkungen auf die religiöse Praxis haben.

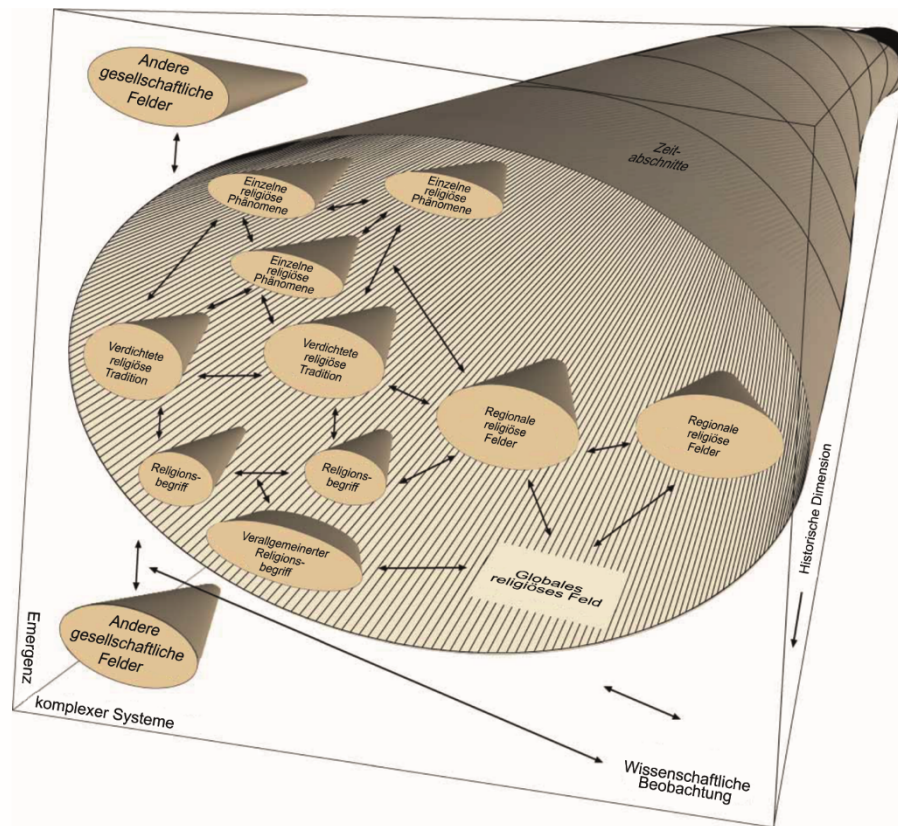


Abbildung 1: Komplexe Emergenz des religiösen Feldes, vereinfacht in einem Diagramm

Interne Formierung von Religion

Es ist von zwei internen historischen Prozessen bei der Herausbildung des religiösen Feldes auszugehen: Zunächst entstehen regional begrenzte religiöse Felder, die dann – durch eine fortgesetzte begriffliche Abstraktion von Religion sowie unter dem Einfluss von Kolonialisierung und Globalisierung – zu einem globalen religiösen Feld zusammenwachsen. Lokale religiöse Felder bilden sich durch das Labeling von Selbst und Anderem.

Diskursive Felder werden mit objektsprachlichen Begriffen wie etwa *religio* (und die davon abgeleiteten Wörter in den romanischen Sprachen sowie im Deutschen), *dharma* (Sanskrit), *dhamma*, *sāsana* (Pali), *sanjiao* (Chinesisch), *śāsin* (Mongolisch; Kollmar Paulenz 2007), *dāt* (Hebräisch), *dīn* (Arabisch) und *shūkyō* (Japanisch) beschrieben. Zunächst bilden sich regional gebundene Felder heraus, die sich ab der Neuzeit (vor allem durch den Kolonialismus) zu einem globalen religiösen Feld mit zunehmend übergreifenden Resonanzen zu verbinden beginnen. In dieser Perspektive ist die These von Peter Beyer (2006) zur Entstehung eines globalen religiösen Feldes historisch zu untermauern.

Im religiösen Feld gehören die religiöse Vielfalt und die dadurch ermöglichten Religionskontakte zu den zentralen *Bedingungen* für die Auslösung religionsgeschichtlicher Dynamiken. Eine plurale

Situation kann entweder durch den Im- und Export religiöser Traditionen entstehen oder aktiv gefördert werden, zum Beispiel im Rahmen von Handelsbeziehungen, bei imperialer Expansion oder durch religiöse Innovation und Reformation. Religionskontakte fordern religiöse Traditionen dazu heraus, sich zu differenzieren, sich zu positionieren und eine Identität zu schaffen und damit die Kontroverse um das Zentrum des religiösen Feldes sowie Grenzziehungen zu befördern. Ebenso können Religionskontakte aber auch zu einer expliziten oder schleichenden Verschmelzung von Elementen verschiedener Traditionen führen.

Die religionsgeschichtliche Dynamik drückt sich auf unterschiedliche Weise aus und umfasst so unterschiedliche Situationen wie Nachahmung und Neuinterpretation, mehr oder weniger institutionalisierte Dialoge und Apologetik, zufällige Begegnungen und Erkundungsbewegungen, medial erzeugte Kontakte und gewaltsame interreligiöse Konflikte oder intrareligiöse Verfolgung von „Abweichlern“.

Mögliche *Folgen* von Kontakten zwischen Religionen im religiösen Feld können Anpassung und Verschmelzung sowie die Auslöschung religiöser Gegner, mystische Sublimierung und Heilsreligiosität sowie innerweltliche Radikalisierung und missionarisches oder karitatives Engagement sein.

Bei der Untersuchung von Entwicklungen im religiösen Feld kann es hilfreich sein, zwischen intrareligiösen und interreligiösen Beziehungen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung mag auf den ersten Blick fragil erscheinen, weil sie von einem Unterschied zwischen den inneren und äußeren Grenzen religiöser Traditionen ausgeht, der jedoch keineswegs immer eindeutig ist. Es ist allerdings sinnvoll anzunehmen, dass durch den Religionskontakt die variablen Außen- und Innengrenzen klarere Konturen annehmen. Des Weiteren kann die Erforschung der Entstehung und Reformierung der großen verdichteten Netzwerke religiöser Traditionen vielleicht zu einem besseren Verständnis ihrer inneren und äußeren Grenzen beitragen. Beispielsweise kann die Abgrenzung nach außen eine Homogenisierung nach innen ermöglichen. In anderen Fällen kann der Verweis auf äußere Gegner dazu dienen, innere Gegner an den Rand zu drängen, mit dem Argument, dass sie wie die Erstgenannten sind. Innere und äußere Grenzen beziehen sich gegenseitig aufeinander. Beispiele für interreligiöse Beschreibungen sind *religio vera* und *falsa* und *ahl-al-kitāb* (Volk des Buches). Ein Beispiel für eine intrareligiöse Abgrenzung ist die objektsprachliche Unterscheidung zwischen Orthodoxie, Heterodoxie und Häresie. Die objektsprachliche Unterscheidung zwischen inter- und intrareligiös kann freilich auch variieren, wie wir am Beispiel von Johannes von Damaskus und anderen frühchristlichen Autoren sehen, die den Islam als *ecclesia Sarracenorum* bezeichnen – später erachtet Nikolaus von Kues den Islam als eine häretische christliche Sekte – oder anhand japanischer Autoren, die das Christentum als eine buddhistische Sekte auffassen.

Um die internen Weisen untersuchen zu können, durch die ein spezifisches religiöses Feld oder das religiöse Feld im Allgemeinen entsteht, ist es hilfreich, bei der Suche nach religiösen Grundbegriffen, in denen sich die religiöse Semantik verdichtet, mit Hilfe von

Familienähnlichkeiten vorzugehen.⁹ Ludwig Wittgenstein beschreibt Familienähnlichkeiten in seinen *Philosophischen Untersuchungen* als Eigenschaften von Begriffen, die mit einem hierarchischen und kategorialen System nicht hinreichend erfasst werden können, da Begriffe unscharfe Grenzen haben (Wittgenstein 1997: 32). Die Familienähnlichkeit ist – logisch gesprochen – eine kategorienbildende Äquivalenzbeziehung: Sie ist reflexiv (wir können also verschiedene Begriffe nicht eins zu eins zuordnen oder kategorisch subsumieren), symmetrisch (wir müssen jedoch Ähnlichkeiten feststellen) und transitiv (die Herstellung einer Beziehung oder einer Beziehung oder Übersetzung ist richtungsweisend, so dass sich das eine Glied der Beziehung an das andere anpasst). Das Verfahren der Familienähnlichkeiten bewegt sich in mancherlei Hinsicht zwischen Kategorisierung und Typisierung. In einer Kontaktsituation, in der ein Vertreter einer kulturellen Entität, der kein semantisch eindeutiges (kategorisch) identifizierbares Bewusstsein davon als Religion hat, übernimmt er dieses Konzept. Aufgrund des Kontakts mit einem Vertreter einer kulturellen Entität, der ein semantisch eindeutig (kategorisch) identifizierbares Bewusstsein von ihr als Religion hat, ist er dazu bereit, etwas, das er tut, denkt oder fühlt, als Religion im Sinne einer Familienähnlichkeit zu bestimmen (aus welchen näher zu bestimmenden Gründen auch immer und in welcher Kontaktsituation – zum Beispiel etwa unter imperialen und kolonialen Bedingungen – dies sein möge) (Stünkel 2013: 16-22).

Umgekehrt kann es sein, dass der Vertreter, der ein Bewusstsein für Religion hat, den Begriff an den vom anderen Vertreter übernommenen Begriff und die Art und Weise, wie er verwendet wird, angleicht. Im ersten Fall haben wir es mit einem prototypischen Religionsbegriff zu tun¹⁰ und im zweiten Fall mit einer schrittweisen Einbeziehung von neuen Aspekten in die Kategorie der Religion. Es ist wichtig, diese objektsprachlichen Prozesse aufzugreifen, um zu wissenschaftlich-metasprachlichen Konzepten zu gelangen, die in einer Beziehung zu der religionsgeschichtlichen Objektsprache stehen. Auf diese Weise ist der religionswissenschaftliche Vergleich nicht nur eine systematische Angelegenheit.

Äußere Abgrenzung des religiösen Feldes

Die Konturen regionaler religiöser Felder und auf lange Sicht vielleicht auch eines globalen religiösen Feldes hängen nicht nur von internen Entwicklungen, sondern auch von äußeren Faktoren ab. Hier sind zunächst politische, rechtliche, wirtschaftliche und philosophische Umstände zu nennen, die religiöse Strömungen dazu zwingen, sich zu positionieren. Beispiele für Entwicklungen, bei denen politische Faktoren eine bedeutende Rolle spielen, sind der Makkabäeraufstand, die Entstehung des westlichen Christentums als offizielle Reichsreligion und die Entwicklung der islamischen Traditionen unter den Kalifaten. In der Moderne kommen Kolonialisierung und Globalisierung hinzu, die zusammen mit der modernen Mission maßgeblich an der Entwicklung eines globalen religiösen Feldes beteiligt sind. Selbstverständlich ist die

⁹ So auch Kleine (2010).

¹⁰ „Prototyp“ wird im Sinne der amerikanischen Kognitionspsychologin Eleanor Rosch (1975), die sich mit Familienähnlichkeiten befasst, verstanden.

Unterscheidung zwischen religionsinternen und -externen Faktoren bei der Herausbildung eines religiösen Feldes eine aus analytischen Gründen vollzogene; was jeweils wie akzentuiert wird, hängt nicht nur, aber auch von der wissenschaftlichen Perspektive und Fragestellung ab.

Um die Tendenz zur Ausdifferenzierung des Religiösen und seine Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Feldern zu rekonstruieren, bietet sich der methodische Ansatz der Entwicklung von Konzepten semantischer Differenzen an. Darunter verstehe ich die Identifizierung von Begriffsspektren, die einerseits in ihrer Bedeutung eng miteinander verwandt sind, andererseits aber spezifische semantische Differenzen enthalten, die auf eine spezifische religiöse Bedeutung hinweisen, zum Beispiel:

- Gewissheit, Weisheit, Wissen, Glaube
- Aberglaube, Ketzerei, Irrtum, Wahnsinn
- Ritus, Liturgie, Routine, Gewohnheit
- Prophezeiung, Vorhersage
- Vorsehung, Schicksal, Gesetz, Ordnung

Bei all dem ist es wichtig, den Kontext solcher Konzepte zu berücksichtigen, um semantische Unterschiede oder Polysemien zu erfassen, die mit ein und demselben Begriff verbunden sein können. Wenn sich nach eingehender philologischer Prüfung herausstellt, dass Begriffspaare des genannten Typs oder semantische Unterschiede desselben Begriffs, die auf einen differenzierten religiösen Bereich verweisen, für bestimmte Zeiten und Kulturräume nicht vorhanden sind, ist auch das ein wichtiges Ergebnis. Denn dann ließe sich sagen, dass in diesen Fällen keine Ausdifferenzierung des Religiösen (nach westlichem Muster) gegeben ist. Dann wäre zu prüfen, ob es möglich ist, Begriffe zu identifizieren, die von Sakralisierungszuständen zeugen, also etwa Kultur, politische, wirtschaftliche und andere Sachverhalte mit religiösen Deutungen aufladen, ohne dass sich das Religiöse begrifflich vom Säkularen als dessen Gegenteil unterscheiden lässt.¹¹

5. Auf dem Weg zu einer Typologie des Religionskontakts

Ein mögliches Forschungsprogramm zu einer Typologie des Religionskontakts kann folgende Schritte umfassen (Abbildung 2). Es zielt darauf ab, einen Beitrag zu einer Theorie des Religionstransfers und damit zur Historiographie einer vielleicht entstehenden globalen Religionsgeschichte beizutragen; gleichzeitig erwarten wir von den Ergebnissen auch neue Anregungen für Theorien des allgemeinen Kulturtransfers und verständnisorientierter Hermeneutiken. Der Weg dorthin führt von der Suche nach geeigneten Kandidaten für ein *tertium comparationis* zu einer Typologie religiöser Kontakte, die anhand von Einzelfallstudien stetig weiterzuentwickeln ist.

¹¹ Zur Unterscheidung zwischen religiöser und nicht-religiöser Sakralisierung siehe Schlette/Krech 2018.

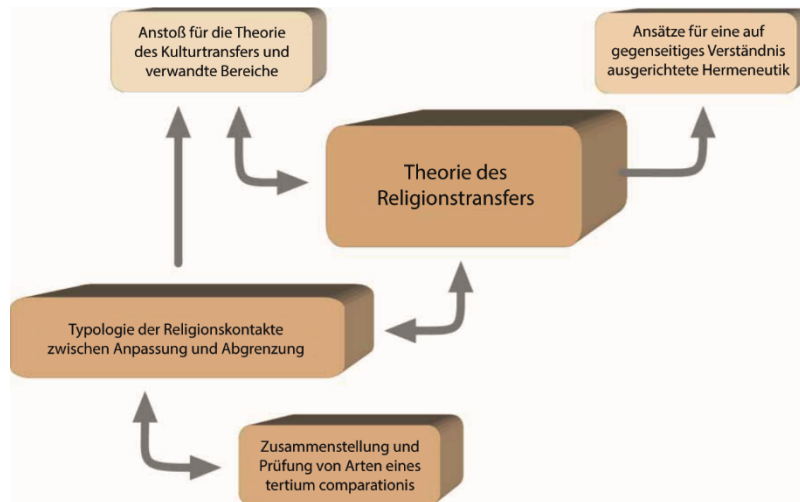


Abbildung 2: Forschungsschritte

Für hypothetische Zwecke sind die folgenden Überlegungen von Interesse, die empirisch zu überprüfen sein werden. Um eine Typologie des Kontakts zwischen den Religionen zu entwerfen, muss eine Vielzahl von Kriterien berücksichtigt werden. Zunächst wird eine grobe Unterscheidung zwischen den folgenden Kandidaten für ein *tertium comparationis* vorgeschlagen (siehe Abbildung 3). Die analytische Unterscheidung zwischen endogenen und exogenen Kontakten dient heuristischen Zwecken, denn wir können nicht von einem distinkten religiösen Feld zu allen Zeiten und in jedem Kulturraum ausgehen. Und selbst dort, wo es möglich ist, ein solches zu identifizieren, steht es in ständiger Wechselwirkung mit seinem sozialen und kulturellen Umfeld. Zudem wandeln sich die Bedingungen jederzeit in Konsequenzen um und umgekehrt. Das Modell erfasst nur einen je bestimmten Zeitausschnitt.

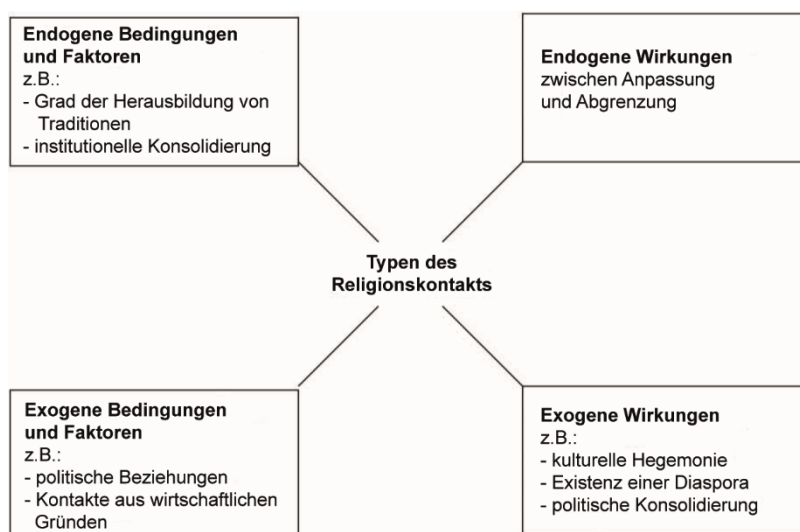


Abbildung 3: Bedingungen und Folgen des Religionskontakts

Weitere Kriterien für eine Typologie des Religionskontakts können sein:

- Richtung, Art, Ausmaß und Dauer der Einflüsse, die sich aus dem Kontakt ergeben
- die Beziehung zwischen den miteinander in Kontakt stehenden religiösen Traditionen (z.B. zwischen einer bereits etablierten und einer zirkulierenden religiösen Tradition)
- Medien des Religionskontakts (z.B. [ggf. schriftlich festgehaltene] mündliche Kommunikation, Texte, Bilder, materielle Artefakte, Architektur, kultische Praktiken)
- sowie die Unterscheidung zwischen diachronen und synchronen sowie zwischen intra- und interreligiösen Kontakten

Die folgenden Themen wurden im Forschungskolleg diskutiert und zum Teil als ein *tertium comparationis* getestet (siehe Tabelle 1). Im nächsten Abschnitt werde ich mich jedoch auf synchrone Kontakte beschränken und mich dabei hauptsächlich auf die religiösen Wirkungen interreligiöser Kontakte konzentrieren.

Referenzrahmen	Beispiele für ein <i>tertium comparationis</i>
Religiöse Semantik	• Binäre Unterscheidungen und ihre Symbolisierung • Kosmologische und anthropologische Konzepte • Wahrheitsbegriffe und Universalismen
Religiöse Handlungsformen	• Entstehung und Weitergabe von Kulte und Ritualen • Ethisierung und Einfluss auf die Lebensführung der Menschen • Sequenzielle und gelegentliche Handlungsformen
Religiöse Gesellschaftsformen	• Religiöse Experten/„Laien“ • Organisationsformen (Orden, Schulen etc.) • Förderer und Interessierte
Diskurse und Terminologien	• Formen des Dialogs (z.B. Debatten zwischen Gelehrten) • Angeeignete Auslegungen (Interpretatio Christiana etc.) • Exklusive und inklusive/komparative Religionskonzepte
Nutzung von Zeichen und Medien	• Ikonographie • Erzählende Literatur • Reiseberichte • Kanon und Kommentare
Politisch-historischer Hintergrund	• Politische Beziehungen, Expansion und Mission • Migration • Imperialismus, Kolonialismus, Globalisierung

Tabelle 1: Beispiele für ein *tertium comparationis*

Synchrone intrareligiöse Kontakte

Zu den synchronen intrareligiösen Kontakten, auf die ich nur kurz eingehen werde, gehören erstens Prozesse, die objektsprachlich etwa wie folgt bezeichnet werden: als *Schismen*, *Bildung von Konfessionen*, *Sekten* und *Schulen* sowie die *Differenzierung* zwischen *Orthodoxie*, *Heterodoxie* und *Häresie*. Diese objektsprachlichen Begriffe müssen sorgfältig in die wissenschaftliche Metasprache überführt werden. Zum Beispiel führen die Ausbreitung der Reformbewegungen in der Frühen Neuzeit und die gegenwärtig weltweit zu beobachtende Popularität der pfingstlich-charismatischen Bewegungen innerhalb einer weitgehend christlich geprägten Kultur zu intrareligiösen Kontakten, die dem übrigen christlichen Traditionskomplex durch die Neuinterpretation und Bereicherung christlicher Traditionen Dynamik verleihen. In diesem Zusammenhang können durch eine interkulturell vergleichende Analyse soziale Schließungsmechanismen untersucht und im Zusammenspiel mit den entsprechenden Semantiken ihre unterschiedlichen Bedingungen und Wirkungen bestimmt werden.

Zweitens beinhaltet die intrareligiöse Pluralität die *Unterscheidung* zwischen verschiedenen *Trägerschichten*. Die *Unterscheidung* zwischen *offizieller* und *populärer Religion* oder *intellektueller* und *populärer Religiosität* (Vrijhof/Waardenburg 1979) mag veraltet sein, gibt aber zumindest eine Richtung der intrareligiösen Pluralität an, um verschiedene Trägerschichten zu berücksichtigen. Unter Volksreligiosität verstehe ich verschiedene Vorstellungen und Praktiken, die als Ergebnis einer Monopolisierung der Definition und der Herrschaft über „heilige Güter“ oder das „religiöse Kapital“ derjenigen entstehen, die von der Definition und der Verfügungsgewalt über diese heiligen Güter ausgeschlossen sind (Ebertz/Schultheis 1986: 25).

Drittens umfasst die intrareligiöse Pluralität die *Unterscheidung* zwischen verschiedenen *Schichten* innerhalb einer religiösen Tradition. Vielleicht wird sich die von Theo Sundermeier diesbezüglich eingeführte und von Jan Assmann weiterentwickelte Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärreligionen bewähren.¹² Elemente von Primärreligionen – im Sinne von Edward B. Tylors *survivals* (Tylor 1871: 63-144) – existieren in sekundären Religionen weiter.

Zum intrareligiösen Kontakt gehört auch die innere Mission. Die muslimische Mission (auf Arabisch *da'wa*) im 20. Jahrhundert z.B. zielt nicht in erster Linie auf die Bekehrung von Ungläubigen, sondern vielmehr auf Glaubensbrüder und -schwestern, die – beeinflusst von westlichem Säkularismus und Materialismus – vom Weg abgekommen seien (dies ist etwa die Position von Hasan al-Bannâ, dem Gründer der Muslimbruderschaft). Und, nicht zuletzt verbindet die von Johann Hinrich Wichern propagierte Innere Mission diakonische Arbeit mit (Re-)Evangelisierungsinitiativen.

Viertens kann das Zusammentreffen von geografisch getrennten Fraktionen derselben religiösen Tradition, die in unterschiedliche kulturelle Kontexte eingebettet sind, Formen des intrareligiösen Kontaktes auslösen. Dies war zum Beispiel der Fall, als die theravada-buddhistische Bewegung

¹² Zum Vergleich und zur Verwendung des Begriffs in der vorderasiatischen Religionsgeschichte siehe Wagner 2006.

der Laienmeditation von Birma nach Sri Lanka importiert wurde, was nicht nur zu einem Anstieg spiritueller Religiosität, sondern auch zu Unbehagen und radikaler Ablehnung der importierten Praxis führte.¹³ Neben Schismen und der Bildung von Schulen usw. ist auch eine nicht-exklusive Koexistenz in Form einer Aufgabenteilung, einer Vielfalt von Angeboten oder freien Kultvereinigung möglich. Ein Beispiel hierfür sind die kumulativen Einweihungen in Text-Praxis-Komplexen des tibetischen Buddhismus, bei denen sich eine Gruppe von Menschen um einen „Hüter der Tradition“ schar, der in der Regel lokal institutionalisiert ist und Einweihungen sowie Unterweisungen in festgelegten tantrischen Zyklen unternimmt. Die Klientel (gelegentliche Kunden im Gegensatz zu festen Mitgliedern) reist von einem Zentrum oder Meister zum nächsten, um Einweihungen und Unterweisungen zu empfangen. Es ist anzunehmen, dass diese Form des intrareligiösen Kontakts zu besonders intensiven Austauschprozessen führt.

Synchrone interreligiöse Kontakte

Im Folgenden werde ich ausschließlich Konstellationen des synchronen Religionskontakts zwischen zwei abgrenzbaren Netzwerken religiöser Traditionen behandeln, die sich selbst als solche identifizieren. Ich werde nicht Aspekte berücksichtigen wie etwa das gleichzeitige Auftreten des Ungleichzeitigen – zum Beispiel durch eine Vorgeschichte im Gedächtnis einer religiösen Tradition – sowie institutionelle Asymmetrien zwischen den religiösen Traditionen, die an dem Kontakt beteiligt sind.¹⁴ Der folgende typologische Entwurf basiert auf der Bildung von Idealtypen, d.h. der Betonung bestimmter Aspekte der empirischen Daten zu heuristischen Zwecken, und ist noch vorläufig und weitgehend unsystematischen Charakter, er muss durch Fallstudien weiterentwickelt und modifiziert werden.¹⁵ Zudem konzentriert sich der Entwurf ausschließlich auf die intrareligiösen Wirkungen des Kontakts und berücksichtigt weder die Medien des Religionskontakts (wie Texte, Bilder, materielle Artefakte, Architektur, kultische Praktiken) und Modi des Transfers noch außerreligiöse Bedingungen und Folgen. Er versteht sich lediglich als sondierender Anstoß für die empirische Forschung und baut auf bisherige

¹³ Dieses Beispiel verdanke ich Sven Bretfeld.

¹⁴ Um letztere einzubeziehen, könnte man vielleicht unterscheiden zwischen den möglichen Folgen des Religionskontakts für die etablierte Religion, die mit Elementen einer anderen Religion konfrontiert wird, und den Folgen für die zirkulierende Religion, die neue Elemente in einen fremden Kontext einführt oder sich in der formativen (bzw. einer transformativen) Phase mit fremden Elementen anreichert. Die Unterscheidung zwischen Situiertheit und Zirkulation hat nicht unbedingt etwas mit Mehrheits- oder Minderheitsverhältnissen oder Machtverhältnissen zu tun. Entscheidend sind vielmehr die zeitlichen Gegebenheiten, der Grad der institutionellen Verfestigung einer Religion und die Richtung des religiösen Kontakts. Mit letzterem Kriterium meine ich die Tatsache, dass religiöse Kontakte oft von kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Faktoren beeinflusst sind.

¹⁵ Die Methode zur Konstruktion von Idealtypen hängt von den ausgewählten empirischen Daten und der eingenommenen Perspektive ab. Ein gegebener Fall von Religionskontakt passt also nicht exakt und ausschließlich zu nur einem der Typen der folgenden und jeder modifizierten oder ergänzten Typologie. Er hat lediglich heuristischen Charakter, um verschiedene Modi des Religionskontakts und -transfers zu identifizieren. Zur Methode der Bildung von Idealtypen, die sich an Max Webers Arbeitsweise orientiert (Zafeski 2010), vgl. Bonnell 1980; Ragin/Zaret 1983.

Untersuchungen zu Religionskontakten auf.¹⁶ Da diese Sondierung auf eine Typologie religiöser Kontakte abzielt, dienen die aufgeführten religionsgeschichtlichen Beispiele keiner Theoriebildung, sondern heuristischen Zwecken bei der Entwicklung von Hypothesen.

Vollständige Identifizierung der eigenen religiösen Tradition mit der einer anderen

Es ist eher unwahrscheinlich, dass man dieser Konsequenz des Religionskontakts in seiner Reinform begegnet, da dies die Konturen der eigenen Religion zugunsten diffuser und abstrakter religiöser Inhalte auflösen würde.

Identifizierung fremder Elemente mit Elementen der eigenen Religion

Zur Veranschaulichung dieses Typs von Religionskontakt sei das folgende Beispiel aus der israelitischen Religionsgeschichte angeführt: El, der den Sippengöttern gleichgesetzte ugaritische Gott, wurde „als eine in der Vergangenheit geschehene Offenbarung des Gottes gedacht, der sich später als Jahwe zu erkennen gegeben hat. Damit war der Weg dafür geebnet, daß Jahwe mancherlei von El übernahm“ (Fohrer 1969: 95). Als weiteres Beispiel für diese Art von Folge des Religionskontakts ist der Prozess, in dem in der griechischen Religion der Gott des Himmels zum Erben vieler Berggötter wurde (Kern 1926: 189). Wenn der indogermanische Himmels-gott Zeus tatsächlich einen Berggott aus der einheimischen Religion verdrängt und eine seiner Eigenschaften und Funktionen übernimmt, dann handelt es sich um eine identifizierende Absorption (Berner 1982: 101).

Einbeziehung fremder Elemente, die bis zu einem gewissen Grad sichtbar fremd bleiben

Auch diese Folge des Religionskontakts ist in ihrer Reinform nicht zu erwarten, weil fremde Elemente auch bei großer Bereitschaft, die neue Religion zu übernehmen, weiterhin Einfluss auf Innovationen der aufnehmenden Religion haben. Ein Beispiel dafür ist jedoch vielleicht die Religion von Mani (216-276 oder 277 u.Z.), die christliche, zoroastrische und buddhistische Elemente rezipierte.

Adaptive, aber transformative Verwendung von fremden Elementen

Diese Konsequenz des Religionskontakts findet sich z.B. in der Situation, die Adolf Deissmann als polemischen Parallelismus bezeichnet. Er zeigt dies am historischen Beispiel der Stellung des Christentums im Herrscherkult der Spätantike: Die junge christliche Gemeinde weigert sich hartnäckig, im Kaiser irgendeine Göttlichkeit anzuerkennen. Aber sie beginnt, Titel der

¹⁶ Die folgenden typologischen Überlegungen verdanken sich den Arbeiten von Berner (1982), Lanczkowski (1971) und Zürcher (2007), die freilich auf unterschiedlichen Materialien beruhen und verschiedene Perspektiven einnehmen. Zürchers Systematisierungen beschränken sich z.B. auf den Fall der Integration des Buddhismus in die chinesische Religionskultur und berücksichtigen damit nur eine Richtung des Religionskontakts. Die im Folgenden aufgeführten Beispiele beruhen auf sporadischer Lektüre und Gesprächen mit Mitgliedern des Kollegs am CERES.

Christusverehrung aus der Terminologie des Kaiserkults zu übernehmen.¹⁷ Polemische Parallelität besteht auch dort, wo Begriffe, die einst zum ureigensten Besitz des Christentums gehörten, mit ähnlichen oder gleichlautenden Begriffen der Herrscherverehrung zusammenkommen. In diesem Fall werden Christus und der heilige Herrscher beide mit den Titeln *kýrios*, *pantokrátor* und *sotér* versehen.

Ein Grund für den adaptiven Wandel kann das Bestreben sein, Macht und Ausstrahlungskraft für die eigene religiöse Tradition zu gewinnen und den Einfluss anderer religiöser Traditionen zu verringern. Dies ist zum Beispiel bei der römischen Beschwörung einer Gottheit aus einer feindlichen Stadt und deren Aufnahme unter neuem Namen in das römische Pantheon der Fall. Livius (V 21, 3.5) berichtet, dass im Jahr 396 v.u.Z. der römische Feldherr Camillus vor dem endgültigen Angriff auf die etruskische Stadt Veji die Göttin Uni durch *evocatio* dazu aufforderte, ihren Tempel und ihre bisherigen Verehrer zu verlassen und ihre Aufmerksamkeit gen Rom zu richten. Dort wurde sie als Juno Regina in das Pantheon aufgenommen.

Ein weiterer Grund für diese Art der Konsequenz des Religionskontakts kann die Anerkennung der „höheren Qualität“ oder, pragmatisch gesprochen, der effizienteren Wirkung einer fremden Religion oder einzelner Elemente daraus sein. Diese Haltung ist zum Beispiel charakteristisch für die Zeit der Vorherrschaft des Buddhismus in Japan zwischen dem 6. und dem 16. Jahrhundert (552-1549); insbesondere für die Nara-Zeit im 8. Jahrhundert (710-794), in der der Buddhismus einen großen Einfluss auf den Shintō ausübte. Seine Götter erreichten einen Status, der jenem der buddhistischen *Devas* glich. Sie wurden zu Wächtern von Buddhas Gesetz, an dem sie sich erfreuen und dessen Erlösung sie herbeisehnen. Mit Blick auf den Kultus bedeutete dies, dass die heiligen Texte der Buddhisten in den Shintō-Schreinen vorgelesen wurden und dass sogar buddhistische Tempel in den Schreinbezirken errichtet wurden (Hori 2005: bes. 193).

Ein weiteres Beispiel ist der moderne Reformhinduismus, der unter anderem christliche Einflüsse absorbiert hat. Diese zeigen sich in einer deutlichen Hinwendung zum Monotheismus, wie sie zuerst mit dem bengalischen Raja Rām Mohan Roy und seiner „Gemeinschaft der Gläubigen“, Brahmo Samaj, die 1828 in Kalkutta gegründet wurde, zu sehen war, sowie in einer Anreicherung des Hinduismus mit christlichen Elementen, für die Gandhi am bekanntesten wurde.

Darüber hinaus kann ein religiöser Anspruch auf Universalität dazu führen, dass Religionen sich für Einflüsse einer anderen Tradition öffnen. Fremde Elemente können aufgenommen werden, um das Ansehen der eigenen Religion zu erhöhen und ihre Position zu festigen. Ambrosius von Mailand zum Beispiel führte die stoische Ethik in die christliche Kirche ein. Die Verwendung von Staatsinsignien, entwickelt durch die monarchische Repräsentation des römischen Reiches in vorchristlicher Zeit und diente unter dem prägenden Einfluss vorderasiatischer Vorbilder dazu,

¹⁷ „So entsteht ein polemischer Parallelismus zwischen Kaiserkult und Christuskult, der auch da empfunden wird, wo die vom Christuskult bereits mitgebrachten Urworte aus den Schatzkammern der Septuagintabibel und des Evangeliums mit ähnlich- oder gleichklingenden solennen Begriffen des Kaiserkultes zusammentreffen“ (Deissmann 1923: 289).

die bischöfliche Autorität zu betonen. Mindestens drei bischöfliche Insignien (Pallium, Stola und Pontifikalsandalen) gehen auf die Insignien der staatlichen Würdenträger zurück.

Nicht zuletzt, und sogar recht häufig, werden transformative Angleichungen durch die Anpassung der Missionare vorgenommen, die zur Bewahrung (zu deren *Überleben* im Sinne Tylors [1871: 63-144]) von Phänomenen einer fremden oder einer „untergegangenen“ Religion führen. Sie können sich sinnvoll in die hegemoniale Religion einfügen; sie können aber auch weiterexistieren, während sie instrumentalisiert oder ihrer Bedeutung beraubt werden. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele. Ich beschränke mich auf das Beispiel der äthiopischen Marienverehrung der Jungfrau Maria in den Bäumen: Die Abessinier behaupten noch heute, dass die Jungfrau Maria in jeder Maulbeerfeige lebt.

Innovative Verwendung von fremden Elementen in der etablierten Religion¹⁸

Die innovative Verwendung fremder Elemente in der eigenen Tradition hat einen mimetischen Charakter zumindest in der Form. Die Bedeutung und Funktion der verwendeten Elemente weichen in der Regel jedoch stark vom ursprünglichen Kontext ab. Während beispielsweise die Christen in Jerusalem jedes Jahr die Karwoche mit großer Feierlichkeit begehen, begehen gleichzeitig die Muslime selbst ein großes Fest zu Ehren des Propheten Moses, um den christlichen Osterfeiern ein gleichwertiges islamisches Fest zur Seite zu stellen (Kawerau 1972: 199, nach Berner 1982: 105). Peter Schäfers These, dass die Betonung der Shekhina als weiblicher Aspekt Gottes in der Kabbala seit dem Bahir (12. Jahrhundert) von der christlichen Vorstellung von Maria beeinflusst ist, kann ebenfalls als ein Beispiel für diese Art von Kontakt angesehen werden.¹⁹

Auswahl fremder Elemente mit der Folge einer veränderten Gewichtung von Elementen in der aufnehmenden Religion

Auswirkungen der Auswahl fremder Elemente aufgrund einer veränderten Aufmerksamkeit in der aufnehmenden Religion können etwa die Konzentration auf bestimmte Dimensionen des Religiösen sein, wie etwa die kultische Praxis oder die emotional-ästhetische Dimension. Diese Art von Auswirkungen des Religionskontakts lässt sich zum Beispiel in der Beziehung zwischen dem sich etablierenden Christentum und den Mysterienreligionen beobachten: Einerseits wird die Kultifizierung im Christentum durch den Kontakt mit den Mysterienreligionen gefördert, andererseits aber auch die Ethnisierung zur Differenzierung zwischen dem Christentum und seinen Konkurrenten.

¹⁸ Berner (1982: 103) unterscheidet zwischen bewusster und unbewusster Umdeutung. Meiner Ansicht nach ist es jedoch schwierig, diesen Unterschied empirisch zu ermitteln. Die von ihm angeführten Beispiele geben darüber keine Auskunft.

¹⁹ Vgl. Schäfer (2002); dieses Beispiel und die Quellenangabe verdanke ich Elisabeth Hollender.

Institutionelle Umstrukturierung einer religiösen Tradition durch den Einfluss einer anderen

Diese Art des Kontakts steht im Zusammenhang mit dem, was in den Sozialwissenschaften als institutioneller Isomorphismus bezeichnet wird (DiMaggio/Powell 1983), und lässt sich beispielsweise in der japanischen Religionspolitik um 1900 beobachten (Horii 2016). Die Kriterien für die Anerkennung von Religionsgemeinschaften werden nach dem Vorbild der christlichen Kirchen entwickelt. Islamische Strömungen im heutigen Europa durchlaufen einen „strukturellen Verkirchlichungsprozess“, indem sie sich zumindest als Verbände und Vereine organisieren und – im Falle von Deutschland – den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anstreben, um Repräsentationskriterien zu erfüllen (Muckel 2017).

Koexistenz (von Elementen) einer religiösen Tradition mit einer anderen

Die Tatsache, dass ein indischer König nach einem brahmanischen Zeremonienprotokoll inthronisiert werden musste, mag diese Art von Kontakt verdeutlichen. Viele andere Angelegenheiten des königlichen Hofes erforderten in der Geschichte vedisch-rituelle Handlungen. Selbst am buddhistischen Königshof von Sri Lanka war das Hofzeremoniell vedisch organisiert. Folglich gab es immer einen brahmanischen „Hohepriester“ (*purohita*), der dem König zu Diensten war. Zahlreiche Quellen berichten, dass dieser Priester oft als Berater fungierte und einen starken politischen Einfluss ausübte.²⁰

Verschmelzung von Elementen aus verschiedenen religiösen Traditionen

Man könnte annehmen, dass diese Art von Kontakt eine der häufigsten in der Religionsgeschichte ist. Ich möchte hier nur ein Beispiel aus der indischen Religionsgeschichte hervorheben. Der buddhistische Tantrismus in Indien kann über längere Zeiträume als eine Verschmelzung von buddhistischen und shivaistischen Traditionen angesehen werden. Als der „erotische Asket“ ist Shiva der Prototyp des wandernden Yogis, der mit der Asche der Toten eingerieben ist und sich die Kräfte der Erleuchtung durch kontrollierte sexuelle Praktiken aneignen will. Für die frühen Praktizierenden im tantrischen Buddhismus muss es für ihre religiöse Identität weitgehend irrelevant gewesen sein, sich als Buddhist oder Buddhistin zu verstehen. Die tantrischen Gottheiten (*devatā*) sind (aus historischer Sicht) in vielerlei Hinsicht Mischungen aus Buddhas/Bodhisattvas und hinduistischen Gottheiten oder ihrer Aspekte.²¹

Interne Entwicklungen, ausgelöst durch fremde Elemente

Unter Bezugnahme auf Günter Lanczkowski möchte ich hier *Affinitäten*, *eklektische Wahlverwandtschaften* und *idealisierte Projektionen* nennen. Dazu lassen sich Beispiele aus der europäischen Ideengeschichte anführen:

²⁰ Vgl. Ariyapala (1997: 97ff.); dieses Beispiel und die Quellenangabe verdanke ich Sven Bretfeld.

²¹ Herrmann-Pfandt (1992: 66-68); dieses Beispiel und die Quellenangabe verdanke ich Sven Bretfeld.

- Die europäische *Renaissance* und *Klassik* zeichnen sich durch ihre Affinität zur griechischen und römischen Antike, ihren Göttern und Göttinnen sowie Mythen aus. Aber keine der beiden Epochen hat den „Paganismus“ wieder eingeführt; sie blieben christlich dominiert. Die antike Mythologie wirkt in den genannten Zeiten zum Teil neben dem christlichen Glauben und zum Teil durch Übertragung mythologischer Namen auf christliche Glaubenthemen (Wernle 1912: 66).
- Die europäische *Aufklärung* zeigte teils starke Affinitäten zum konfuzianischen China. Sie basierten auf Erkenntnissen der jesuitischen Missionare in China, die von der konfuzianischen Ethik tief beeindruckt waren. In diesem Zusammenhang sind insbesondere Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff zu erwähnen (Roetz 2006: 107).
- Dagegen entwickelte die Reaktion auf die Aufklärung, die Romantik, eine große Begeisterung für Indien. Für die jungen Romantiker war Indien das Sehnsuchtsland schlechthin, die Wiege der Menschheit, in der die ältesten göttlichen Offenbarungen darauf warteten, entdeckt und genutzt zu werden (Dawson 1936).

Diese Beispiele der europäischen Ideengeschichte lassen sich also, zumindest auf den ersten Blick, dem Kontakttypus der Affinitäten, eklektischen Wahlverwandtschaften und idealisierten Projektionen zuordnen, weil hier Elemente aus anderen religiösen Traditionen zirkulieren, ohne dass dies weitergehende Konsequenzen für die religiöse Praxis der entsprechenden Bevölkerung hat. Arthur Schopenhauer zum Beispiel, der Liebhaber der Upanishaden, wäre kaum bereit gewesen, die Philosophie der Upanishaden-Weisen zu leben und im Alter als heimatloser Asket „das Haus zu verlassen, um in die Heimatlosigkeit zu gehen“. Vielmehr scheint es in diesen Beispielen um eine komplementäre oder kontrastierende Bereicherung der Weltanschauungen der eigenen Traditionen zu gehen. Wie tief solche *diskursiven* Inkulturationsprozesse gehen und welche Motive ihnen zugrunde liegen, wäre genauer zu untersuchen.

Ablehnung von umlaufenden Elementen durch die etablierte Religion zum Zwecke der Aufwertung der eigenen Position

Beispielsweise konnte man bis 1938 orthodoxe Synagogen in Deutschland an der „fehlenden“ Orgel erkennen. Die in christlichen Kirchen übliche Orgel hielt seit 1830 langsam auch Einzug in die liberalen Synagogen, obwohl es in liberalen Kreisen ebenso Diskussionen darüber gab, ob die Orgel ein spezifisch „christliches Element“ sei.²² Generell steht diese Art von Kontakt dafür, dass zu den Formen und Auswirkungen des religiösen Kontakts ebenso die Differenzierung gehört, denn auch die Ablehnung fremder Elemente verändert die bestehende Religion. Selbst wenn es darum geht, das Alte, Bewährte und Vertraute zu konservieren, zwingt der Religionskontakt die traditionellere Religion dazu, sich mit Alternativen auseinanderzusetzen und sich in einer Weise darzustellen – zum Beispiel durch Hervorhebung und Festigung bestimmter Elemente der

²² Zur Orgel in jüdischen Gottesdiensten vgl. Frühauf (2009); das Beispiel und den Literaturhinweis verdanke ich Elisabeth Hollender.

Tradition – , die ohne den Religionskontakt nicht notwendig wäre.²³ Die tibetische Bön-Religion beispielsweise hat ihr Profil nicht nur geschärft, sondern wahrscheinlich erst durch die explizite Abgrenzung vom Buddhismus eine eigene Identität geschaffen. Buddhistische Lehren, Gottheiten und Praktiken wurden radikal abgelehnt; die Helden der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung sind die Anti-Helden, die Feinde des Guten in der Bön-Geschichtsschreibung. Allerdings war der allgemeine Einfluss des Buddhismus so groß, dass in fast allen Bereichen des religiösen Lebens und Denkens die Unterschiede zwischen den beiden Religionen marginal sind. In der bisherigen Forschung wurde die Bön-Religion sogar gelegentlich als eine Variante des Buddhismus bezeichnet.²⁴

Vollständige Auslöschung und Ersetzung (von Elementen) einer religiösen Tradition durch eine andere

Diese Folge des Religionskontakts ist vermutlich eher selten anzutreffen, weil die Wirkung zumindest von Elementen einer bestehenden religiösen Tradition, selbst bei starker kultureller Hegemonie, durch die sich bildende, ausbreitende oder erweiternde Religion fortbestehen. Selbst im Falle der *Interpretatio Romana* als Kernbestandteil der römischen Religion oder bei der Integration indigener Elemente durch den Römischen Katholizismus wirken lokale Kulte weiter. Man kann die Verdrängung des „Schamanismus“ durch den Lamaismus in der Mongolei als Beispiel für die Ersetzung einer religiösen Tradition durch eine andere (in diesem Fall eine expandierende) ansehen. Walther Heißig zufolge waren die Schamanen dort während der Ausbreitung des Lamaismus blutigen Verfolgungen ausgesetzt, doch wurden ihre Funktionen von den Diyani-Lamas oder Gurtum-Lamas sowie dem Tantrismus übernommen (Heißig 1970: 342-344).

6. Schluss

Die voranstehenden Beobachtungen zum Religionskontakt sind, wie gesagt, noch sporadischen und vorläufigen Charakters. Es geht hier nur darum, einige idealtypische Merkmale des Religionskontakts zu identifizieren, um die weitere Forschung zu stimulieren. Die Methode der Bildung von Idealtypen des Religionskontakts kann vermeiden helfen, religionsgeschichtliche Sachverhalte zu essenzialisieren und zu reifizieren, und zwar vermittelt der beiden folgenden Aspekte der Bildung von Idealtypen des Religionskontakts:

1. Zum einen ermöglicht der Blick auf Religionskontakte, Beziehungen zwischen empirischer Objektsprache und religionswissenschaftlicher Metasprache (etwa Religionskonzepte) festzustellen. Wie eingangs notiert, kann die Metasprache am besten mit dem religionsgeschichtlichen Material korrespondieren und einen sterilen Szientismus vermeiden, wenn sie sich mit der als religiös identifizierten Reflexion verbindet, in der ein objektsprachliches Bewusstsein für das Religiöse entsteht und

²³ Am Beispiel des Neo-Hinduismus vgl. Auffarth (2005).

²⁴ Vgl. Snellgrove (1987); dieses Beispiel verdanke ich Sven Bretfeld.

aktiv gefördert wird (Krech 2012b: 21). Auf diese Weise ist die Erforschung von Religionskontakten Teil dessen, was man als Paradigma „relationaler Religion“ bezeichnen kann (Krüger 2022; Krech 2019).

2. Zum anderen hilft die Methode der Bildung von Idealtypen dabei, konkretes religionsgeschichtliches Material mit generischen Begriffen zu vermitteln. Dazu sei in aller Kürze der erkenntnistheoretische Status von Idealtypen anhand zweier Merkmale herausgestellt. Das erste Merkmal betrifft den Sachverhalt, dass sich Idealtypen nicht nach dem Schema *genus proximum* und *differentia specifica* definieren lassen und ein bestimmter Aspekt der Wirklichkeit nicht als ein Exemplar in Idealtypen eingeordnet werden kann (Weber 1922: 194). Sie sind also nicht einfach Klassen- oder Eigenschaftsbegriffe. Ein Idealtyp ist nach Weber eine gedankliche Konstruktion, die durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Synthetisierung einer Fülle von diffus und diskret sowie in unterschiedlicher Intensität vorhandenen Einzelercheinungen gewonnen wird. In der Konstruktion fügen sich diese Phänomene mit jenen zu heuristischen Zwecken einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten zu einem in sich einheitlichen Gedankenbild. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild in der Wirklichkeit nirgends empirisch vorfindbar. Ein Idealtypus ist vielmehr ein Grenzbegriff, um einige der bedeutsamen Bestandteile konkreter Sachverhalte herauszuarbeiten (Weber 1922: 191-194) und verschiedene Synthesen von Einzelercheinungen miteinander zu vergleichen (am aufschlussreichsten sind daher Kontrasttypen, deren Unterschiede aber zumeist, wie Weber immer wieder betonte, fließend sind). Es versteht sich, dass „typisch“ dabei nicht „durchschnittlich“ im statistischen Sinn meint, sondern auf die Bedeutsamkeit eines bestimmten hervorgehobenen Aspektes innerhalb der gebündelten Einzelercheinungen abstellt.

Das zweite Merkmal eines Idealtypus im Weber'schen Sinne betrifft den Fokus, auf den hin einige Gesichtspunkte der empirischen Wirklichkeit einseitig hervorgehoben und heterogene Einzelercheinungen synthetisiert werden. Beide Verfahrensmomente orientieren sich an der Fragestellung, die dem Vergleich zugrunde zu legen und an das Material heranzutragen ist. Im Unterschied zu Vergleichsmethoden, die sich ausschließlich an Inhalte (so etwa religionsphänomenologische Ansätze und der Vergleich religiöser Ideen) oder an dem Material inhärenten Strukturen (so beispielsweise die Gattungs- und Stilforschung) halten, stellt die Bildung von Idealtypen auf ein *tertium comparationis* ab, das zwar dem empirischen Material nicht einfach inhärent, ihm aber auch nicht rein äußerlich ist; denn im Religionskontakt vergleichen sich zwei kulturell verschiedene Entitäten wechselseitig in einer bestimmten Hinsicht, an die religionswissenschaftliche Beschreibung anknüpfen kann.

Nimmt man beide Aspekte der Bildung von Idealtypen des Religionskontakts zusammen, nämlich den Religionskontakt als Gegenstand und die Bildung von Idealtypen als Methode, hat die Religionswissenschaft ein bestens geeignetes Instrumentarium für religionsgeschichtliche

Vergleiche in systematischer Absicht zur Verfügung. Im Vergleich, der während des Religionskontakts erfolgt, identifizieren sich kulturell verschiedene Entitäten nicht nur, aber auch nicht zuletzt selbst und wechselseitig als Religion. Auf diese Weise werden sie zu religiösen Traditionen, die wiederum in ihrer Genese und weiteren Entwicklung religionswissenschaftlich erforscht werden können. Mit diesem Verfahren lässt sich dem hermeneutischen Zirkel als einem „Teufelskreislauf“ (Russell 1908: 237) entkommen und in eine Erkenntnisspirale transformieren.

Literaturverzeichnis

- Antes, Peter. 2006. *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ariyapala, Manikku B. 1997 [1968]. *Society in Mediaeval Ceylon*. Colombo: Department of Cultural Affairs.
- Armstrong, Karen. 2006. *The Great Transformation: The Beginning of our Religious Traditions*. New York: Anchor.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Auffarth, Christoph. 2005. „ ‚Weltreligion‘ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus.“ In *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, hg. von Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 17-36.
- Berner, Ulrich. 1982. *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*. Göttinger Orientforschungen: Reihe Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.
- Beyer, Peter. 2006. *Religions in Global Society*. London: Taylor & Francis.
- Bonnell, Victoria E. 1980. „The uses of theory, concepts and comparison in historical sociology.“ *Comparative Studies in Society and History* 22 (2), 156-173.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Burchardt, Marian / Monika Wohlrab-Sahr / Matthias Middell, Hg. 2015. *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Religion and its Others, vol. 1. Berlin / New York: De Gruyter.

- Dalferth, Ingolf U. 2012. „The Idea of Transcendence.“ In *The Axial Age and Its Consequences*, hg. von Robert N. Bellah / Hans Joas. Cambridge / London: Belknap Press of Harvard University Press, 146-88.
- Dammann, Ernst. 1989 [1972]. *Grundriss der Religionsgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dawson, Christopher. 1936. *Religion and Culture*. London: Sheed and Ward.
- Deissmann, Adolf. 1923. *Licht vom Osten*. Tübingen: Mohr.
- Diesel, Anja A. 2004. „Primäre Religion(erfahrung) – Das Konzept von Theo Sundermeier und Jan Assmann.“ In *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, hg. von Andreas Wagner. Ossing: Gruyter, 23-45.
- DiMaggio, Paul J. / Walter W. Powell. 1983. „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields.“ *American Sociological Review* 48 (2), 147-160. doi:10.2307/2095101.
- Ebertz, Michael N. / Franz Schultheis. 1986. „Einleitung: Populäre Religiosität.“ In *Volksfrömmigkeit in Europa, Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, hg. von Michael N. Ebertz / Franz Schultheis. München: Chr. Kaiser, 11-52.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1987-1992. *Kulturen der Achsenzeit*, 5 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, vol. 2. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Feil, Ernst. 1986. *Religio*, Bd. 1. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 1997. *Religio*, Bd. 2. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 2001. *Religio*, Bd. 3. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Fohrer, Georg. 1969. *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin: De Gruyter.
- Frühauf, Tina. 2009. *The Organ and its Music in German-Jewish Culture*. New York: Oxford University Press.
- Haußig, Hans-Michael. 1999. *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft.

- Haußig, Hans-Michael. 2003. *Religion: Eine europäisch-christliche Erfindung?* Berlin: Philo Verlagsgesellschaft.
- Heißig, Walther. 1970. „Die Religionen der Mongolei.“ In *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, hg. von Giuseppe Tucci / Walther Heißig. Stuttgart: Kohlhammer, 296-428.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 1992. *Ḍākinīs: Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*. Bonn: Indica et Tibetica.
- Hori, Ichiro. 2005. „On the Concept of Hijiri (Holy Man).“ In *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, hg. von Paul Williams. New York: Routledge, 184-235.
- Horii, Mitsutoshi. 2016. „American Imperialism and the Japanese Encounter with ‚religion‘: 1853-1858.“ *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 82 (2), 838-869.
- Hutter, Manfred. 2005. *Die Weltreligionen*. München: Beck.
- Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Kawerau, Peter. 1972. *Das Christentum des Ostens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kern, Otto. 1926. *Die Religion der Griechen*, Bd. 1. Berlin: Weidmann.
- Kippenberg, Hans G. / Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: Beck.
- Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (1), 3-38.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2007. *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Akademievorträge, Nummer XVI. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
- Koselleck, Reinhart. 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik vergangener Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Krech, Volkhard. 2006. „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 97-113.
- Krech, Volkhard. 2012a. „Religious Contacts in Past and Present Times: Aspects of a Research Programme.“ *Religion* 42 (2), 191-213.
- Krech, Volkhard. 2012b. „Dynamics in the history of religions: Preliminary considerations on aspects of a research programme.“ In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, hg. von Volkhard Krech / Marion Steinicke. Leiden / Boston: Brill, 15-70.

- Krech, Volkhard. 2019. „Relational religion: Manifesto for a synthesis in the study of religion.“ *Religion* 49 (4), 97-105.
- 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.
- Lanczkowski, Günter. 1971. *Begegnung und Wandel der Religionen*. Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University Of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. 2007. *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox Publishing.
- Muckel, Stefan. 2017. „Muslimische Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts.“ In *Muslimen in Deutschland: Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, hg. von Peter Antes / Rauf Ceylan. Islam in der Gesellschaft. Wiesbaden: Springer VS, 77-113.
- Ragin, Charles / David Zaret. 1983. „Theory and Method in Comparative Research: Two Strategies.“ *Social Forces* 61 (3), 731-754.
- Roetz, Heiner. 2002. Philologie und Öffentlichkeit. Überlegungen zur sinologischen Hermeneutik. *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 26, 89-111.
- Roetz, Heiner. 2006 [1998]. *Konfuzius*. München: Beck.
- Rosch, Eleanor. 1975. „Cognitive Representations of Semantic Categories.“ *Journal of Experimental Psychology: General* 104 (3), 192-233.
- Russell, Bertrand. 1908. „Mathematical logic as based on the theory of types.“ *American Journal of Mathematics* 30 (3), 222-262.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Schäfer, Peter. 2002. *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton: Princeton UP.
- Schlette, Magnus / Volkhard Krech. 2018. „Sakralisierung.“ In *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer VS, 437-463.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Snellgrove, David. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism*. London: Shambhala.
- Stichweh, Rudolf. 2001. „Weltreligion oder Weltreligionen?“ *Soziale Systeme* 7: 118-124.

- Stünkel, Knut Martin. 2013: *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'. An Essay*. Princeton: Princeton UP.
- 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: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 31-67.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. I. London: J. Murray.
- Vrijhof, Pieter H. / Jean J. Waardenburg, Hg. 1979. *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague: De Gruyter.
- Wagner, Andreas, Hg. 2006. *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Berlin: De Gruyter.
- Weber, Max. 1922. „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.“ In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 146-214.
- Weber, Max. ⁹1988 [1920]. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3. Tübingen: Mohr.
- Wernle, Paul. 1912. *Renaissance und Reformation*. Tübingen: Mohr.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*. German-English edition. übers. von Gertrude E. M. Anscombe. Oxford, UK / Malden, Mass.: Blackwell.
- Załoski, Paweł. 2010. „Ideal Types in Max Weber’s Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field.“ *Polish Sociological Review* 171 (3), 319-325.
- Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Sinica Leidensia, vol. 11. Leiden: Brill Academic Publication.

Über den Autor

Volkhard Krech ist seit 2004 Professor für Religionswissenschaft und Direktor des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien an der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Religionstheorie sowie die Evolution der Religion. Seine jüngeren Publikationen schließen ein: *Die Evolution der Religion: Ein soziologischer Grundriss*. transcript: Bielefeld 2021. Als Open Access zugänglich unter: <https://transcript-verlag.de/shopMedia/openaccess/pdf/oa9783839457856.pdf>.

E-Mail: volkhard.krech@rub.de

Danksagung

Die Initiative zur Übersetzung geht auf Oliver Krüger zurück. Ihm danke ich für das Angebot, den Text in dieser Zeitschrift abzdrukken. Für die Hilfe bei der Übersetzung und der Erstellung der Grafiken bin ich Sabrina Hinke dankbar.

Abstract in English

Religious traditions form, establish and develop in mutual dependency. This, at least, is the main assumption of the Dynamics in the History of Religions international research consortium at Bochum University, Germany. Thus, religious contacts and transfers are its main topic. The special issue of Religion covers selected case studies of the consortium's work. In the following, I will give a short introduction into some aspects of its research programme. The original text in English is available as Krech 2012a.



Dynamiken des Religionskontakts im Dialog mit verflechtungsgeschichtlichen Ansätzen der Globalen Religionsgeschichte

Julian Strube

Veröffentlicht am 08.04.2024

Zusammenfassung

Krech ursprünglich im Jahr 2012 erschienener Artikel „Religious Contacts in Past and Present Times: Aspects of a Research Programme“ wird in diesem kommentierenden Beitrag in den Kontext mehrerer Pionierarbeiten eingeordnet, die wichtige Impulse für eine Globale Religionsgeschichte gegeben haben. Gerade weil der Artikel als provisorischer Zwischenschritt erschienen ist, wird er für ein Nachdenken über anhaltende Herausforderungen einer Globalen Religionsgeschichte fruchtbar gemacht. Es wird hervorgehoben, wie damals formulierte zentrale Fragestellungen auch in gegenwärtigen Diskussionen fortbestehen, die sich allerdings vorwiegend durch global- und verflechtungsgeschichtliche, oft genealogisch ausgerichtete Ansätze auszeichnen. Dies hebt hervor, wie das von Krech ins Spiel gebrachte methodologische Repertoire für das Nachdenken über Globale Religionsgeschichte wertvoll sein kann.

Die deutsche Übersetzung „Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines Forschungsprogramms“ des wichtigen Impulsartikels von Volkhard Krech (2012; 2024) erscheint zu einer Zeit, in der das Interesse an möglichen Ansätzen einer Globalen Religionsgeschichte rasant wächst. Erst kürzlich, über ein Jahrzehnt nach der Veröffentlichung des englischen Originals „Religious Contacts“ im Jahr 2012, hat sich ARGOS einer „Global History of Religion“ mit Beiträgen zu Karénina Kollmar-Paulenz' Arbeit über „Lamas und Schamanen“ gewidmet (Kollmar-Paulenz 2013; Rota / Kirsch 2024a, 2024b). Krech und Kollmar-Paulenz zählten in den Jahren um 2010 zu denjenigen, die auch über den deutschsprachigen Raum hinaus Pionierarbeit für das Nachdenken über eine Globale Religionsgeschichte geleistet haben (Bergunder 2011; Kleine 2010; Kollmar-Paulenz 2010; Nehring 2003). Viele dieser Ansätze, gerade auch im Hinblick auf aktuelle Entwicklungen, orientieren sich vornehmlich am Repertoire der genealogischen Geschichtsschreibung, der Regionalstudien und der Philologien, während Krech sich unter anderem aus den Werkzeugkästen Wittgensteins und Webers sowie der System- und Feldtheorie bedient. Neben seinen eigentlichen Publikationen trug Krech zur Entwicklung eines global ausgerichteten religionswissenschaftlichen Programms auch im Rahmen des Käte Hamburger Kollegs *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa* bei, das von 2008 bis 2022

Korrespondierender Autor: Julian Strube, Universität Göttingen.

Um diesen Artikel zu zitieren: Strube, Julian. 2024. „Dynamiken des Religionskontakts im Dialog mit verflechtungsgeschichtlichen Ansätzen der Globalen Religionsgeschichte.“ ARGOS 3 (1), 1-6. DOI: 10.26034/fr.argos.2024.4892.



Lizenz durch ARGOS und den Autoren. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

in großem Umfang wertvolle Forschung betrieb. Der hier übersetzte Artikel kann einerseits als ein Ergebnis der ersten Forschungsphase angesehen werden, hebt andererseits aber auch explizit seinen „sporadischen und vorläufigen“ Charakter hervor (2024: 24). Gerade weil es sich schon damals um einen bedeutenden Zwischenschritt handelte, eröffnet seine Übersetzung ins Deutsche damit die Möglichkeit, aktuelle Überlegungen zur Globalen Religionsgeschichte mit den damaligen Problemstellungen und Lösungsansätzen in einen konstruktiven Dialog zu bringen.

Die von Krech im Jahr 2012 markierten Herausforderungen an die Religionswissenschaft beschäftigen uns noch heute, begonnen mit der Problematik des Orientalismus und dem Umstand, dass die „Erkenntnisse des Dekonstruktivismus“ die Rede von monolithischen religiösen Traditionen unmöglich gemacht haben, wie Krech einleitend schreibt (2024: 2). Auch wenn die grundsätzlich positive Bewertung dieser Entwicklung anerkannt wird, hätte die Religionsforschung „aufgrund von erkenntnistheoretischen und postkolonialen Überlegungen ihren Gegenstand aus den Augen verloren“, was dadurch weiter verschärft werde, dass Versuche der Bestimmung eines Religionsbegriffs „empirisch und methodisch hinter dem Forschungsstand der Kulturwissenschaften“ hinterherhinken (2024: 2). Da Krech an dieser Stelle ausdrücklich die Globalgeschichte („Global History“) nennt, möchte ich diese Gelegenheit für Überlegungen nutzen, wie sein idealtypischer Ansatz mit einem globalhistorischen, verflechtungsgeschichtlichen ins Gespräch gebracht werden kann.

Dies erscheint auch deshalb ergiebig, weil Krech betont, dass jede „Analyse religionsgeschichtlicher Dynamiken [...] auf einem vergleichenden Ansatz beruhen“ sollte (2024: 3), womit das Problem des *tertium comparationis* auf den Plan tritt (vgl. beispielsweise die Diskussionen in Bergunder 2016; Brand 2022; Freiburger 2019). Gegenwärtig drehen sich Diskussionen im Bereich der Globalen Religionsgeschichte um genau jenes Problem des Religionsvergleichs, das aus religionswissenschaftlicher Perspektive im Brennpunkt kultureller Austausch- und Formierungsprozesse steht.¹ Im Sinne dieser Diskussionen schließe ich mich Krechs Kritik an der Tendenz an, „Religion“ in einem allgemeinen Kulturbegriff aufzulösen. Für noch problematischer halte ich es, wenn die wertvollen Impulse postkolonialer Kritik zur Annahme verleiten, dass „der europäische/christliche/westliche Religionsbegriff“ durch Kolonialismus und Imperialismus einseitig in den „Rest der Welt“ getragen worden sei und es sich heute zumindest um „epistemische Gewalt“ handele, wenn er auch heute noch auf „nicht-westliche Kulturen“ angewendet würde (z.B. Fitzgerald 2000). Gerade aufgrund der Anerkennung kolonialer, unterdrückerischer und ausbeuterischer Strukturen und gerade aufgrund der Erkenntnisse postkolonialer Kritik sollte eine Globale Religionsgeschichte darum bemüht sein, die historische Handlungsmacht (*agency*) „nicht-westlicher“ und kolonisierter Menschen in ihrem

¹ Dies ist Gegenstand einer Sonderausgabe zu „Global Religious History and Religious Comparison“, siehe neben den verschiedenen Beiträgen von Jessica Albrecht, Judith Bachmann, Michael Bergunder, Christoph Kleine, Karénina Kollmar-Paulenz, Giovanni Maltese und Florian Zemmin die programmatische Einleitung in Strube 2024.

eigenen Recht zu untersuchen, anstatt sie als passive Rezipienten westlichen Wissens zu begreifen (Strube 2024: 3; Maltese / Strube 2021).

Dies bedeutet auch, die Beschränkung der Forschung auf eine als westlich verstandene „Moderne“ zu durchbrechen und sich der diachronen Untersuchung von Religion über die Zeit und die Kontexte des europäischen Kolonialismus hinaus zu widmen. Nötig ist dazu, kurzum, eine dezentrierte Historiographie (Strube 2024: 11-16).

Der von Krech umrissene Ansatz ist dazu aufgrund seines Fokus auf „Kulturkontakte“ gut geeignet (2024: 7). Statt von einem essentialistischen Religionsbegriff *sui generis* auszugehen, betont Krech die Dynamiken des kulturellen Austauschs, durch die Bedeutungen von „Religion“ überhaupt erst entstehen, nämlich durch Unterscheidungen und Abgrenzungen sowohl „nach innen“ als auch „nach außen“. In diesem Prozess, so Krech, fügen sich dynamisch ausgehandelte regionale Felder allmählich zu einem globalen religiösen Feld zusammen (2024: 9-13). Formal wird dieser Ansatz einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive gerecht, auch wenn sich argumentieren ließe, dass Krech zum Zeitpunkt des Verfassens seines Artikels in der Praxis noch einer eurozentrischen Perspektive verhaftet blieb. So konstatiert er, dass der von der heutigen Forschung verwendete Religionsbegriff (Singular) als „eine Schöpfung der europäischen Geistesgeschichte in und seit der Frühen Neuzeit“ verstanden werde, auf dem in einem späteren Schritt Konzeptionen von „Welt-“ oder „Universal-Religionen“ im Kolonialismus und Imperialismus des 19. Jahrhunderts folgten (2024: 8). Außer Acht bleibt dabei nicht nur, dass es einen monolithischen „europäischen Religionsbegriff“ zu keiner Zeit gegeben hat, sondern auch, dass sich Verständnisse von „Religion“ auch schon in der Frühen Neuzeit und davor durch kulturelle Austauschprozesse formierten, die man durchaus als global bezeichnen kann, die sich aber zumindest für den Raum zwischen Europa und Ostasien feststellen lassen. Andererseits ist genau dieser geographische Raum ja Gegenstand des von Krech vorgestellten Ansatzes sowie des Käte Hamburger Kollegs, weshalb der Artikel selbst ein weit über den europäischen Kontext hinausgehendes Sammelsurium von Beispielen anbietet. Dennoch wird an zentralen Stellen der Schwerpunkt auf Europa bewahrt und der dort angeblich entstandene Religionsbegriff erkenntnisleitend positioniert. Dies wird auch bei der Entwicklung von Kriterien für interreligiöse Vergleiche deutlich, die darauf abzielen, „die Kompatibilität dieses europäischen Religionsbegriffs mit außereuropäischen Kulturen“ zu analysieren (Krech 2024: 8-9). Als Ausgangspunkt und Prototyp des Vergleichs erscheint hier „der europäische Religionsbegriff“, der somit das Erkenntnisinteresse der Analyse bestimmt und lenkt.

Diese Kritik bezieht sich auf den damaligen Stand der Dinge, und sie wird von mir vor allem zur Betonung anhaltender Herausforderungen und fortschreitender Diskussionen über die Anwendbarkeit von „Religion“ jenseits Europas formuliert. Die explizit als provisorisch verstandene Substanz des Artikels sollte für diese Diskussionen auch heute noch fruchtbar gemacht werden. Krechs Bildung von Idealtypen zur Entwicklung einer Typologie des Religionskontakts (2024: 14-24) kann gut in Austausch mit verflechtungsgeschichtlichen Ansätzen treten, die den von Krech selbst formulierten Ansprüchen konkret Rechnung tragen. Wesentlich

hierfür ist die konsequente Umsetzung einer dezentrierten Historiographie, die nicht einer diffusionistischen Logik folgt, sondern die von Krech hervorgehobenen lokalen Kontexte in ihrem eigenen Recht und gerade nicht durch die Linse der Kompatibilität mit einem vorgängigen europäischen Religionsbegriff untersucht. Für die Rede von historischer Verflechtung (*entanglement*) ist es dabei in der Praxis grundlegend, nicht vom Export eines Religionsbegriffs von Europa in den Rest der Welt auszugehen oder auch nur einen einfachen Austausch zwischen großen religiösen Traditionen anzunehmen (Maltese / Strube 2021: 235-238; Strube 2024: 14-16).

Das von Krech für „adaptive, aber transformative Verwendung von fremden Elementen“ angeführte Beispiel des bengalischen Gelehrten Rām Mohan Roy (2024: 20) mag hier als kurze Illustration für die radikal verschiedenen Erkenntnisgewinne dienen, die sich aus einer solchen Perspektivenverschiebung ergeben: Anstatt anzunehmen, dass sich Rām Mohans „Reformhinduismus“ durch eine „Anreicherung des Hinduismus mit christlichen Elementen“ auszeichne, zeichnet eine dezentrierte Untersuchung lokaler Entwicklungen in ihrem globalen Kontext ein komplexeres Bild (siehe auch bspw. Hatcher 2020; Stevens 2018). So lässt sich Rām Mohans „Hinwendung zum Monotheismus“ (wie auch zum philosophischen Rationalismus) schon durch islamische Einflüsse belegen, was die diachrone Perspektive auf die Mogulzeit und auf den südasiatischen, persisch geprägten Islam ebenso eröffnet wie auf brahmanische, sanskritische Neuverhandlungen des Vedanta, Shaktismus und anderer dem Hinduismus zugeordneter Traditionen. Die so geprägten Ideen übten einen wechselseitigen Einfluss gerade auch auf christliche Akteurinnen und Akteure aus, insbesondere aus dem Bereich des Unitarismus, sowie auf ein breites Spektrum religiöser Strömungen wie die Theosophie und New Thought. Was sich in diesem Zuge bedeutend änderte – und dies stellte keine Ausnahme dar – waren eben auch Verständnisse von Religion im „Westen“. Nicht nur „der Hinduismus“ wurde vom „Christentum“ beeinflusst, sondern die Bedeutungen dieser beiden Begriffe standen selbst zu Verhandlung und waren gegenseitig konstituierend (Suarsana 2021; Thurner 2021).

Zu Krechs Methodologie und theoretischen Vorannahmen steht diese Perspektivenverschiebung keineswegs in Widerspruch. Ganz im Gegenteil verstehe ich sie als Beispiel dafür, wie gut eine globalhistorische, verflechtungsgeschichtliche Perspektive mit dem von Krech vorgeschlagenen Framework funktionieren kann. Selbstverständlich hat sich Krechs eigene Arbeit seit 2012 bedeutend weiterentwickelt. Die hier neu aufgelegten frühen Überlegungen zeigen, dass die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Globaler Religionsgeschichte ihr theoretisches und methodisches Repertoire kontinuierlich geschärft hat und dass es sinnvoll ist, die unterschiedlichen Ansätze heute gezielter und aktiver miteinander ins Spiel zu bringen. Aus meiner Sicht sind dabei in manchen aktuellen Diskussionen wissenssoziologische und systemtheoretische Ansätze, wie sie von Krech und anderen vertreten werden, unterrepräsentiert gewesen. Ich hege daher die Hoffnung, dass die Übersetzung dieses Artikels neue Impulse für einen entsprechenden Austausch zur Bereicherung aller Beteiligten liefern wird.

Literaturverzeichnis

- Bergunder, Michael. 2011. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“ In *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 3-55.
- Bergunder, Michael. 2016. „Comparison in the Maelstrom of Historicity: A Postcolonial Perspective on Comparative Religion.“ In *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology*, hg. von Perry Schmidt-Leukel and Andreas Nehring. London / New York: Bloomsbury Academic, 34-52.
- Brand, Mattias. 2022. „Cross-Cultural Generalisation in Three Research Practices: Historicising, Comparing, and Theorising in the Study of Religion\.” In *Journal of Religious History* 46 (4), 653-674.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Freiberger, Oliver. 2019. *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Hatcher, Brian A. 2020. *Hinduism Before Reform*. Cambridge / London: Harvard University Press.
- Kleine, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung.“ In *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, 3-38.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2010. „Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte.“ In *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, hg. von Peter Schalk, Uppsala: Uppsala Universitet, 247-279.
- 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 et al. Uppsala: Uppsala Universitet, 151-200.
- Krech, Volkhard. 2012. „Religious Contacts in Past and Present Times: Aspects of a Research Programme.“ *Religion* 42 (2), 191-213.
- Krech, Volkhard. 2024. „Religionskontakte in Geschichte und Gegenwart: Aspekte eines Forschungsprogramms.“ *ARGOS* 3 (1), 1-30.
- Maltese, Giovanni / Julian Strube. 2021. „Global Religious History.“ In *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (3-4), 229-257.
- Nehring, Andreas. 2003. *Orientalismus und Mission: Studien zur Repräsentation der südindischen Kultur und Religion durch deutsche Missionare 1840-1945*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rota, Andrea / Anja Kirsch, Hg. 2024a. Sonderheft *Towards a Global History of Religion*, *ARGOS* 3 (2).

- Rota, Andrea / Anja Kirsch. 2024b. „Towards a Global History of Religion: Editors’ Note.” In *ARGOS* 3 (2) Sonderheft *Towards a Global History of Religion*, 3-5.
- Stevens, John A. 2018. *Keshab: Bengal’s Forgotten Prophet*. New York: Oxford University Press.
- Strube, Julian. 2024. „Global Religious History and Religious Comparison: A Programmatic Outline.” In *Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 1-30.
- Suarsana, Yan. 2021. „Religionizing Christianity: Towards a Poststructuralist Notion of Global Religious History.” In *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (3-4), 259-288.
- Turner, Mathias. 2021. *Die Geburt des „Christentums“ als „Religion“ am Ende des 19. Jahrhunderts: Ernst Troeltschs Theologie und ihre Quellen im Kontext einer globalen Religionsgeschichte*. Berlin / Boston: De Gruyter.

Über den Autor

Julian Strube ist Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Universität Göttingen. Er forscht aus globalhistorischer Perspektive zum Verhältnis von Religion und Politik insbesondere seit dem 19. Jahrhundert, mit einem vorwiegenden Fokus auf Indien, Europa und Nordamerika. Seine Publikationen widmen sich unter anderem religiösem Komparativismus, kulturellem Austausch zwischen Ostasien und Europa, Hinduismus, Nationalismus, völkischen Bewegungen, Nationalsozialismus, gegenwärtigem Rechtsextremismus und (Früh-)Sozialismus.

E-Mail: julian.strube@uni-goettingen.de

Abstract in English

In this commentary, Krech’s article “Religious Contacts in Past and Present Times: Aspects of a Research Program”, originally published in 2012, is placed in the context of several pioneering works that have provided important impulses for a global history of religion. As the article was published as a provisional step, it is of particular value for a reflection on the ongoing challenges of a global history of religion. It is emphasized how the central questions formulated at that time also persist in current discussions, which, however, are predominantly characterized by global and entanglement perspectives and often genealogical approaches. This emphasizes how the methodological repertoire brought into play by Krech can be useful for thinking about global religious history.



Genesis and Structure of the Alternative Field. Conspiracy Theories, Alternative Medicine, and the Fight against the Mainstream

Loïc Bawidamann

Published on 29/05/2024

Abstract

Conspiracy theories and their relation to religion are widely discussed. Drawing on Bourdieu's concept of social fields, this article proposes the concept of an alternative field where various actors with alternative views converge. By examining a conspiracy theory blog with links to alternative medicine and alternative religious views, the paper reconstructs how knowledge is legitimated and produced within this alternative field. The concept provides a distinct analytical approach to shed light on the intersection of religion and conspiracy theories by focusing on actors and their knowledge production, thus complementing existing research approaches.

1. Introduction

Conspiracy theories and their public contestation are ubiquitous (Anton/Schink 2021: 9–11). The rallies against Covid-19 containment policies have propelled debates on knowledge and reality from the margins to the centre of social consciousness (Holzer et al. 2021: 7). Religious semantics are prevalent in these discussions. The protesters are said to be close to esotericism (Nocun/Lamberty 2020: 201–218) and spiritual beliefs (Pöhlmann 2021: 23–28), while popular discussions make use of concepts such as “conspiracy myths” (Blume 2020: 19), “conspiracy belief” (Koos/Binder 2021: 307–311), and anti-Semitism (Balandat et al. 2021: 102).

This linkage is not surprising, given that the relationship between conspiracy theories and religion has been the focus of research since the earliest days of scholarship on conspiracy theories (Dyrendal 2016: 199). Karl Popper, an early scholar in the field (Butter 2018: 142), already identified a connection, as for him conspiracy theories assumed functions that religion had fulfilled prior to secularisation (Popper 1957: 89–99). Over time, the study of religion and conspiracy theories has evolved and diversified. Popper's suggestion of structural analogies between religion and conspiracy theories, or, more broadly, of conspiracy theories *as* religion (Dyrendal/Robertson/Asprem 2018: 3) has also been reflected in later research, namely in philosophical arguments on epistemology (Keeley 2007), in research on esotericism (Dyrendal 2013: 224), and in studies on conspiracy myths (Heep 2022: 364).

Corresponding author: Loïc Bawidamann, University of Zurich.

To quote this article: Bawidamann, Loïc. 2024. “Genesis and Structure of the Alternative Field. Conspiracy Theories, Alternative Medicine, and the Fight against the Mainstream.” *ARGOS* (3) 1, 1–25. DOI: 10.26034/fr.argos.2024.5535.

 Licence by **ARGOS** and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

In recent years, there has been growing concern about conspiracy theories targeting religious communities (Dyrendal/Robertson/Asprey 2018: 3). An exceedingly prominent instance is the narrative of the Jewish world conspiracy and the forgery known as *The Protocols of the Elders of Zion* (Hagmeister 2002). Other examples include the *Satanic panic* of the 1980s and 1990s (Robertson 2016: 86–89) and various conspiracy theories surrounding cases of abuse and “brainwashing” in new religious movements (Dyrendal 2016: 200–202).

A link between religion and conspiracy theories has also been identified regarding the groups of people who advocate and disseminate them. Conspiracy theories *in* religion are frequently studied in the context of millenarianism and religious communities (Dyrendal/Robertson/Asprey 2018: 3, 6), though they are also prevalent outside of communal and institutionalised religion. For example, Charlotte Ward and David Voas (2011) demonstrate the significance of conspiracy theories in New Age circles, which they refer to as conspirituality. This concept captures the fusion of conspiracy theories and the awakening of a new consciousness as envisioned in alternative spiritual milieus (Ward/Voas 2011: 104).

To summarise, conspiracy theories are a central focus of research in the study of religion, as they can be seen as functional equivalents of religion, have religious communities as their object, or are represented by religious actors. While many studies have considered the intersection of religion and conspiracy theories by analysing consumers and their religious contexts (Beauchamp 2022: 9–12), discussing the religious references of well-known conspiracy theorists (Robertson 2013: 32–39), or examining how religious actors challenge the structuring of society (Bawidamann 2024), this article focuses on the composition and dynamics that underpin the production of conspiracy theories. It thus represents a novel approach to understanding the relationship between religion and conspiracy theories by focusing on the diverse actors that produce alternative media.

The religious studies perspective also proves valuable in gaining insights when conspiracy theories have no religious content. This is because the religious studies distances itself from the normative approaches of other disciplines that dismiss conspiracy theories as pathological or inherently false. For religious studies, conspiracy theories, like religious beliefs, are not analysed in terms of their rationality or validity but in terms of their inner logic (Robertson 2017: 7). Following Max Weber, assessing (ir)rationality cannot be the task of a discipline oriented towards cultural phenomena (Aupers 2012: 23). This article endorses this view by excluding “truth claims” (Robertson 2016: 38), regardless of whether they are religious or conspiratorial.

Consequently, caution must be exercised when using the term “conspiracy theory”. The term carries pejorative connotations and is frequently employed to disqualify knowledge (Harambam 2020: 11). However, despite its delegitimising function (Pelkmans/Machold 2011: 76), it is used here in the following sense:

“ A conspiracy theory is a proposed explanation of some historical event (or events) in terms of the significant causal agency of a relatively small group of persons – the conspirators – acting in secret. (Keeley 1999: 116)

Accordingly, this paper is agnostic to conspiracy theories because they cannot be falsified *per se* (Keeley 2007: 147).¹ Conspiracy theories require interpretation in their respective social contexts (Coady 2003: 199, 206), and the use of the term must always be seen in the light of the corresponding power relations (Robertson 2016: 38).²

Centring on an actor in conspiracy theory media and the religious field, the present paper argues that the relationship between religion and conspiracy theories can be understood by considering the position of these theories as an alternative to dominant perspectives. However, not only the actors' media content but also their epistemic strategies, their religious practices and beliefs, and their attitudes towards medical issues, are alternatives in this sense.

Drawing on Bourdieu's field theory, this article presents the emergence and structure of an *alternative field*, in which all actors are united by their conviction that it is desirable to oppose prevailing perspectives. Producers of alternative media channels perceive themselves as counterparts to dominant interpretive authorities they do not trust. Hence, the willingness of alternative media creators to talk to academics is limited, which impacted the sampling strategy. Given this restricted access, the case discussed was obtained through purposive sampling (Patton 2002: 230–247).³ Several types of data were collected from the blog *legitim.ch*. The primary data type for analysis is published media content. These freely available articles were collected using web scraping via a specially programmed scraper tool. The analysis includes all *legitim.ch* articles published before 1 May 2022 (a total of 791). In addition, problem-centred interviews (Lamnek 2005: 363–365) lasting several hours and informal conversations with the host of *legitim.ch* were incorporated as a second data type. To analyse the variety of data, this study made use of Grounded Theory (Glaser/Strauss 1967): The data was coded three times: first openly, then axially, and finally selectively (Böhm 2012: 477–485), with the assistance of *ATLAS.ti* software.

In the following, I present Bourdieu's field theory in detail and explore its dynamics of change. I then present the alternative news blog *legitim.ch*, which is associated with alternative religious and medical ideas, and trace how this medium and its operator position themselves as an alternative to mainstream offers. Finally, I use this case study to derive the alternative field as an analytical category.

¹ See Dentith (2014) for a detailed discussion.

² Sociologists of knowledge, drawing on the social constructivist approach of Berger and Luckmann, arrive at similar conclusions on how to approach conspiracy theories (Anton 2011: 25–31).

³ Other cases have been studied but are not discussed here due to lack of space (Bawidamann 2024: 8–10).

2. Bourdieu's theory of fields

In order to approach conspiracy theories as described above, the following section introduces Pierre Bourdieu's conceptualisation of the religious field and examines its dynamics of change. It then focuses on epistemic capital and emphasises how this concept can be instructive for the study of conspiracy theories.

The religious field

A crucial aspect of Bourdieu's praxeology is the notion of the social field. Bourdieu used a game analogy to develop this theoretical concept. However, for the social field, unlike the playing field in sports, no rules are consciously created; instead, regularities exist without being explicit. Power relations between the players constitute the structure of a field, whereby the relative strength of the players depends on their position within the power relations. The strategies of the players are determined by the total capital available and by the composition of the field at a given point in time. The players engage in the game to either increase or preserve capital. On the basis of the capital available to them, they can strategically change the regularities of the field in order to shift the balance of power in their favour (Bourdieu/Wacquant 1992: 97–100). There are constant struggles among the various actors; a field is thus not static, but historical. Social fields are therefore spaces of constant change with prevailing regularities that are constantly mutable (Bourdieu/Wacquant 1992: 102–109).

The formation of a “relatively autonomous religious field” (Bourdieu 1991: 5) rests on the division of material and mental labour – a distinction Bourdieu adopts from Karl Marx (Bourdieu 1991: 6) – which leads to the emergence of religious specialists solely focussed on mental labour. Following Weber, Bourdieu identifies three ideal types of such specialists:⁴ magicians, priests, and prophets, all of whom compete for the attention of the laity and its economic and symbolic capital. The priesthood derives its religious legitimacy from a constant rationalisation of religion. Instead of responding to immediate needs, as the magician does, the priest offers continuous services that form part of everyday life (Bourdieu 1987b: 119–129). In this context, ideological and material interests of the laity and priests are decisive, as they give rise to specific manifestations of religion, such as monotheism (Bourdieu 1991: 4–7). According to Schultheis (2008: 39–41), social classes have different religious interests. The wealthy upper class seeks to rationalise its position through priestly services, whereas the poor rural population, dependent on nature, are drawn to magical rituals that enable them to cope with their working conditions. Conversely, the emerging middle class, which seeks to oppose the existing order, is interested in

⁴ Max Weber includes a fourth ideal type, the mystagogue, which Bourdieu does not adopt. Mystagogues, who, like magicians, perform symbolic work for remuneration, but at the same time gather a community around them like prophets, receive little attention in Weber's *Economy & Society* (1978: 446–447; Dericquebourg 2001: 149–152), which may explain Bourdieu's neglect.

the religious work of prophets. According to Bourdieu's typology, different social configurations lead to different forms of religion, depending on the dynamics among social classes.

Bourdieu bases his theory on a distinct conception of the religious field, which has been criticised in many ways. It is disputed whether the religious field he describes ever existed. The concept of a monopolistic dominant church – which, for Bourdieu, corresponds to “the church [...] in Medieval Europe” (1991: 29) – is historically questionable, dispelled by the religious plurality that has always existed in Western Europe (Steckel 2019: 346–353). Furthermore, those categorised as prophets have not invariably rebelled against the dominant order and there are historical examples that call this typology into question (Berlinerblau 2001: 248). These controversies indicate the significant influence of French Roman Catholic society on Bourdieu's understanding of the religious field. Critics have claimed that this legacy means it is challenging to use Bourdieu's theory to analyse non-Catholic communities fruitfully (Thielmann 2013: 203–208). The notion of the field poses similar problems for the study of non-European contexts. The USA, for example, features a high degree of religious plurality (Dianteuill 2003: 545–547), and in non-Christian societies, numerous alternative forms of religious experts can be identified (Broy 2017: 310–315). However, despite Bourdieu's historically questionable premises, the field concept remains prevalent in the study of religion. Its emphasis on dynamic field boundaries formed in the respective fields facilitates its application in various historical, geographical, and religious contexts (Rey 2014: 107–131; Karstein 2019: 497–499).

It is debatable to what extent Bourdieu understood the religious field as a reproduction of a particular religious landscape, given his acknowledgement of significant transformations during his lifetime. For example, in his text *La dissolution du religieux* (1987a),⁵ he observed the diversification of religious offerings that accompanies the deep crisis facing institutionalised religion. This observation is particularly interesting for the issues discussed here. According to Bourdieu (1987a: 117–123), with the increase in offerings for body and mind, religious laypeople began to consult non-priestly experts about their concerns. Consequently, the contested boundaries of the religious field have been softened, and the formerly clear demarcation from the medical field has become blurred. Bourdieu states that these offerings, which assert truths and values using the language of science, have no more and no less in common with science than those of the religious authorities of the past, but they have fundamentally changed the dynamics of the religious field.

The dissolution of the religious field

Bourdieu accurately assessed the dissolution of the religious field, but his approach to individualised religion was insufficient. Danièle Hervieu-Léger (2000: 109–112), for instance, stresses that Bourdieu's assumption of a laity without capital is an insurmountable problem of his

⁵ Dianteuill notes that while English translations are available for other essays in *Choses Dites*, this text has not been translated into English (2003: 548).

field theory. According to Hervieu-Léger, religious specialists today stand in competition with the laity, the customers themselves, which fundamentally questions the dynamics of the field. Others share this criticism. Bradford Verter (2003: 157–165), for example, has attempted to adapt the concept of religious capital by introducing a new form of spiritual capital, over which actors in the extended religious field compete. He notes that the conventional distinction between religious specialists and laypeople is inadequate when dealing with de-institutionalised, eclectic, individualised, and networked forms of religiosity. In this context, Verter (2003: 170) also raises a second point of critique, namely that fields are not as autonomous as Bourdieu suggests. Rather, the boundaries of the religious field are shifting and blurring, which necessitates a recontextualisation of autonomous fields in light of recent developments (Reuter 2009: 2; McKinnon/Trzebiatowska/Brittain 2011: 362).

Consequently, to serve as a precise tool in contemporary sociological analyses, Bourdieu's highly regarded concept of the religious field needs to be adapted. To a degree, he already made just such an adjustment himself. His praxeology states that all fields rely on field-internal capital, logic, and belief (Bourdieu/Wacquant 1992: 104–108; Bourdieu 2017: 178). In this context, Bourdieu speaks of structural homology and transfers observations from one field to another. Thus, if one field dissolves, this has consequences for the others. Strictly speaking, this would mean that the end of one field would lead to the end of other fields. However, Bourdieu himself (1987a: 119) offers a different interpretation, according to which the boundaries of the religious field become blurred because the actors compete on a higher level, namely through symbolic manipulation. In this superordinate field, different actors compete to impose their interpretations of the world. In this competition, religion is only one of many possible interpretations.

From belief to epistemic capital

When considering the structural homology between the different fields, Pierre Bourdieu (2017: 178) concludes that belief is of central importance to each field:

“ [A]ny field raises the question of the belief there is in this field; and in any field, the heretic is not so much someone who questions belief in itself as someone who challenges those who uphold a particular form of belief, that is, those who claim to have a monopoly of belief as it exists today [...].

Consequently, in conflicts within the religious field, it is not belief in God that is at stake, but belief in the authority of those who defend a particular belief in God (Bourdieu 2017: 177–179).

However, the explicit emphasis on belief, as quoted above, is rarely found in Bourdieu's work, as he prefers to speak of the *doxa*. The *doxa* refers to a belief that acts as a condition of entry into a field, regulating admission. Compliance with the field's *doxa* is “undisputed, pre-reflexive, naive” (Bourdieu 1992: 68) and may appear absurd or illusory to outsiders, while field participants may

not necessarily be aware of its composition (Costey 2005: 20–21).⁶ So the prophets are challenging the monopoly of the priesthood, not religion itself. The heretics are precisely those competitors who abide by the rules of the game and who, therefore, cannot be removed from the field (Bourdieu 2017: 177–181).

In contemporary research, disputes involving actors from the religious field tend to arise at a superordinate level, such as in the field of cultural production (Verter 2003: 164–170) or symbolic manipulation (Bourdieu 1987a: 119), for which no clear *doxa* can be identified. Psychologists, for example, are not competitors in the religious field, but they do compete with religious specialists. For religious actors, however, attempting to convince laypeople that psychotherapists are not religious agents is not an effective strategy in the struggle for power, since the therapists in question – unlike ideal-typical magicians in the religious field – would not fight this exclusion and might even seek it themselves. Nevertheless, they remain competitors. Other strategies therefore come into play in superordinate fields, and the epistemic capital of the actors involved is called into question.

The concept of epistemic capital originates from the sociologist Karl Maton (2003: 57–58), who, with reference to Bourdieu, analyses an intellectual field that is superordinate to intellectual sub-fields such as science, literature, or journalism. In this field, the actors compete for the ability to explain the world; in doing so, they employ strategies to produce knowledge. David G. Robertson (2016: 29), who has taken up Maton’s original concept, formulates this as follows:

“ Epistemic capital, in this instance, does not map what you know but how you can know. In academia (theoretically, at least), epistemic capital is accrued through the appeals to science and reason, but in many other fields, appeals will be made to experience, tradition and supernatural agents such as gods or extra-terrestrials.

Epistemic strategies are integral to the fundamental beliefs and, thus, the *doxa* of any field. The religious field differs from other intellectual subfields in that certain epistemic strategies employed are not considered valid in other fields, and, therefore, the epistemic capital generated is not accepted universally. For example, Robertson (2016: 205) traces how channelling, or gaining knowledge through communication with supernatural beings, is valid as an epistemic strategy in the millenarian field, part of the religious field. While this strategy is disqualified in the scientific field, actors who rely on channelling in the religious field are endowed with epistemic capital, able to persuade laypeople of their credentials, and can thereby improve and maintain their position in the social world.

The particularity of epistemic strategies, however, raises the question of how far one can speak of capital in Bourdieu’s sense if it is not recognised in parts of society. This contravenes the

⁶ In addition to the *doxa*, Bourdieu employs the terms *illusio* and *nomos*, which share similar but not identical meanings. *Illusio* is a specific type of *doxa*, defined as the belief in the game of the respective field (Koller 2014: 80). *Nomos* encapsulates the fundamental moral attitudes prevailing in a field and defines how the social world should look from the point of view of the respective actors (Bourdieu 2000: 63).

principle of capital conversion and demonstrates its structural difference from economic capital, which retains its value irrespective of the field of acquisition. Since epistemic capital is a form of symbolic capital, it cannot be transformed without incurring a cost (Bourdieu 1986: 70–75). For example, the exchange rate of religious capital, which is also symbolic capital, to other forms of capital depends on the structures of the particular religious field. While in the US it is necessary to be endowed with religious capital to pursue a successful political career, in other contexts, such as in the UK, this would be an obstacle (McKinnon/Trzebiatowska/Brittain 2011: 359). This also applies to epistemic capital. Epistemic capital acquired through experience ensures influence in certain social contexts but may not be advantageous in others. Which epistemes are ultimately relevant in a field of study depends on the historical and social context and must be explored empirically (Robertson 2021: 27–30). Robertson introduces the concept of epistemic modes to elaborate on this. Accordingly, it is necessary to examine which epistemic modes are used in a field and how they are applied in order to be successful.

Religious epistemes

The religious field is particularly interesting in terms of epistemic modes, as it offers a specific approach to knowledge that is closely linked to the notion of religion. Bourdieu employs Durkheim's definition of religion to conceptualise the religious field (1991: 3–12). Religion is accordingly understood as “a unified system of beliefs and practices relative to sacred things” (Durkheim 1995: 44). The sacred, encompassing “things that are set apart and forbidden” (Durkheim 1995: 44) is distinct from the profane. However, religion can only be understood through the unity of the distinction between sacred and profane – it is not merely located on the side of the sacred (Walther 2020: 22–24). For example, the justification of knowledge through communication with unfalsifiable sources (Robertson 2016: 52) is based on this distinction between the sacred and the profane. These unfalsifiable sources are considered distinct from other profane sources and can therefore be understood as religious epistemes in the tradition of Durkheim and Bourdieu.

Religious actors necessarily draw on the distinction between the sacred and the profane to legitimise knowledge claims. This differentiation is at the core of their identity as religious actors and endows them with religious capital. This symbolic capital, acquired through lay following, is attained, as Bourdieu posits, through the assertion of “legitimate manipulation (religion)” in contrast to the “profane and profanatory manipulation” (Bourdieu 1991: 12). This controls what is to be accepted as sacred and what is to be regarded as profane.

Actors in the religious field, equipped with religious capital, unsurprisingly refer to the distinction between the sacred and the profane to legitimise knowledge. David G. Robertson (2016), for example, in his research on millenarian conspiracism, illustrates a “cross-fertilization between the popular religious and conspiracist fields” (Robertson 2016: 14), highlighting the various epistemic strategies. He notes that in all cases studied, central figures were in contact with supernatural beings and legitimised their knowledge through these sacred sources.

Although Robertson scrutinises the category of religion in the context he explores, the cases discussed can be seen as alternative forms of popular religion (Robertson 2016: 44).

However, even when studying actors who are not inherently religious, the focus on religious epistemes can be fruitful. Using a sociology-of-knowledge approach to discourse, the author of this paper investigated alternative interpretations of the archaeological evidence from Avebury (UK) to identify the rules and principles employed by various actors to legitimise their knowledge claims about the site. The analysis also revealed the use of other legitimisation strategies (Bawidamann 2021: 8–11). In this case, religion was not intrinsic to the cases studied, as it was in Robertson’s research, but rather became involved through the strategies employed, as some referred to the unity of the distinction between the sacred and the profane.

The present paper combines two approaches. Like Robertson’s study, it examines an actor with a certain affinity to religion. The operator of *legitim.ch* is affiliated with alternative religious offerings and describes himself as spiritually inclined.⁷ As in the research on Avebury, it is not presupposed that the actor necessarily uses religious epistemic strategies such as channelling. Whether their epistemic strategies can be understood as religious is ultimately an empirical and definitional question.

3. *Legitim.ch*: A case of conspirituality

An alternative platform

The website *legitim.ch* is the project of a single author who identifies as a blogger. He refrains from calling himself a journalist, as he considers the term to have negative connotations. Throughout the blog and in interviews, the author consistently emphasises his libertarian views (*legitim.ch*: Redaktion), criticising government agencies and advocating the complete dissolution of state structures and an unrestricted free market economy. These political convictions also have a significant influence on his self-image and lifestyle. The website operator “emancipates” himself from the state by regularly changing his place of residence to avoid any state obligations such as the payment of taxes.

Since 2017, *legitim.ch* has regularly published news articles, often with embedded videos and images, which are supported by directly linked sources. The blog covers a wide range of topics, from analyses of current political and media events (*legitim.ch*: Krieg) to health issues (*legitim.ch*: Naturmedizin) and discussions of technological innovation (*legitim.ch*: Mit 8 Gramm). Interviews conducted by the blogger with various individuals are also featured. Furthermore, there are links to commercial offers.

⁷ All interviews were conducted in the local German dialect, the blogger’s mother tongue, and translated by the author. Reference numbers indicate sections in the interview transcript.

From both an emic and an etic perspective, the blog under discussion is an alternative medium. From the operator's point of view, his channel serves as an alternative to the dominant opinion, doing work that he believes established media outlets are failing to do: "[...] Actually, the mainstream media should be doing this, not me, who has no training at all for this [...]". (Interview 11 December 2021: 77)

In this statement, he shows his conviction that it is important to distinguish oneself from the socially accepted media. His contributions aim to create a counter-position that offers content not provided by the dominant publications.

In addition to self-identification, academic concepts can also be used to classify *legitim.ch* as alternative media. Traditionally, scholars distinguish between alternative and mainstream media (Atton 2002: 9–31). Alternative media exert only a limited influence on society, rely on public reports, and are linked to social movements. By contrast, mainstream media wield social power, espouse socially dominant ideologies, and are produced by professional journalists who rely primarily on official sources (Kenix 2011: 3). In line with such criteria, the medium under study is alternative because it is not led by trained journalists, it can be attributed to a social movement, namely the truther-movement,⁸ and it has a limited impact.

However, the dichotomy between mainstream and alternative media is not clear-cut. The economic models are comparable (Kenix 2011: 2), with only slight variations in their methods of operation. What is striking, however, is that alternative platforms try to include experts whose knowledge of a particular topic is not recognised by the mainstream media. This reference to a *counter-elite* (Robertson 2016: 205–210) is a crucial feature of alternative media, which are nevertheless heterogeneous, as different topics, political dispositions, and working methods coalesce (Anderson 2015: 180–188).

With the emergence of the internet, the proliferation of alternative media has increased as production costs have dropped significantly and the obstacles to publishing one's own content have diminished. Consequently, many small platforms have reached a global audience despite their small size (Kenix 2011: 74, 168–169). The internet has also revolutionised forms of communication. Blogs, for example, which combine reflection on personal experiences with news, offer a web-based alternative to mainstream news (Wall 2005: 164–168). Such alternative communication formats allow for the dissemination of alternative ideas (Hamilton 2000: 262). In this respect, alternative media differ from mainstream media not only in terms of news content, but also in the forms they present. The amplifying impact of the internet and the increase in the number and variety of offerings it enables must be emphasised, especially in the case of conspiracy theories (Aupers/de Wildt 2021).

⁸ The term "truther" is a self-designation describing people who believe official accounts of big events are designed to conceal the truth from the public.

Conspirituality, an alternative religious phenomenon

Alongside a libertarian stance, spirituality also shapes the content of the blog. The blogger sees himself as spiritual, but not religious: “I believe in God, but I’m not religious, really not at all”. (Interview 10 December 2021: 45)

The blogger thus enacts a distinction between religion and spirituality that is widespread in the spiritual milieu (Fuller 2001: 5–7). According to his narrative, however, he was not always spiritual. As a child and adolescent, he always countered his mother’s spiritual inclinations with rationality. It was only while working as a teacher that he found access to spirituality, when several unsettling incidents prompted him to become involved with alternative media. In this alternative environment, he met many people who offered him access to their spiritual beliefs. In the interviews, he repeatedly referred to this process as an “awakening”. On the one hand, he characterises the “awakening” as a realisation that evil is unfolding, that the media is not divulging the truth, and that something must be done about it. On the other hand, he uses it to explicate his awareness of the interconnectedness of everything, the inevitability of all events, and the necessity for fundamental social change. In this sense, the “awakening” serves as a pivotal moment that significantly changed his view of the world.

The blogger’s emphasis on his “awakening” resonates with the widely discussed notion of conspirituality (Beres/Remski/Walker 2023). This concept captures two core beliefs: first, that a clandestine group covertly dominates or attempts to dominate the political and social structure, and second, that “humanity is undergoing a ‘paradigm shift’ in consciousness” (Ward/Voas 2011: 104). Such ideas were prevalent in protest movements against restrictions during the Covid-19 pandemic (Schäfer/Frei 2021: 408) and are found in wellness culture (Baker 2022b: 130–141) and among spiritual individuals generally (Crockford 2021: 174–178). On *legitim.ch*, for example, it is argued that one must learn to feel ubiquitous vibrations and energies, resonate with nature, and adjust one’s attitude to life accordingly in order to become aware of one’s surroundings and awaken to ongoing conspiracies (*legitim.ch*: Wissenschaftlich).

This statement also relates to alternative religiosity. Although there is no clear definition of this concept, it serves as an umbrella for various phenomena, including New Age beliefs (Sutcliffe 2014: 41–45), the holistic milieu (Höllinger/Tripold 2012: 26–29), spirituality (Heelas/Woodhead 2005: 5–7), and new religious movements (Clarke 2006: 9–16). The definition I use to provide guidance exclusively for the context under consideration here understands alternative religion “as a relative concept referring to a pool of practices and concepts that are not commonly seen as part of the traditional canon of Christianity in its institutionalized forms” (Lüddeckens 2018: 172). Accordingly, the focus is on separation from the Christian church, which is the dominant tradition in Western Europe. However, this does not preclude the significance of church-approved practices in alternative religious currents. The crucial point is that they are not embedded in the continuity of a tradition and are therefore perceived as alternatives to the majority religion (Mezger 2018: 37).

Alternative medicine and commercialisation

The blog is the blogger's source of income and shapes his self-image as an entrepreneur. Although the blog posts are freely accessible, there are regular links to external offers by affiliate marketers. If readers visit a commercial website via the link provided in the blog and purchase a product or service, the operator of *legitim.ch* is remunerated accordingly. For a relatively small platform, this commission model assumes particular importance as it enables small companies to advertise products and only pay the costs after sales have been made.

Before engaging in affiliate marketing, the blogger relied on social media advertising. Although he had agreed to advertise, he had no control over the specific offers, as they were always tailored to the consumer. YouTube was particularly lucrative, while other platforms, such as Facebook, were valuable because of the attention they generated. However, the potential of utilising social media marketing as a revenue stream was severely curbed during the Covid-19 pandemic, as many alternative websites were blocked and demonetised (Mahl/Zeng/Schäfer 2023: 7). The blogger therefore sought to collaborate with alternative entrepreneurs. The products promoted through affiliate marketing include numerous alternative medical products such as healing crystal mats (*legitim.ch*: Die Medizin), radiation-neutralising technologies (*legitim.ch*: Vita-System), and online seminars on self-awareness (*legitim.ch*: Dr. Raik). Thus, *legitim.ch* features numerous articles on alternative or complementary medicine that deviate from a standardised biomedical explanatory strategy and highlight alternative healing systems. These approaches claim a divergent understanding of health and illness that opposes the current international hegemony of biomedicine and pursue different epistemic strategies (Frank 2004: 28–30). While biomedicine asserts its interpretive sovereignty based on evidence-based studies, alternative methods explicitly seek to distance themselves from academic medicine. They rely on semantics that are widespread in alternative religious circles, such as holism, self-healing, and personal experience (Lüddeckens 2012: 285–287). These religious interpretations simultaneously endorse alternative medical ideas and represent a tradition of criticism of biomedicine (Klassen 2016: 404).

The main criticism is often directed at “Big Pharma”. According to a popular conspiracy narrative, greedy pharmaceutical corporations deliberately create market shortages to maintain the high prices of their products. They are also accused of promoting excessive drug consumption by fabricating new clinical conditions or artificially inducing diseases (Singler 2015: 20). Pharmaceutical substances such as vaccinations are considered harmful (*legitim.ch*: Masernausbrüche). Scientific studies are presented only to be questioned (*legitim.ch*: Bezahlte) and diseases are described as having been invented so as to maximise profits (*legitim.ch*: Brisante). Furthermore, a network of companies is seen as actively opposing alternative healing methods and preventing their success, justifying continuous coverage by the alternative media, encompassing both criticism and the presentation of natural remedies (*legitim.ch*: Hirntumor) as an alternative to pharmaceutical products.

Arguments: alternative epistemic strategies

Conscious of the alternativity of his point of view, the blogger seeks to justify the selection of topics and statements presented on *legitim.ch*. It is, therefore, valuable to examine the epistemic modes employed for this purpose. These modes encompass specific strategies of knowledge production that lead to the establishment of knowledge and the acquisition of epistemic capital. Robertson and Amarasingam (2022) distinguish five epistemic modes that can be used to understand how these diverse strategies are applied. They are explained below and used to analyse the case studied.

Scientific mode

The scientific mode typically involves referencing scientific studies and the reputations of the researchers involved, as well as drawing on scientific methodology. References to science and rationality are the main strategy used to legitimise knowledge within secular, Western European modernity, where the examined media is situated (Robertson 2016: 48–49). This is also the mode from which the predominant epistemic capital on *legitim.ch* is derived from. The blogger consistently cites scientific literature (*legitim.ch*: Na endlich!) and the scientific capital of individual researchers, whose education and academic titles are emphasised to systematically substantiate their claims (*legitim.ch*: Renommierter). In addition, a standard scientific or academic method is used by directly linking to sources in the articles, with the blogger emphasising the importance of adhering to a proper journalistic style.

The scientific mode aligns with socially dominant interpretive institutions. The well-established acceptance of science generates copious epistemic capital and fosters its use even by alternative media creators who are critical of academia.

Traditional mode

In the traditional mode, knowledge is justified by reference to institutions or the norms of a group, without specifying the reason for following these norms. As Robertson and Amarasingam (2022) explain: “Tradition is essentially ‘people like us do things like this’ [...]” (3). The blogger (*legitim.ch*: ZENSURWELLE) relies on this mode to refer to exponents of the truther movement:

“ What veterans of the truther movement like Alex Jones and David Icke have been warning about for decades has now officially arrived in Europe. This week, freedom of expression in Europe has definitely reached its lowest point since 1933.

By drawing on the tradition of the truther movement, the blogger garners epistemic capital. Although this tradition is not institutionalised, it holds considerable weight within the alternative scene and is symbolically supported by its famous representatives. It is thus superfluous to spell out their specific traditional views, as supporters of the movement already know them.

Experiential mode

The appeal to personal experience defines the experiential mode. Here knowledge acquires validity because it reflects one’s own experience or the experiences of others to which authenticity is attributed (Robertson 2016: 49–51). Consequently, the reference to eyewitnesses,

which is widespread in alternative media, emerges as crucial (Kenix 2011: 22). The criterion of the “emotional response of ‘truthiness’ – one feels it is true” (Robertson/Amarasingam 2022: 4) is also significant. Both aspects, eyewitness accounts on the one hand (legitim.ch: STOPPT) and the need for resonance on the other, are emphasised on *legitim.ch*. This strategy is particularly prevalent among alternative actors with little symbolic capital (Dyrendal 2017: 171), such as the journalistically untrained blogger in the case discussed, who lacks journalistic qualifications or experience.

Channelling

The justification of knowledge through communication with unfalsifiable sources, known as channelling, is a widespread practice in religious contexts, and the mode of channelling is therefore of particular interest to religious studies. Whether it concerns supreme beings, extra-terrestrials or other nameless transcendent entities, the mechanism remains the same (Robertson 2016: 52).

The blogger does not report any personal channelling experiences, but cites David Icke (legitim.ch: Dies ist), who relies on channelling to corroborate his narrative on reptiloids (Robertson 2016: 133). The same strategy is apparent in conversations with his guest Sironjas, a spiritual internet channel host. When queried about the source of his information, he responded: “My information comes to ninety-nine comma period nine per cent from ethereal regions [...]”. (legitim.ch: Sironjas; linked video 5: 15).

These conversations on *legitim.ch* do not focus exclusively on spiritual issues; political events are also framed with reference to this mode. The blogger thus lets people have their say who justify their knowledge through channelling. This is a conscious decision, as he emphasises that his lack of knowledge in these areas means that he seeks to talk to people who have access to it.

Assemblagé

The mode assemblagé describes an uneven assembling of disconnected partial elements into suggestive narratives:

“ Finally, Assemblagé links numerous smaller pieces of data across time, space and context by “dot-connecting” to create highly suggestive narratives, while blurring the specific details and the mystification of the selection process (Robertson/Amarasingam 2022: 4).

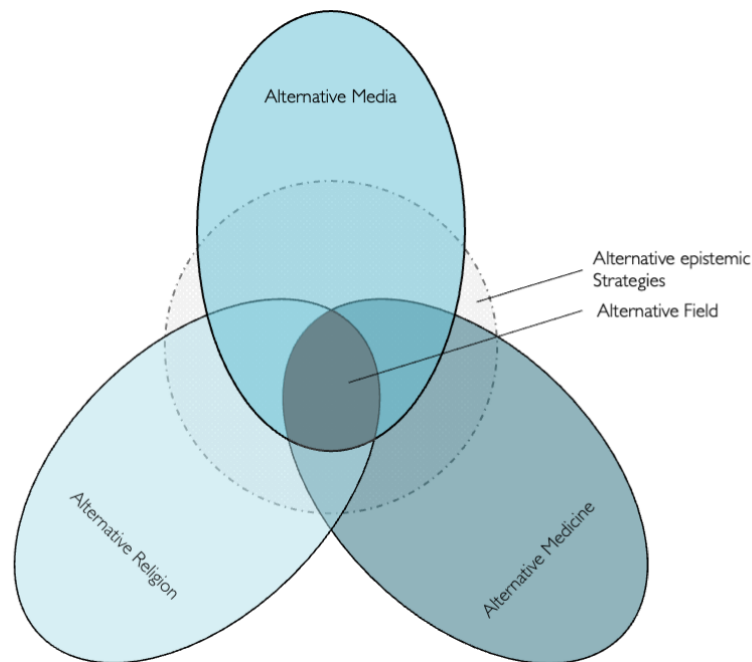
According to this definition, the legitimacy of knowledge in the assemblagé mode depends on the suggestive quality of its content, which technically pertains to all conspiracy narratives. This broad applicability, however, elevates conspiracy narratives to a categorically different form of knowledge, transferring its problematic premises to a new term. This mode can nevertheless be used as an analytical tool, as can be demonstrated with reference to several blog contributions, for example, reports on the New World Order (NWO) (legitim.ch: Wissenschaftlich), Vatican conspiracies (legitim.ch: Wie der) or vaccine criticism (legitim.ch: Masernausrüche), all of which use “dot-connecting” to form far-reaching claims of conspiratorial wrongdoings.

This discussion of *legitim.ch*'s approach to knowledge indicates a combination of different modes. While the blog conforms to societal norms in utilising recognised modes of knowledge legitimisation, it also integrates alternative perspectives by reference to *counter-elites* (Robertson 2016: 205–208). At the same time, epistemic capital derived from experience or channelling is a distinctive feature of alternative media and a *counter-epistemic strategy* disavowed by epistemic authorities (Robertson 2016: 47).

4. The alternative field

Bourdieu's field theory proves useful for understanding the position of the *counter-elite*, such as the blogger under discussion. According to his ideal-typical typology of religious specialists, prophets and priests compete for authority within the religious field, with the former not questioning the *doxa* of the religious field (Bourdieu 2017: 178). The same dynamic can also be applied to alternative media. Alternative media actors do not reject the *doxa* of the journalistic field but challenge the position of the dominant media. The latter, in turn, responds by categorising the alternative actors as conspiracy theorists and thus implying a fundamental deviation from the social norm. This portrayal as *counter-elites* who are reliant on alternative epistemes enables their exclusion from the journalistic field. As a result, the alternative media are not seen as competitors but are banned from the field as heretics.

The isolation of alternative actors by established authorities fosters alternative networks. Since it is essential for alternative media operators to maintain their self-conception as an alternative, they do not consider their exclusion from the journalistic field as a problem but rather as an ideal to strive towards. Consequently, they see the mainstream media as beneficial contributors rather than competitors, as they produce content for the alternative media to discuss and, above all, criticise, a key means by which the latter can advance their popularity (Campion-Vincent 2015: 99–106). In this respect, being excluded by the dominant authorities catalyses alternative convictions. The more the alternative media are shut out, the more they identify with their exclusion. The censorship of exponents of alternative media and the restriction of their commercial opportunities in social media reinforce this alternative positioning, worn as a "badge of honour" (Innes/Innes 2023: 1273) and draws different alternative providers closer together, as the blog's alternative affiliate marketing shows. The self-imposed demarcation as a distinguishing feature, which is reinforced by the explicit exclusion from various social fields, leads to an alternative consolidation. Consequently, alternative media advertise alternative medicine, alternative medicine refers to alternative religion, and alternative religious agents in turn operate alternative media.



The alternative field as an intersection of alternative medicine, religion, and media. Alternative epistemic strategies are present in all the sub-sectors, but, as shown above, are not the only strategies employed, so that the boundaries in the illustration are blurred.⁹

This article proposes an alternative field with a *doxa* characterised by an ostentatious distinction. This field is open to diverse religious, journalistic, scientific, medical, economic, and political actors who, although quipped with different forms of capital, are united by their exclusion from their respective fields. In this way, they acquire alternative capital. As the premise of alternative capital is the demarcation from the priests or the dominant actors of the respective field, it enables the transformation of other capital at a low cost, attracting diverse experts who compete for dominance in the alternative field.¹⁰

5. Conclusion

Contemporary laypeople are questioning the authorities in various fields, demanding an alternative approach to knowledge (Gerhards 2001: 167). This shift has an impact on academia, which is increasingly facing criticism and rejection (Houtman/Aupers/Laermans 2021: 3–5). Moreover, the democratisation (Harambam/Aupers 2015: 473) and popularisation (Knoblauch 2018: 150–158) of knowledge have eroded the sharp dichotomy between orthodoxy and heterodoxy. However, as is argued in this article, challenging this division does not equate to its

⁹ Stephanie Alice Baker presents a similar diagram but focuses on the intersection between wellness culture, conspiracy theories, and New Age spirituality (2022b: 133). The Alternative Health Influencers studied by Baker (2022a) can certainly be seen as actors in the alternative field presented here.

¹⁰ In a field-theoretical examination of conspiracy theories, Florian Buchmayr (2019: 376, 379) underscores the rejection of orthodox knowledge bases as a pivotal characteristic in the development of a collective identity, suggesting that this reconciliation can mitigate heterogeneity within the field.

dissolution, because the emergence of the outlined alternative field relies precisely on an explicit and permanent demarcation from orthodoxy, represented in this case study by the mainstream.

In the realm of religious studies, the alternative field aligns with concepts such as the cultic milieu, where “all deviant belief systems” meet, bound by the opposition to orthodoxy (Campbell 2002: 14), or esoteric knowledge practices, which see themselves as “stigmatised knowledge” (Ward/Voas 2011: 116) and as such are dependent on an orthodoxy that stigmatises them. There are also parallels with conspiracy theory approaches, such as the conspiracy milieu conceptualised by Harambam (2020: 34) as “characterised by a heterogeneity of people, beliefs, practices, and ideological orientations, yet united by an opposition to the cultural mainstream”.

The conceptualisation of the alternative field contributes by enabling the analysis of entry and exit dynamics. The alternative field attracts a variety of actors who are equipped with capital that they have acquired in the economic, religious, journalistic, or scientific fields. They hold diverse heterogeneous field positions and, like all participants in the same field, enter into competition with each other. Nevertheless, they are united in their *doxa* and open to alternative epistemic strategies. As the example of the blog under discussion shows, the actors cannot be categorised within a single field. The blogger is not only religious or journalistic but takes on both roles. Therefore, examining “epistemological omnivores” (Harambam/Aupers 2021: 1006) and thus applying the epistemological turn (Robertson 2021: 31) offers ample possibilities to reconsider categories and analyse the boundaries of social fields.

Bibliography

Internet sources

Due to an update, some articles are no longer available online. Where possible, reference is made to online archives. The analysis was saved and is still in the author’s possession as a text document.

Legitim.ch. n.d. “Redaktion.” [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. n.d. “Vita-System.” [accessed 22/04/2022].

Legitim.ch. 29/05/2017. “Krieg ohne Ende.” [accessed 03/08/2022].

Legitim.ch. 12/09/2017. “Mit 8 Gramm Thorium ohne aufzutanken 100 Jahre fahren.” [25/10/2023].

Legitim.ch. 25/09/2017. “Bezahlte Studien für unbrauchbare Ergebnisse – Wissenschaftler liefern Nachweis!” [accessed 23/08/2022].

Legitim.ch. 28/11/2017. “Hirntumor-Überlebende: Cannabis-Öl rettete mir das Leben.” [accessed 23/08/2022].

Legitim.ch. 05/12/2017. “Dies ist einer der besten Beweise, dass David Icke bezüglich Reptilianer recht hatte! ” [accessed 05/08/2022].

Legitim.ch. 11/02/2018. "Naturmedizin: Mutiger Österreicher erklärt, wie er den Krebs besiegt." [accessed 02/08/2022].

Legitim.ch. 04/12/2018. "Na endlich... Physik-Professor entlarvt Klimaschwindel vor dem Deutschen Bundestag!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 18/05/2019. "ZENSURWELLE vor EUROPAAWAHL – Facebook sperrt 23 Seiten mit MILLIONEN Abonnenten!" [accessed 04/08/2022].

Legitim.ch. 09/01/2019. "Brisante Enthüllung: Regierung vertuschte Verbindung zwischen Impfungen und Autismus!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 02/03/2019. "Masernausbrüche trotz 99% Impfrate & schwere Impfschäden, von denen Sie kaum was erfahren!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 20/04/2019. "Wie der Vatikan die Weltherrschaft an sich reißt und die Menschheit versklavt." [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 06/06/2019. "Renommierter Krebsforscher: Impfen ist die Hauptursache für Krebs!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 05/10/2019. "Wissenschaftlich erklärt – Warum so viele Menschen einfach nicht AUFWACHEN können!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 12/03/2020. "STOPPT ENDLICH DAS 5G-MASSAKER! 120 Stare fallen im Thurgau tot vom Himmel!!!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 06/03/2022. "Dr. Raik Garve über den medialen Wahnsinn & Wie man sich deprogrammiert." [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 20/04/2022. "Sironjas: Das JÜNGSTE GERICHT läuft schon!" [accessed 25/10/2023].

Legitim.ch. 22 April 2022. "Die Medizin der Zukunft ist da!" [accessed 25/10/2023].

References

- Anderson, Benjamin. 2015. "Alternative Media & Bourdieu's Field: Internal Resistance or External Competition?" *Transnational Worlds of Power* 1 (1), 177–189.
- Anton, Andreas. 2011. *Unwirkliche Wirklichkeiten. Zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien*. Berlin: Logos-Verlag.
- Anton, Andreas / Alan Schink. 2021. *Der Kampf um die Wahrheit. Verschwörungstheorien zwischen Fake, Fiktion und Fakten*. München: Komplex Media.
- Atton, Chris. 2002. *Alternative Media*. London: SAGE Publications.
- Aupers, Stef. 2012. "'Trust no one': Modernization, Paranoia and Conspiracy Culture." *European Journal of Communication* 27 (1), 22–34.

- Aupers, Stef / Lars de Wildt. 2021. "Down the Rabbit Hole: Heterodox Science on the Internet." In *Science under Siege. Contesting the Secular Religion of Scientism*, ed. by Dick Houtman / Stef Aupers / Rudi Laermans. Cham: Palgrave Macmillan, 65–87.
- Baker, Stephanie Alice. 2022a. "Alt. Health Influencers: How wellness culture and web culture have been weaponised to promote conspiracy theories and far-right extremism during the COVID-19 pandemic." *European Journal of Cultural Studies* 25 (1), 3–24.
- Baker, Stephanie Alice 2022b. *Wellness Culture: How the Wellness Movement Has Been Used to Empower, Profit and Misinform*. Bingley: Emerald.
- Balandat, Felix, Nikolai Schreiter / Annette Seidel-Arpaci. 2021. "Die Suche nach den 'Schuldigen'. Antisemitismus als zentrales Ideologeelement bei den Coronaprotesten." In *Fehlender Mindestabstand. Die Coronakrise und die Netzwerke der Demokratiefeinde*, ed. by Heike Kleffner / Matthias Meisner. Freiburg im Breisgau: Herder, 102–108.
- Bawidamann, Loïc. 2021. "Legitimation und Konkurrenz: Divergierende Deutungsmuster der archäologischen Fundstätte in Avebury. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Bedeutung von Religion und Wissenschaft im Feld der alternativen Archäologie." *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 16, 1–22.
- Bawidamann, Loïc. 2024. "From the Religious Field to the Alternative Field. How Conspiracy Theories Challenge Differentiation." *Journal of Religion in Europe* 17, 1–31.
- Beauchamp, Jeremy D. 2022. "Evangelical Identity and QAnon: Why Christians are Finding New Mission Fields in Political Conspiracy." *Journal of Religion and Violence* 10 (1), 1–20.
- Beres, Derek / Matthew D. Remski / Julian Walker. 2023. *Conspirituality. How New Age conspiracy theories became a health threat*. New York: Public Affairs.
- Berlinerblau, Jacques. 2001. "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa." *History of Religions* 40 (4), 327–351.
- Blume, Michael. 2020. *Verschwörungsmythen. Woher sie kommen, was sie anrichten, wie wir ihnen begegnen können*. Ostfildern: Patmos.
- Böhm, Andreas. 2012. "Theoretisches Kodieren: Textanalyse in der Grounded Theory." In *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, ed. by Uwe Flick / Ernst von Kardoff / Ines Steinke. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 475–485.
- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. by John G. Richardson. New York: Greenwood Press, 241–258.
- Bourdieu, Pierre. 1987a. "La dissolution du religieux." In *Choses dites*, ed. by Pierre Bourdieu. Paris: Éditions de Minuit, 117–123.

- Bourdieu, Pierre. 1987b. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion." In *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. by Scott Lash / Sam Whimster. London: Allen & Unwin, 119–136.
- Bourdieu, Pierre. 1991. "Genesis and Structure of the Religious Field." *Comparative Social Research* 13, 1–44.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Propos sur le champ politique*. Presses universitaires de Lyon: Lyon.
- Bourdieu, Pierre. 2017. *Manet. A Symbolic Revolution. Lectures at the Collège de France (1998–2000) followed by an unfinished manuscript by Pierre and Marie-Claire Bourdieu*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre / Loïc J.D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Broy, Nikolas. 2017. "Bourdieu, Weber und Rational Choice: Versuch einer Weiterentwicklung des religiösen Feldmodells am Beispiel Chinas." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 25 (2), 287–324.
- Buchmayr, Florian. 2019. "Im Feld der Verschwörungstheorien – Interaktionsregeln und kollektive Identitäten einer verschwörungstheoretischen Bewegung." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44 (4), 369–386.
- Butter, Michael. 2018. *"Nichts ist, wie es scheint." Über Verschwörungstheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- Campbell, Colin. 2002. "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization." In *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, ed. by Jeffrey Kaplan / Heléne Löw. Walnut Creek: Alta Mira Press, 119–136.
- Campion-Vincent, Véronique. 2015. "Note sur les entrepreneurs en complots." *Diogène* 249–250 (1–2), 99–106.
- Clarke, Peter B. 2006. *New Religions in Global Perspective. A Study of Religious Change in the Modern World*. London: Routledge.
- Coady, David. 2003. "Conspiracy theories and official stories." *International Journal of Applied Philosophy* 17 (2), 197–210.
- Costey, Paul. 2005. "L'illusio chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires." *Tracés. Revue de Sciences humaines* 8, 13–27.
- Crockford, Susannah. 2021. *Ripples of the Universe. Spirituality in Sedona, Arizona*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dentith, Matthew R. 2014. *The Philosophy of Conspiracy Theories*. New York: Palgrave Macmillan.

- Dericquebourg, Régis. 2001. "Mystagogie et religions de guérison: Max Weber Revisté." *Archives de sciences sociales des religions* 46 (113), 149–158.
- Dianteuill, Erwan. 2003. "Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern." *Theory and Society* 32 (5/6), 529–549.
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Dyrendal, Asbjørn. 2013. "Hidden Knowledge, Hidden Powers: Esotericism and Conspiracy Culture." In *Contemporary Esotericism*, ed. by Egil Asprem / Kennet Granholm. London: Routledge, 200–225.
- Dyrendal, Asbjørn. 2016. "Conspiracy Theories and New Religious Movements." In *The Oxford Handbook of New Religious Movements: Volume II*, ed. by Inga Tøllefsen / James R. Lewis. New York: Oxford University Press, 198–209.
- Dyrendal, Asbjørn. 2017. "New Age and Norwegian ,Conspiritoriality.'" In *New Age in Norway*, ed. by Ingvild Salid Gilhus / Siv Ellen Kraft / James R. Lewis. Sheffield: Equinox Publishing, 157–179.
- Dyrendal, Asbjørn / David G. Robertson / Egil Asprem. 2018. "Introducing the Field: Conspiracy Theory in, about, and as Religion." In *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, ed. by Asbjørn Dyrendal / David G. Robertson / Egil Asprem. Leiden: Brill, 1–47.
- Frank, Robert. 2004. *Globalisierung 'alternativer' Medizin: Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien*. Bielefeld: transcript.
- Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual, But Not Religious. Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
- Gerhards, Jürgen. 2001. "Der Aufstand des Publikums." *Zeitschrift für Soziologie* 30 (3), 163–184.
- Glaser, Barney G. / Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Hagmeister, Michael. 2002. "Die Protokolle der Weisen von Zion - eine Anti-Utopie oder der Grosse Plan in der Geschichte?" In *Verschwörungstheorien. Theorie - Geschichte - Wirkung*, ed. by Helmut Reinalter. Innsbruck: Studien Verlag, 45–57.
- Hamilton, James. 2000. "Alternative Media: Conceptual Difficulties, Critical Possibilities." *Journal of Communication Inquiry* 24 (4), 357–378.
- Harambam, Jaron. 2020. *Contemporary Conspiracy Culture. Truth and Knowledge in an Era of Epistemic Instability*. London: Routledge.
- Harambam, Jaron / Stef Aupers. 2015. "Contesting epistemic authority: Conspiracy theories on the boundaries of science." *Public Understanding of Science* 24 (4), 466–480.

- Harambam, Jaron / Stef Aupers. 2021. "From the unbelievable to the undeniable: Epistemological pluralism, or how conspiracy theorists legitimate their extraordinary truth claims." *European Journal of Cultural Studies* 24 (4), 990–1008.
- Heelas, Paul / Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Heep, Stefan. 2022. "Verschwörungsglaube und religiöser Glaube – eine Art zu denken." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 30 (2), 321–366.
- Höllinger, Franz, and Thomas Tripold. 2012. *Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript.
- Holzer, Boris / Sebastian Koos / Christian Meyer / Isabell Otto / Isabelle-Christine Panreck / Sven Reichardt. 2021. "Einleitung: Protest in der Pandemie." In *Die Misstrauensgemeinschaft der "Querdenker". Die Corona-Proteste aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Perspektive*, ed. by Sven Reichardt. Frankfurt am Main: Campus, 7–26.
- Houtman, Dick / Stef Aupers / Rudi Laermans. 2021. "Introduction: A Cultural Sociology of the Authority of Science." In *Science under Siege. Contesting the Secular Religion of Scientism*, ed. by Dick Houtman / Stef Aupers / Rudi Laermans. Cham: Palgrave Macmillan, 1–34.
- Innes, Helen / Martin Innes. 2023. "De-platforming disinformation: conspiracy theories and their control." *Information, Communication & Society* 26 (6), 1262–1280.
- Karstein, Uta. 2019. "Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens (2000)." In *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, ed. by Christel Gärtner / Gert Pickel. Wiesbaden: Springer VS, 493–500.
- Keeley, Brian L. 1999. "Of Conspiracy Theories." *The Journal of Philosophy* 96 (3), 109–126.
- Keeley, Brian 2007. "God as the Ultimate Conspiracy Theory." *Episteme* 4 (2), 135–149.
- Kenix, Linda Jean. 2011. *Alternative and Mainstream Media: The Converging Spectrum*. London: Bloomsbury Academic.
- Klassen, Pamela E. 2016. "Medicine." In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. by Steven Engler / Michael Stausberg. Oxford: Oxford University Press, 401–414.
- Knoblauch, Hubert. 2018. "Jenseits von Orthodoxie und Heterodoxie: Das populäre Wissen." In *Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*, ed. by Michael Schetsche / Ina Schmied-Knittel. Köln: Herbert von Halem Verlag, 140–160.
- Koller, Andreas. 2014. "Doxa (doxa)." In *Bourdieu-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, ed. by Gerhard Fröhlich / Boike Rehbein. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 79–80.

- Koos, Sebastian / Nicolas Binder. 2021. "Wer unterstützt die 'Querdenker'?" In *Die Misstrauensgemeinschaft der "Querdenker". Die Corona-Proteste aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Perspektive*, ed. by Sven Reichardt, 295–320. Frankfurt am Main: Campus.
- Lamnek, Siegfried. 2005. *Qualitative Sozialforschung: Lehrbuch*. Weinheim: Beltz PVU.
- Lüddeckens, Dorothea. 2012. "Religion und Medizin in der europäischen Moderne." In *Religionswissenschaft*, ed. by Michael Stausberg. Berlin: De Gruyter, 283–297.
- Lüddeckens, Dorothea. 2018. "Complementary and Alternative Medicine (CAM) as a Toolkit for Secular Health-Care The De-differentiation of Religion and Medicine." In *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*, ed. by Dorothea Lüddeckens / Monika Schimpf. Bielefeld: transcript, 167–178.
- Mahl, Daniela / Jing Zeng / Mike S. Schäfer. 2023. "Conceptualizing platformed conspiracism: Analytical framework and empirical case study of BitChute and Gab." *New Media & Society* 25 (7), 1781-1801.
- Maton, Karl. 2003. "Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge." *Space and Culture* 6 (1), 52–65.
- McKinnon / Andrew M. / Marta Trzebiatowska / Christopher Craig Brittain. 2011. "Bourdieu, Capital, and Conflict in a Religious Field: The Case of the 'Homosexuality' Conflict in the Anglican Communion." *Journal of Contemporary Religion* 26 (3), 355–370.
- Mezger, Mirjam. 2018. *Religion, Spiritualität, Medizin. Alternative Religiosität und Palliative Care in der Schweiz*. Bielefeld: transcript.
- Nocun, Katharina / Pia Lamberty. 2020. *Fake Facts. Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. Köln: Bastei Lübbe.
- Patton, Michael Quinn. 2002. *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Pelkmans, Mathijs / Rhys Machold. 2011. "Conspiracy theories and their truth trajectories." *Focaal* 59, 66–80.
- Pöhlmann, Matthias. 2021. *Rechte Esoterik. Wenn sich alternatives Denken und Extremismus gefährlich vermischen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Popper, Karl. 1957. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge & Kegan.
- Reuter, Astrid. 2009. "Charting the Boundaries of the Religious Field: Legal Conflicts over Religion as Struggles over Blurring Borders." *Journal of Religion in Europe* 2, 1–20.
- Rey, Terry. 2014. *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. London: Routledge.

- Robertson, David G. 2013. "David Icke's Reptilian Thesis and the Development of New Age Theodicy." *International Journal for the Study of New Religions* 4 (1), 27–47.
- Robertson, David G. 2016. *UFOs, Conspiracy Theories and the New Age: Millennial Conspiracism*. New York: Bloomsbury Academic.
- Robertson, David G. 2017. "The hidden hand: Why religious studies need to take conspiracy theories seriously." *Religion Compass* 11, 1–8.
- Robertson, David G. 2021. "Legitimizing Claims of Special Knowledge: Towards an Epistemic Turn in Religious Studies." *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 51 (1), 17–34.
- Robertson, David G. / Amarnath Amarasingam. 2022. "How conspiracy theorists argue: epistemic capital in the QAnon social media sphere." *Popular Communication* 20 (3), 1–15.
- Schäfer, Robert / Nadine Frei. 2021. "Rationalismus und Mystifikation: Zur formalen Pathetik des Dagegenseins." *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5 (2), 391–410.
- Schultheis, Franz. 2008. "Salvation Goods and Domination: Pierre Bourdieu's Sociology of the Religious Field." In *Salvation Goods and Religious Applications. Theory and Applications*, ed. by Jörg Stolz, 31–50. Bern: Peter Lang.
- Singler, Beth. 2015. "Big Bad Pharma: The Indigo Child Concept and Biomedical Conspiracy Theories." *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19 (2), 17–29.
- Steckel, Sita. 2019. "Historicizing the Religious Field. Adapting Theories of the Religious Field for the Study of Medieval and Early Modern Europe." *Church History and Religious Culture* 99, 331–370.
- Sutcliffe, Steven J. 2014. "New Age." In *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, ed. by George D. Chryssides and Benjamin E. Zeller. London: Bloomsbury, 41–45.
- Thielmann, Jörn. 2013. "Islamic fields and Muslim techniques of the self in a German context." In *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*, ed. by Samuel M. Behloul / Susanne Leuenberger / Andreas Tunger-Zanetti. Bielefeld: transcript, 203–220.
- Verter, Bradford. 2003. "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu." *Sociological Theory* 21 (2), 150–174.
- Wall, Melissa. 2005. "'Blogs of war'. Weblogs as news." *Journalism* 6 (2), 153–172.
- Walthert, Rafael. 2020. *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ward, Charlotte / David Voas. 2011. "The Emergence of Conspirituality." *Journal of Contemporary Religion* 26 (1), 103–121.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

About the author

Loïc Bawidamann, MA, is a PhD candidate at the Department of Religious Studies at the University of Zurich, where he serves as assistant to the chair for Religious Studies with a systematic-theoretical focus. He studied Religious Studies and Contemporary History at the University of Zurich and the EHESS in Paris. He is also co-editor of the *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*. His research focuses on conspiracy theories and religious beliefs intertwining and the impact of religious beliefs in the creation of alternative knowledge structures.

Mail: loic.bawidamann@uzh.ch

Acknowledgements

The data presented above was collected as part of my master thesis at the Department of Religious Studies at the University of Zurich and has greatly benefited from conversations with several scholars within the department. I thank Mara Griesehop, Dorothea Lüddeckens, Laura Peter, and Rafael Walthert for their valuable comments and advice. My sincere thanks also extend to the ARGOS reviewers and editors for their helpful suggestions.