

# Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften

## Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test\*

Anne Koch, München

### 1. ›Theorienschmiede‹ methodologisch

Der Titel ist zunächst mehr eine anspruchsvolle Behauptung denn die Aufgabenbeschreibung der Religionswissenschaft. Es sei erläutert, was mit Theorienschmiede gemeint ist (1.), und ein Vorschlag zur Einlösung dieses Anspruchs in Auseinandersetzung mit innovativen Ansätzen (2.-5.) entwickelt. Als Ergebnis wird über die Konzepte »kognitiver Modus« und »kulturelle Konfiguration« eine Forschungsperspektive vorgestellt (6.).

Nach dem Verständnis einer kulturwissenschaftlich überarbeiteten Religionswissenschaft bildet diese ab, was und wie in anderen Diskursen im kulturwissenschaftlichen Disziplinengemenge ausgehandelt wird. Für diese Darstellung gehören wissenschaftliche Ansätze und Konzeptbildungen genauso zum Gegenstandsbereich und Material der Religionswissenschaft wie gesellschaftliche Interaktionen. Die Religionswissenschaft muss also nicht Religionsdefinitionen auswerfen, um einen Gegenstandsbereich zu besitzen. Insofern die Religionswissenschaft diese Zeichensysteme und Deutungsschemata 1., 2. und 3. Ordnung beschreibt, stellt sie die Theorie für kulturelle Vorgänge sowie für kulturell-wissenschaftliche Selbstverständnisse auf.<sup>1</sup> Aufgrund dieser Leistung sei sie Theorienschmiede genannt. ›Theorienschmiede der Kulturwissenschaften‹ ist also als Bezeichnung jenem wissenschaftlichen Reflexionsort vorbehalten, der die Perspektiven zusammenträgt

---

\*) Eine bearbeitete Version erschien in englischer Sprache unter dem Titel »The Study of Religion as THEORIENSCHMIEDE for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006), 254-272.

1) Theorie verstanden als Ergebnisbericht mit einer Hierarchie an Sätzen, Folgerungsbeziehungen, Prämissen, bestimmten Methoden und einem ausgewiesenen Anwendungsbereich usw. In der religionswissenschaftlichen Arbeit ist der behauptete religionsgeschichtliche Zusammenhang, mit dem ein an religionsgeschichtlicher Motivik geschulter Blick aus diversen Einzelbeobachtungen und Deutungen korreliert, die Theorie.

und zu einer selbstreflexiven Deutung zusammenbindet. Diese Stelle muss nicht notwendig von der Religionswissenschaft eingenommen werden und wurde es auch nicht immer. Zeitweise war die Geschichtsphilosophie, die Linguistik oder die sich selbst korrigierende Ethnologie auf dem Rang der Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Kulturwissenschaftliches Arbeiten, das transdisziplinär, nicht zu verwechseln mit Disziplinen auflösend, eine bestimmte Perspektive mit einer ähnlichen Problemstellung entwirft,<sup>2</sup> hat in der Religionswissenschaft bereits Tradition.<sup>3</sup> Prominent und je nach Geschichtsschreibung erstmals geschah dies in der Debatte um die Kapitalismusthese von Max Weber. Sie steht dabei im Wettstreit mit der Literaturtheorie, die für manche die Theorienschmiede der Kulturwissenschaft schlechthin ist, da sie Texte und Textlichkeit reflektiert.<sup>4</sup>

Und doch ist die Religionswissenschaft durch ihre Disziplinengeschichte zur Theorienschmiede disponiert. Denn ihre Geschichte ist durch eine permanente Selbstkritik und Rücknahme von mehr oder weniger verdeckten religiösen Mustern durchzogen. Nicht mehr das Heilige oder Numinose, nicht mehr die Erneuerung der Religion durch Wissenschaft, nicht Säkularisierung oder Fortschritt, nicht mehr Orientierung oder unbedingte Gültigkeit werden verfolgt, sondern Zeichen, Kommunikation und Medien. Zudem war die Religionswissenschaft mit ihrem schwierigen Gegenstand Religion, Religionen, religiös mit der zumeist christlich-theologischen Innenperspektive und mit (religions)philosophischer Normativität konfrontiert und musste sich abgrenzen. Zuletzt war es die Herausforderung einer Auflösung des Gegenstandes Religion in einen Kulturbegriff, die wiederum zu einem höchst reflektierten Verhältnis der Religionswissenschaft zu ihrem Material führte. Durch diese Geschichte von Selbstreflexionen, aufwühlenden Begegnungen mit Fremdkulturen und den schnellen Wechseln der Paradigmen, dem alle Wissenschaft im 20. Jahrhundert unterlagen, ist die Religionswissenschaft auf Divergenz vorbereitet und darauf, den kritischen Blick in kulturwissenschaftlichen Debatten auf deren interpretative Muster zu werfen. Aufgrund der permanenten Dekonstruktion ihres Gegenstandes ist die Religionswissenschaft geübt, rigide Leitbilder und Sortierungsvorgänge zu entblößen. Religionswissenschaft untersucht das in Geltung befindliche Muster, den Kampf der Deutungen, ihre Ablöse- und Übertrumpfungsprozesse nicht nur herrschaftssoziologisch, sondern auch in ihrer Wirkkraft, also auch ästhetisch und pragmatisch.

Wird das Kulturgesehen systemisch aufgefasst, dann kann es so beschrieben werden, dass fortlaufend Emergenzen von Reflexionsorten stattfinden. Statt einer Unterscheidung in eine Objekt- und eine Metaebene gibt es eine ganze Hierarchie und Sektorenaufteilung von Ebenen 1., 2., 3., n-ter, (n+1)-ter Ordnung. Ein Bei-

---

2) Fauser 2003, Nünning 2001.

3) Kippenberg 2001.

4) Fauser 2003, 10.

spiel: Heute ist ein Geburtsratgeber, der »natürlich-sanfte« Hausgeburten propagiert, bereits reflexiv. Oft von Hochschulabsolventen geschrieben, berücksichtigt er feministische, interkulturelle, postkoloniale und ähnliche Kontexte. Religionswissenschaft als Theorienschmiede analysiert nun jene Reflexionsorte, die einerseits begrifflich, andererseits wirkmächtig am stärksten sind. Dies sind nicht selten zwei verschiedene Zweige der Untersuchung. Wie sinnvoll diese Arbeitsteilung ist, ist eine andere Frage. Zu den begrifflich entfalteteten Reflexionsorten zählen von Haus aus Wissenschaften und Kunst. Die Hervorbringungen sind spezialisiert und daher nur über Popularisierung verbreitungsfähig. Wissenschaften, und dort meist die ›tonangebende‹ einer transdisziplinären Debatte, sind Monitoring-Systeme: sie verhelfen kulturellen Vorgängen zur Sichtbarkeit. Der Begriff Monitoring ist den Modellen der Neurowissenschaft entlehnt: Eine Störung des Großhirns kann zur Folge haben, dass ein ›Blinder‹ nach einem herunterfallenden Stift schnappt, da er diesen sieht, doch insofern ›blind‹ ist, als er kein Monitoring dieses Sehens im hierarchisch übergeordneten Areal hat (Blindsight). So wie in diesem Modell das Großhirn Prozesse anderer Regionen mit Bewusstsein versieht, so ist die Theorienschmiede jener Reflexionsort, der andere kulturelle und wissenschaftliche Selbstverständigungen und Wirklichkeitsmodelle bündelt und nochmals bewertet und einordnet, je nachdem welche Sortierungen der Disziplin, die die Theorienschmiede inne hat, eigen sind. Das Monitoring ist somit nicht in dem Modell eines Abbildens vorzustellen, sondern bildet erst ein Muster neuer Zusammenfügungen und Selbstauslegungen, welches dann in Kraft tritt und sich als vollzogenes bestätigt.

Das Theorienschmiede-Konzept des religionswissenschaftlichen Selbstverständnisses ist eine Alternative zum kritisierten und als liberale Theologie enttarnen »methodologischen Agnostizismus« (Ninian Smart, Religionsphänomenologen et al.).<sup>5</sup> Die Enthaltung in bezug auf Aussagen über Wahrheit, Wert und Realität der untersuchten Religion hat zum einen einen traditionellen Religionsbegriff, der in diesem Aufsatz durch eine religionswissenschaftliche Perspektive als Gegenstand der Religionswissenschaft bereits ersetzt ist. Zweitens stößt er bei der angewandten Religionswissenschaft an seine Grenzen (Soll sich z. B. ein Religionswissenschaftler für Minderheitenreligionen in (Steuer-) Gutachten einsetzen? Das ist nicht ohne die Wertentscheidung zu beantworten, ob eine Pluralität von Religion, ob die Förderung oder eine bloße Existenz von Minderheiten-Religionen wichtig ist). Drittens bleibt der methodologische Agnostizismus – und das war Fitzgeralds Hauptargument<sup>6</sup> – relativ auf die Transzendenz, auch wenn sie sich eines Urteil ihr

---

5) Enttarnt von Fitzgerald 2000.

6) Ein Argument, dem sich z. B. auch J. L. Cox (2004, 259) anschließt: »The idea that academics must adopt a neutral, value-free position with respect to the study of religions, which is endorsed at least implicitly by many of the papers in this volume and, in my view, still constitutes mainstream thinking amongst scholars of religion...«

gegenüber enthält. Das heißt, der Fokus der Methodologie ist die Ausklammerung eines nicht verifizierbaren oder falsifizierbaren Sachverhaltes. Sobald ein nicht-empirischer bzw. geisteswissenschaftlich-interpretativer Umgang aufgewiesen werden kann, ist diese Haltung hinfällig. Das Theorienschmiede-Konzept ist zudem ein Vorschlag gegen die Verabsolutierung einer einzelnen religionswissenschaftlichen Teildisziplin und ihrer angeblichen Leistung, eine Gegenstand *sui generis* im Kanon der Disziplinen zu generieren, wie sie jüngst der Religionsästhetik angewiesen wurde. Die Obacht auf Medien kultureller Kommunikation, auf den menschlichen Körper und die Sinnlichkeit ist älter als die Religionsästhetik und wird von spezialisierten Disziplinen der Ethnologie des Körpers, der Sinne, der Medien- und Bildwissenschaft und der Historischen Anthropologie mitbearbeitet.

Das Theorienschmiede-Konzept ist daher relativ auf das Wissenschaftstreiben. Es ist ein pragmatischer Vorschlag, der das derzeitige Zueinander der Wissenschaften in einem kulturwissenschaftlichen Austausch beschreibt und nur solange gültig und relevant ist wie der Wissenschaftsbetrieb auf diese diskursive Weise organisiert ist und sich selbst versteht. Der Theorienschmiede-Vorschlag hat damit die typische Halbwertszeit pragmatischer Begriffe, die an eine Praxis gebunden sind.

Die Grenze, dass auch die Theorienschmiede-Aussagen der wissenschaftlichen Selbstcharakterisierung – oder besser gesagt als leitendes Forschungsideal der Religionswissenschaft – wieder ein religiöses Muster einer Selbstverherrlichung wird, ist leicht zu überschreiten. Ob sich religionswissenschaftliche Zugänge bewähren und über die Herausforderung ihres Gegenstandes Religion / religiöses Muster oder Prozesse in der Kultur eine Methodologie entwickeln, die auch für andere Kulturwissenschaften brauchbar ist, möge die Leserin und der Leser entscheiden. Als ein Beispiel, apokalyptische Bewegungen religionsethnologisch, religionsästhetisch und religionsökonomisch zu deuten, werden weiter unten Entwürfe vorgeführt, die helfen sollen, ein Urteil über die Leistungsfähigkeit dieses polyfokalen Zugangs zu fällen.

Mit der hier eingeführten Aufgabe der Religionswissenschaft, Theorienschmiede zu sein, hat eine erste vage Vorstellung des der Aufgabe korrelierenden Gegenstandsbereiches stattgefunden (klassisch verstandenes religionsgeschichtliches Material und wissenschaftliche Ansätze). Das Arbeitsfeld kann nur über die Skizze einer Kulturtheorie dargelegt werden, da ›Religion‹ religionswissenschaftlich als eine in viele Bereiche und Medien des Kulturgeschehens hinein verästelte Konfiguration angesehen wird. Sofern Religionswissenschaft als Theorienschmiede unter den Kulturwissenschaften agiert, rücken jene Konfigurationen ins Blickfeld, die das Selbstverständnis und die handlungsleitenden Muster einer bestimmten Population hervorbringen und sie aus teils diversen Elementen zu einem erkennbaren Muster zusammenbinden. Wichtig ist die formale Bestimmung. Kriterien wie anthropologische Festlegungen, oder dass die Konfiguration Vergebung, Transzen-

denz, Unsterblichkeit, kosmische Verbundenheit oder ähnliches betreffen müsse, sind im Einzelfall vielleicht Ergebnisse, nicht aber begrifflicher Inhalt der religionswissenschaftlichen Definition zum Heraussuchen der interessanten Konfiguration. Die Theorienschmiede bildet die nächst distanziertere Reflexion oder das je distanziertere Monitoring zum in den Blick genommenen Monitoring-System ab. Zum Beispiel achtete eine religionswissenschaftliche Analyse der bereits reflexiven Hausgeburtsratgeber auf deren Interpretationsfiguren, die Bewertung von Geburtsschmerz und technologischen Errungenschaften usw. Die geschmiedete Theorie wird sogleich wieder weitergeformt, die so gewonnenen Erkenntnisse, ›verfallen‹ in dem Moment, da sie öffentlich und von anderen Konfigurationsbeschreibungen aufgenommen werden. Durch deren Aneignung ist die Stelle der Theorienschmiede erneut frei geworden, und das wird oft erst im Nachhinein erkenntlich, wenn sie von einem noch distanzierteren Monitoring eingeholt wurde. Neben den genannten wissenschaftlichen Monitoring-Systemen ist auch der nicht-reflexiv entfaltete Ort wirkmächtiger Konfigurationen zu beschreiben: Trends, Strömungen, Lifestyles usw. Ihre Attraktionskraft, ihre Verlaufsgesetze und komplexen chaotischen Erscheinungen, z. B. in der Globalisierung sind nachzuzeichnen.

Wie muss die religionswissenschaftliche Wissenschaftssprache für diese Aufgabe beschaffen sein, um von dem je formgebenden Muster sprechen zu können? Das sei anhand von kategorialen Erläuterungen diskutiert. Nach Frege reicht es nicht aus, dass wissenschaftliche Erkenntnisse eine Bedeutung ausdrücken. Ein Wahrheitswert (die Referenz) muss hinzukommen. Erst ein Urteil sei relevant. Eine Schwierigkeit taucht für ihn bei den Grundbegriffen, den einfachen logischen Zeichen, auf: Sie sind nicht innerhalb des Systems verifizierbar, sondern müssen auf die (metaphorische) Umgangssprache als Metasprache zurückgreifen. Diese aber erfüllt die Anforderungen an Exaktheit der logischen Objektsprache nicht. Dadurch ist jede wissenschaftliche Erkenntnis alltagssprachlich kontaminiert. Carnap behebt diesen Mangel, indem er eine formale Metasprache einführt. Bei dieser bzw. diesen Metasprachen geht es darum, die wissenschaftlichen Objektsprachen möglichst angemessen wiederzugeben. Es war jedoch Freges Ziel, dass die kategorialen Erläuterungen seiner Metasprache Eigenschaften der wissenschaftlichen Einzelerkenntnis spiegeln sollten. Die Metasprache konnte also gar nicht exakt sein, da sie für die Unvollständigkeit der kleinsten logischen Bausteine einstand. Diesen Anspruch, dass eine Metasprache in der Fregeschen Weise Merkmale der Objektsprache aufnimmt, gibt Carnap preis. Seine Festlegung auf die logische Aussageform ist ein bewusster Verzicht auf die nichtpropositionale Dimension der philosophischen Rekonstruktion von Wissenschaft. Sie rührt aus Carnaps Verständnis von Philosophie als Wissenschaftslogik her.

Vor einer vergleichbaren Entscheidung, Frege oder Carnap, steht die Religionswissenschaft, insofern sie ihren Gegenstand als Teil von Kultur ansieht. Der Gegenstand beinhaltet dann nämlich als kulturelles Phänomen nichtpropositionale

Gehalte wie mehrdeutige, ambivalente, kulturell dynamische Deutungssysteme und geographische Gegebenheiten, physische Bedingungen, ökonomische Abläufe und Ressourcen. Bedient sich die Religionswissenschaft einer stets fließenden Begriffssprache, die sich ihren Kontexten anpasst, oder erarbeitet sie komparatistisch universales Werkzeug, das zwar unterschiedliche Gesellschaftstypen berücksichtigt, in Kleinkontexten aber Verallgemeinerungen und gleichsinnige Regelanwendungen vornimmt? Wahrscheinlich stellt sich die Frage ›Carnap oder Frege‹ für Geistes- und Kulturwissenschaften nicht als striktes Entweder-Oder. Wegen der religionsproduktiven Rückwirkung der Religionswissenschaft und der Beschaffenheit kultureller Vorgänge neige ich Frege zu und sehe in der Unabschließbarkeit der ›Grundbegriffe‹<sup>7</sup> der Religionswissenschaft eine wichtige Eigenschaft der kulturellen Praxis aufgenommen: nämlich, dass die Praxis in Handlungszusammenhängen steht, für die typisch ist, dass sie aus möglichen Bezügen nur eine Handvoll an relevanten Bezügen herausnimmt. Daher ist nicht eine idealistisch komplettierte Handlungsumgebung metasprachlich zu rekonstruieren, sondern die relevante des Teilnehmers, sei er individuell erfasst oder verallgemeinert als *token* des Typs seiner religiösen, kulturellen, sozialen Gemeinschaft.

Religionswissenschaftler beschreiben die Stückhaftigkeit von beobachteten Szenen bis hin zu ihrer Eigenschaft der Singularität. Mit singular meine ich das ehemalige ›einmalig‹, das wegen seiner subjektivistischen Färbung vermieden wird. Viele Handlungen und gesellschaftliche Kommunikationen fanden nur dieses eine Mal, so wie wir sie gefasst haben, statt. Diese Rückbindungen an Handlung, Handlungsumgebung und Singularität sind nur einige von mehreren Merkmalen einer religionswissenschaftlichen Metasprache, die Non-Propositionalität mit einbezieht und sogar nutzt. Eine weitere Rückbindung geschieht an somato-sinnliche Abläufe des menschlichen Körpers und an religionsrhetorische Prozesse des Glaubhaftmachens, welche bei modernen Rezipienten oft unausdrücklich, ›schleichend‹ oder ›in der Schweben‹ vonstatten gehen wie auch reflektiert, erfahrungsbasiert oder fundamentalisiert.

Ähnlich offen bestimmt J. Z. Smith den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft: Religion sei ein »second-order, generic concept«, ein Metabegriff.<sup>8</sup> Jedoch liegt Smith mehr an der expliziten Seite, dem Forschungsinteresse des Forschers (›it is theirs to define‹). So wird die Offenheit des metasprachlichen Begriffs an die Pragmatik und Machtstruktur des Wissenschaftstreibens rückgebunden und nicht als positive Anzeige und als metasprachliche Aufnahme einer Eigenschaft des Gegenstandes, hier: den religiösen Phänomenen als kulturelle, erachtet.

---

7) Vgl. die Projekte *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (5 Bde., 1988-2001, hg. von H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, K.-H. Kohl) und der *Critical Terms for Religious Studies* (hg. von M. C. Taylor 1998).

8) Smith 1998, 281.

Dies sei nicht dahingehend missverstanden, dass das Heilige, womöglich noch seine Erfahrung, in die Metasprache aufgenommen werden soll. Vielmehr soll die Wissensart des Gegenstandes in der Metasprache nachgebildet sein (körperliches Wissen, technisches Wissen, praktisches Wissen usw.). Die Wissensart ist ein kulturelles Wissen<sup>9</sup>, in den Relationen und Untergliederungen von individuellem, mittelgroßem bis kollektivem Wissen und von dominantem, subkulturellem oder subversivem Wissen usw. Es geht um Bedingungen der Tradierungs- und Deletenfunktionen des Wissens, um Körperwissen, verschiedene kommunikative Kanäle und Medialitäten sowie Produktions- und Rezeptionsbedingungen.

Vor diesem theoretischen Hintergrund als der Reflexionsebene einer möglichen religionswissenschaftlichen Perspektive werde ich jetzt darstellen, wie sich Ansätze aus recht unterschiedlichen Richtungen an kognitive Bedingungen eines kulturellen Phänomens heranarbeiten und zu welchen Thesen und Ergebnissen sie kommen.<sup>10</sup> Praktischerweise beziehen sich alle auf das gleiche Material, an dem sie ihre Ansätze abarbeiten.<sup>11</sup> Es ist die Feldstudie und Religionstheorie von Harvey Whitehouse aus *Inside the Cult*. Miteinander verglichen werden ein religionsethnologischer, religionsästhetischer / ritualtheoretischer / kognitionswissenschaftlicher und ein religionsökonomischer Ansatz. Sie sind zu charakterisieren und daraufhin zu bewerten, wie sie das klassische Gegenstandsfeld Religion verändern sowie den Methodenkanon und die Metasprache (»kategoriale Erläuterungen«) zur Untersuchung des Phänomens Religion erweitern und damit zur Theorienschmiede derzeitiger Kulturwissenschaft werden.

## 2. Harvey Whitehouse:

### Religion als zentraler »Modus« kultureller Codierung

Der Ethnologe Whitehouse und seine Frau lebten 1987-1989 in Papua Neuguinea und studierten die Pomio-Kivung-Bewegung, eine Mischung aus Millenarismus, Christentum, Nationalismus und Cargokult-Ideen. Eine regelmäßige Ahnenversorgung und tägliche Zusammenkünfte mit dem Verlesen der »Zehn Weisungen«

---

9) Titzmann 1989.

10) Die hier verfolgten Ansätze nehmen natur- / kognitionswissenschaftliche und ökonomische Theorie auf. Auch die Disziplinenbildung von Natur- und Geisteswissenschaften löst sich durch die neuartigen kulturwissenschaftlichen Fragen auf. Geertz z. B. fasst Charles Taylors Aussagen zu Natur- und Geisteswissenschaft nicht als Aussagen über diese Disziplinen auf, sondern nimmt sie zum Anlass, Taylors Konstruktion des »großen Anderen« der Naturwissenschaft aufzuzeigen (Geertz 2000).

11) Wobei natürlich der erste das Material als Ethnograph erhebt und die drei anderen es als Ethnographie lesen.

gehören ebenso dazu wie die Vorstellungen einer Sündenvergebung und der Rückkehr der Vorfahren in einer nicht näher bestimmten Zukunft. Vom Mainstream der Pomio Kivung hatte sich einige Wochen vor Whitehouse' Ankunft eine kleine Dorfgruppe um ein Führerpaar abgespalten und einen Lokalkult ausgebildet, in dem eine Ringform als Bindeglied fungierte, z. B. realisiert durch kreisförmig vergrabene Flaschen und besonders durch die einen Kreis bildenden, nackten Anhänger, die mal regungslos, mal körperdekoriert und in Bewegung sind. Der Führer und sein Bruder verkünden eine baldige Rückkehr der Ahnen. Auch die Ankunft des Ethnologenpaares gilt als Anzeichen dafür. Mit der Zeit steigert die Splittergruppe ihre Aktivität. Die Häufigkeit der Treffen nimmt zu und ihre sinnliche Inszenierung wird intensiviert (z. B. durch Nacktheit und längere Dauer). Einige schlachten ihr Vieh, vernachlässigen die Ernte und versammeln sich nächtelang in Erwartung der Ahnen. Die Regierung beendete diesen Zustand, dessen hygienische Bedingungen sie bedenklich fand, und schickte alle in ihr Dorf zurück.

An diese Ethnographie (Kap. I-VII) fügt Whitehouse seine Religionstheorie an (Kap. VIII). Die zunehmende Frequenz der Zusammenkünfte in der Splittergruppe deutet er als notwendiges Füttern des episodischen Gedächtnisses mit stark sinnlichen und eruptiven emotionalen Vollzügen. Denn die Splittergruppe wird nicht über Regelmäßigkeit und routiniert-standardisierte Treffen mit geringem sinnlichen Input zusammengebunden wie der Mainstream, sondern über sporadische, dafür aber intensive kultische Versammlungen. Erklärungsbedarf besteht nun angesichts der Beschleunigung der Treffen und der Erhöhung der sensorischen Reize dabei.

Die Religionstheorie baut auf der Unterscheidung von zwei Gedächtnisformen nach E. Tulvig auf: dem semantischen und dem episodischen Gedächtnis. Mit Ersterem korrespondiert der doktrinal-lehrhafte Modus von Religiosität, mit Letzterem der bildlich-imaginative (engl. *imagistic*). Das ist so zu verstehen, dass die lehrhafte Codierung von Religiosität ein Skript von automatisierten Abläufen memoriert, während beim bildlichen Religiositätsmodus einzelne Ereignisse (»Episoden«) sich aufgrund ihrer sinnlichen Markanz eingepreßt haben und erinnert werden. Die religiöse Splittergruppe wird mit dem bildlichen Religionstyp gedeutet. Nachdrücklich weist Whitehouse diese beiden Modi als Idealtypen aus, die in der Regel in vielen Überlappungen in einer Religion vorkommen.

Die beiden Modi von Religiosität, wie Whitehouse sie beschreibt, sind über dreizehn binäre oppositionelle Paare definiert. Der doktrinale Modus z. B. codiert verbal, der bildliche Modus nonverbal. Der doktrinale Modus ist dauerhaft, routiniert und starr, der bildliche entsprechend sporadisch, chaotisch-emotional und innovativ.<sup>12</sup> G. Alles' Kritik an der vagen Bestimmung der Merkmale ist gerechtfertigt (s. u.). Die Paare seien daher nur für das Verständnis von Modus bemüht.

---

12) Whitehouse 1995, 197, siehe auch Whitehouse 2004.

»Modus« entpuppt sich als ein Gewebe aufeinander wirkender Kulturfaktoren: der »Religiositätsmodus« legt den Stil, in dem Solidarität organisiert ist, ebenso fest wie die Art des ideologischen Überbaus und die Ausbreitungsweise der Religiosität. Modus ist ein Metabegriff für die Interpretation der Lebensweise einer Gemeinschaft. Unter diachroner Betrachtung gibt es Gemeinschaften, die »stabil« und »doktrinal« sind und von Zeit zu Zeit »episodisch« codierende Subgruppen hervorbringen.

Bei Whitehouse bezeichnet der Modus auch soziale, institutionell-politische, tradierende, moralische Lebensvollzüge. Er führt die Begriffstradition von Ruth Benedicts dionysischem und apollinischem Modus und Victor Turners *fertility rituals* und *political rituals* fort: »What is suggested by the notion of an imagistic mode of religiosity is that emotion and codification are linked with political potentialities, via specific processes of cognition and transmission«. <sup>13</sup> Dies gilt ebenso für den doktrinalen Modus, der allerdings weniger über Emotionalität als über den Intellekt wirkt. Rituale sind nur ein Medium, in dem sich ein bestimmter Modus ausdrückt.

Mit der Charakterisierung des doktrinalen und bildlichen Modus von Religionsausübung wird sein Ansatz um psychologische und soziologische Forschungsstränge erweitert mit dem hohen Ziel, kausal zu verstehende, kulturelle Gesetze postulieren zu können. Diese Gesetze, so räumt er ein, sind im Detail mit weiteren empirischen Forschungen zu belegen. Das Zusammenspiel rationalistischer, psychologischer und soziologischer Beschreibungen (das Ökonomische fehlt leider) zeigt sich z. B. darin, dass der bildhafte Religionstyp mit dem hohen sozialen Zusammenhalt einer kleineren Gruppe verbunden ist und der lehrhafte Typus mit sozialem Universalismus und Expansion. Ereignisse werden im lehrhaften Typ als Skript gespeichert, im bildhaften episodisch als besonderes Einzelereignis usw. Religionen sind ausdrücklich keine Perfektionssysteme, was in diesem Kontext heißt, dass es viele Überlappungen zwischen den Modi von Religiosität gibt. Whitehouses Kausalitätsanwendung auf soziale Kommunikation ist zu kritisieren. Sie steht im Comteschen Glauben, es gäbe keinen Abstand zwischen Biologie und sozialem Verhalten.

Whitehouse spricht nur jene kulturellen Modi als Religiosität an, die eine explanatorische Rolle für die menschliche Existenz ausüben. Damit ist eine »revelatory experience«, eine »aufdeckende / offenbarende Erfahrung«, <sup>14</sup> verbunden, worunter all jene Repräsentationen zu verstehen sind, unerheblich ob lehr- oder bildhaft symbolisiert, die alte Überzeugungen über den Haufen zu werfen vermögen. Diese wandlungsinitiierende Fähigkeit verweist auf eine hohe Plausibilisierungsleistung des jeweiligen als religiös anzusprechenden Modus. Diesen Zugang zu Religion

---

13) Whitehouse 1995, 211.

14) Whitehouse 1995, 218.

begründet Whitehouse mit seinem Ansatz bei einer intellektualistischen Ethnologie, die nach erklärenden und ordnenden Rollen in einer Gruppe sucht. Die funktional-inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs als aufdeckende, d. h. Sinn-erfahrung, ist für die Tauglichkeit des Modusbegriffs jedoch eher problematisch.

Auch die funktionalistische Maxime, dass die Wirkung der Sache diese inhaltlich bestimmt, ist nicht allgemein gültig. Wirkungen oder Funktionen sind kontextabhängig. Es wird daher nicht ein Funktionszusammenhang beschrieben, sondern die historisch konkrete und in diesem Sinne zufällige Ausgestaltung eines Geschehens. McCauley / Lawson werden das Ziel ihrer Demonstration darauf legen, dass nicht eine aufdeckende Erfahrung, sondern nur ein Sinnesreizangebot die Dynamik der Ereignisse verstehen lässt. Mit seiner Religionstheorie, die durch den Modusbegriff auf kulturwissenschaftlichem Theorieniveau arbeitet, hat Whitehouse ein mentalistisches Modell zur Beschreibung des Phänomenbereichs Religion vorgelegt. Die Schaltstelle des Zusammenwirkens der Kategorien als Erklärungsgrößen ist der je anders verschlüsselnde menschliche Geist.

### 3. Der Modus wird zur kognitiven Form eines Rituals: McCauley / Lawson

McCauley / Lawson bauen Whitehouses Ritualhäufigkeitsüberlegungen zu einer universalen Ritualformtheorie aus.<sup>15</sup> Eine Ritualform kann durch kognitive Variablen definiert werden und ist unabhängig von der spezifischen Religionsgeschichte. Wie wenig dies eine universale Theorie sein kann, zeigt sich schon an zwei Axiomen, die die Autoren aus ihrer Theorie ritueller Kompetenz<sup>16</sup> aufnehmen:

1. Die alltagspsychologische Handlungstheorie unterscheidet nicht zwischen religiösen Handlungen und nicht-religiösen Handlungen. Das heißt kognitionswissenschaftlich, dass die gleichen Verarbeitungsmechanismen und Repräsentationen eingesetzt werden.
2. Der Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Handlungen wird über das Vorkommen einer bestimmten Repräsentation eingeführt: die Vorstellung eines kulturell gestalteten und übermenschlichen Handlungsträgers bzw. Akteurs.

Während die erste These lediglich die Sonderrolle religiösen Erlebens und Handelns zurückweist und Religion so zum Untersuchungsgegenstand der Kognitionswissenschaft macht, führt die zweite eine den Autoren bewusste Beschränkung des

---

15) McCauley / Lawson 2002.

16) McCauley / Lawson 1990.

Gegenstandsbereiches ein und damit die schwerwiegende Entscheidung, nicht empirisch vom beobachtbaren Handlungsgeschehen auszugehen, sondern über die Gesinnung und Doktrin der Teilnehmer bestimmte Handlungen auszusondern und zu untersuchen. Von diesem Moment an fallen zum einen viele Rituale heraus (immanente Handlungen, z. B. in chinesischen Religionen, so genannte Publikums-kulte wie Fußballspiele usw.), zum anderen kommt eine inhaltliche Stellungnahme in die Deutung hinein, die entweder aus theologischen Quellen schöpft oder aus wissenschaftlichen.

Aus der Wissenschaft kann die populäre Evolutionstheorie herangezogen werden. Dies geschieht frei nach dem Motto: Es war ein Überlebensvorteil, die Ursache eines schwankenden Zweiges in einer feindlichen Person zu verorten, um sich dann zu schützen. Daher rührt die Neigung, ein übermenschliches Wesen in falscher Handlungsursachenzuschreibung in manchen Fällen als Akteur zu erachten. Ebenso als wissenschaftliche Quelle kommt die Anthropomorphismus-These (S. Guthrie) in Frage, oft zusammen mit der Evolutionstheorie, d. h. eine Veränderung oder Situation, die ich nicht erklären kann, wird einem übermenschlichen Akteur unterstellt. Dieser handelt nach dem Bild eines Menschen und dann auch wieder nicht, da der übermenschliche Akteur ja z. B. unsichtbar ist.<sup>17</sup> Allen Theorien ist das Ergebnis gemeinsam, dass die untersuchten religiösen Handlungen eigentlich auf einem großen Irrtum beruhen.

McCauleys und Lawsons Typologie religiöser Handlungen ist abhängig von der theologischen Innenperspektive der Beobachteten anstatt von beobachtbaren oder durch Teilnehmer-Befragung zu erhebenden Daten und Variablen einer wirklich gelebten Innenperspektive.<sup>18</sup> Dreh- und Angelpunkt ihrer Formtheorie ist eine unzureichende, simplifizierte Handlungssequenz-Beschreibung: ein Akteur (a) – handelt (b) – auf einen Teilnehmer hin oder mittels eines Werkzeuges (c); – wobei vorhergehende Handlungen dieser Art eine Rolle spielen (d). Hier fehlen schon auf handlungstheoretischer Ebene wichtige Elemente wie die Rollenbesetzungen von Gegner und Helfer, das Registrieren von offenen, geschlossenen oder verdoppelten Sequenzen, Entscheidungen als narrative Knotenpunkte usw.

Es werden nun zwei Ritualformtypen gebildet: 1. der »Handlungstyp des religiösen Akteurs« und 2. der »Typ des religiösen Teilnehmers« oder »Typ des religiösen Mittels / Instruments«. Bestimmungsgrund dabei ist, wo sich die direkteste Anwesenheit des übermenschlichen Wesens in der Handlungssequenz ereignet. Diese Typologie krankt daran, dass aufgegriffen wird, an welcher Stelle der Handlungsstruktur von der religiösen Lehre her das übermenschliche Wesen imaginiert werden soll. Ob die Teilnehmer der Innenperspektive es an anderen Stellen erle-

---

17) Boyers These von contraintuitiven Kategorien in der Religion kommt hier zum Tragen: Boyer 2003.

18) Vgl. Whitehouses Kritik in Chap. 8, 2004.

ben, wird nicht erfasst. Es könnte sein, dass ein Teilnehmer gebannt vom Charisma des religiösen Akteurs in diesem und nicht im Ritualinstrument die Präsenz des übermenschlichen Wesens lokalisiert, auch wenn es von der Doktrin seiner Religion / religiösen Experten her anders sein müsste. Es ist auch leicht vorstellbar, dass ein Teilnehmer wegen des ausgezeichneten Geschmacks des religiösen Mittels (Festessen) nicht wie vorgeschrieben beim religiösen Akteur die übermenschliche Wesenheit unmittelbar erfährt. Die wirkliche und spezielle Innenperspektive und ihre kognitive Repräsentation bleibt also außen vor. So schieben McCauley / Lawson zur Hintertür wieder eine verschleierte Theologie hinein.

Dass die Form eines Rituals nicht vom Gedächtnis (Whitehouse) und daher der Häufigkeit getragen werde, sondern von »stillschweigendem Wissen« (tacit knowledge) ist kein überzeugender Ausweg aus der semantischen Festlegung. Die Alltagspsychologie, auf die McCauley / Lawson rekurrieren, mag bei den meisten Menschen einer Gruppe ähnliche handlungsverarbeitende kognitive Mechanismen aufweisen, doch dass diese sich in der Theologie 1 : 1 abbilden, ist zu bestreiten. Daher sind die sehr anschaulichen Abbildungen zu Reizadaption und Frequenz überaus aufschlussreich, jene komplexeren, die ihre Ritualtypologie einbeziehen, jedoch nicht mehr.

Eine Reduktion des Modusbegriffs nehmen McCauley / Lawson vor, sofern sie ihn zu einer Handlungsform stützen. McCauley / Lawson vernachlässigen den wochenlangen Legitimationsprozess und die sprachlich-kognitiven Auseinandersetzungen der Pomio Kivung im Ort Dadul um die wirkliche Ahnen-Botschaft an Tanotka, um die Anerkennung durch den Vorbeter und die Dorfversammlung und um die Auslegung der kryptischen Sätze Tanotkas durch seinen Bruder.<sup>19</sup> Manches Risiko wird von dem aufgebauten Charisma des Führers Tanotka überdeckt: sein Bild anstelle eines Bildes von möglichem Verlust wird in der gemeinsamen Imagination hergestellt. Tanotka ist in allen kognitiven Kategorien konform mit der einen Ausnahme, einen besonderen Kontakt zu den Ahnen zu haben. Die Arbeit von McCauley und Lawson ist zu würdigen. Ohne ihre problematische Einführung der Repräsentation eines übermenschlichen Wesens kann die Konzentration auf kognitiv-sensorische Zusammenhänge von großem Erkenntnisgewinn sein. McCauley / Lawson sind nicht konsequent genug, das klassisch-kognitionswissenschaftliche Repräsentationsmodell und die schwierige Tacit-Knowledge-Theorie hinter sich zu lassen und ganz auf die nicht repräsentationalen Gesetze der Sinnlichkeit zu setzen. Das Konzept des Modus wird von McCauley / Lawson auf Handlungen erweitert und reichert sich mit sinnlich-somatisch-motologischen Parametern an. Dadurch wird es für die Theorienschmiede brauchbar.

---

19) Whitehouse 1995, 90ff.

#### 4. Die Religionsökonomie des Rituals nach Gregory Alles

G. Alles rezipiert jenen zeitgenössischen ökonomischen Theorieansatz, der durch Kognitions- und Verhaltenspsychologie beeinflusst ist. Darin rückt G. Alles von der religionssoziologischen Rational-Choice-Theorie ab, die aus den Prämissen einer Nutzen- / Belohnungsmaximierung, aus der Stabilität von Wahlpräferenzen und dem Marktgleichgewicht religiöses Verhalten deduziert (L. R. Iannaccone, R. Stark, R. Finke). G. Alles größter Kritikpunkt an Whitehouse sind dessen mangelnde Belege. Er bezieht sich z. B. auf das Urteil von Whitehouse, dass die nachmittäglichen Lesungen der Pomio Kivung zu ihren Zehn Weisungen langweilig seien, um aus der Langeweile die Abspaltung einer kultisch aufregenderen Gruppe mit zu begründen. G. Alles fragt sich, wie schon der Ethnologe B. Douglas, ob sich da nicht eher der Ethnologe als der Melanese gelangweilt habe. Sie vermuten gar eine literarische Formel in der Religionsethnographie Melanesiens, die Langeweile und Ungeduld im Bericht über die täglichen religiösen Praxen kombiniert. Gerade die Zwangsläufigkeit, dass Langeweile zu Abspaltung führe, weiß Alles mittels differenzierter Marktgesetze aufzubrechen.

Die ökonomische Theorie hat den Vorteil, die Alltagsperspektive von Handelnden nachzuahmen. Zur Rationalität ökonomischen Verhaltens will Alles mit seiner Religionsökonomie keine Aussage machen. Im Vordergrund steht die Beschreibungskraft der Theorie; ob die beobachteten Regelmäßigkeiten als Ausdruck vernünftigen Agierens zu deuten sind, bleibt eine, für diesen Ansatz nicht zu beantwortende und unwichtige Frage. In der Vielfalt volks- und betriebswirtschaftlicher Theorienbildung schwebt Alles eine Theorie vor, die nicht von einer höchsten Triebfeder des Erwerbsstrebens, etwa der Nützlichkeit, ausgeht. Zudem soll Religion nicht als Ersatz ökonomischer Handlungen oder als Kompensation über ökonomisches Handeln konzipiert werden. Sein Religionsbegriff ist nicht ökonomisch-reduktionistisch. Seine Ergänzungshypothese behauptet, dass religiöses Handeln mit einer Theorie, die für wirtschaftliches Verhalten entwickelt wurde, in manchen Aspekten gut beschrieben werden kann, insbesondere auf Vorhersagen hin, die er, passend zu seiner empirischen Überzeugung, als Ziel der Religionsökonomie angibt.

Statt von der romantischen Tradition, die religiöses Handeln als sehnsüchtige Nachfrage nach einer diffusen unendlichen »Religion« bestimmt, geht G. Alles von der Nachfrage nach religiösen Produkten aus. Es ist zu würdigen, dass Alles' kognitive Religionsökonomie um empirische Wirtschaftspsychologie erweitert ist und so aus dem sonst von J. Barrett, McCauley / Lawson u. a. stark rezipierten Boyer-Rahmen ausbricht, der sich auf kognitive Beschränkungen als Gestaltungsfaktoren religiöser Praxis und Lehre spezialisiert hat.

## 5. Wie die Religionsökonomie eine kulturelle Konfiguration mitbeschreibt

Alles interessiert die Ethnographie einer eschatologischen<sup>20</sup> Bewegung, um an ihr die Beschreibungskraft der ökonomischen Theorie unter Beweis zu stellen.<sup>21</sup> Whitehouse' Religionstheorie der Modi »doktrinär« und »imaginativ« bleibt außen vor, da für G. Alles statistische Belege für die Korrelation der äußerst vagen Merkmalspärrchen zu den beiden Kodierungen fehlen. Neben diesem empirischen Anliegen wirkt auch der ökonomisch-theoretische Blick enorm theoriekritisch. Die beiden Kernbeobachtungen von Whitehouse von Langeweile und Ungeduld können übersetzt in ökonomische Theorie dekonstruiert werden.

Whitehouses theoretische Plausibilität beruht zu weiten Teilen auf der intuitiven Zustimmung zu dem Satz, dass wiederholte Handlungen irgendwann langweilig werden und dass eine Sache, die in recht weiter Zukunft erst zu erwarten ist, Ungeduld auslöst. Wird nun wiederholtes Handeln in »repeated exchange« und ein zukünftig erwartetes Ereignis in »term exchange« übersetzt, dann kann es mit Beispielen des täglichen Lebens verglichen werden, die mit einer gegenläufigen Intuition verknüpft sind, so dass zumindest die zwangsläufigen Folgerungen von Langeweile aus Regelmäßigkeit und von Ungeduld aus weiter Zukünftigkeit widerlegt sind. Für einen »wiederholten Austausch« führt Alles als Beispiel sein wöchentliches Tanken an, dass keine Langeweile hervorrufe, und für einen »Endtausch« die Fälligkeit seiner Lebensversicherung, der er nicht mit Ungeduld entgegenblicke.

Anders als Alles gehen McCauley / Lawson mit dieser Kernbeobachtung von Whitehouse d'accord. Sie belegen den Zusammenhang von Wiederholung und Langeweile ja sogar mit der Kompensation oder Gegenstrategie von erhöhten Sinnesreizen. Bislang konnte aus der ökonomischen Handlungs- und Erlebnisperspektive eine Gegenintuition zu Whitehouse angeführt werden. Sie reicht aber nicht, den Zusammenhang als solchen zu widerlegen. Denn Whitehouse könnte eine Fallunterscheidung einführen: in einigen Fällen führt Wiederholung zu Langeweile, in anderen nicht.

Die religionsökonomische Deutung bezweifelt jedoch den Schluss als solchen. Alles nimmt nun Whitehouses »Beobachtung« von Langeweile beim täglichen einstündigen Gebet als Hypothese auf. Selbst in diesem Falle der Routinisierung ist die Akzeleration des Rituals und seine sinnliche Verstärkung noch nicht notwendig, denn vielleicht bringen die täglichen Zusammenkünfte ja andere Guthaben

---

20) Der Begriff Eschatologie gehört christlicher Theologie an und ist als religionswissenschaftlicher Terminus, eventuell verbunden mit anderen Zeitvorstellungen und für andere Philologien als die griechische, erst zu konzipieren, was zum Teil unter dem Begriff Endzeitvorstellung (vgl. *HrwG*) geschehen ist.

21) Alles 2004.

(benefits) als das Gut der Abwechslung (z. B. sozialen Zusammenhalt, informellen Informationsaustausch). Im sozialen Handeln geht es selten um ein einziges Gut. Zweitens kann die Langeweile nicht erklären, was sie zu erklären vorgibt: das Abspalten nur einiger. Denn langweilen müssten sich ja alle. Auch hier kann die ökonomische Theorie feingliedriges Werkzeug bereitstellen: Dass nur manche sich abspalten, könnte daran liegen, dass sie auf die Zusatzguthaben nicht ansprechen.

In einer weiteren Argumentationskette ist das Eschaton als niederes Gut charakterisiert: fehlender Wohlstand wird durch Erwartung des Wohlstandes substituiert. Wenn ich Ware, die ich mir nicht leisten kann, durch eine andere, preiswertere, ersetze, so heißt diese »minderwertige« Ware (inferior good). Es gilt nun: Je schlechter es mir geht, desto eher bin ich geneigt, eine minderwertige Ware zu kaufen. G. Alles favorisiert anstelle dieser in der Religionskritik gängigen Substitutionstheorie wirtschaftspsychologische Ergebnisse: Menschen wie Tauben bevorzugen eine kurzfristige Konsumierung vor einer langfristigen, selbst wenn das langfristige Konsumgut wertvoller ist. Man könnte es Prinzip der ökonomischen Ungeduld nennen. Angewandt auf das Eschaton seien vereinfachend ein baldiges und ein längerfristiges Ende / Gut unterschieden. Diese beiden Güter, das bestimmte und unbestimmte, können bezüglich ihrer Attraktivität und ihres Risikos erläutert werden. Untersuchungen zeigen, dass der Wert einer Ware überproportional schnell absinkt, je länger sie nicht erreicht werden kann. Das hieße für die Enderwartung, dass sie an Attraktivität enorm verliert, je unbestimmter und ausstehender sie konzipiert ist. Andererseits ist ein baldiges, genau bestimmtes Ende sehr riskant. Gemäß dem Ergebnis empirischer Tests, die Alles anführt, dass es doppelt so schmerzhaft ist, einen Euro zu verlieren, wie es freudig ist, einen Euro zu gewinnen, riskiert ein kurzfristiges Eschaton höchsten Verlust, wenn es nicht eintritt. Es bedarf besonderer Bedingungen, damit ein solches Risiko wie bei der Splittergruppe in Dadul eingegangen wird. Positiv wirkt sich aus, wenn der Verlust nicht vorgestellt wird, wenn eine charismatische Gestalt oder als Vorzeichen gedeutete Ereignisse da sind. Die Überschätzung der Wahrscheinlichkeit des Eintritts eines Ereignisses und Gruppendynamik tun ein Übriges. G. Alles präzisiert den grundlegenden Unterschied zwischen dem Wert einer Ware und dem absoluten Wert des Eschaton, das im Ökonomischen ohne Entsprechung ist. Trotzdem hebe dies die Anwendbarkeit ökonomischer Theorie nicht auf.

## 6. Der Gewinn ökonomischen Beschreibens für die Religionswissenschaft

Nachzutragen ist ein *missing link* in Alles' Argumentation für ein ökonomisches Beschreibungsmodell in der Religionswissenschaft. Es funktioniert, weil wir kulturell und alltäglich in unserer Wirtschaftsform geschult und bewandert sind in

Tausch-, Schuld- und Kaufgesetzen. Diese Pragmatik färbt auf religiöses Leben ab und greift in den religiösen Handlungsraum über. Gleichzeitig gilt es, den Blick dafür freizuhalten, dass wohl alle religiösen Praktiken sehr gewinnbringend ökonomisch beschrieben werden können, aber damit gerechnet werden muss, dass sich das religiöse Handeln auf der Objektebene des ökonomischen Handelns bedient und sich in Abgrenzung oder Kontrast oder Ausnahme von der wirtschaftlichen und erwerbsmäßigen Welt selbst definiert. Die Religionsökonomie muss aufmerksam sein, inwiefern der untersuchte religiöse Diskurs bereits mit dem ökonomischen Diskurs interagiert: sei es als Ort, in dem Erwählung offenbar wird in Überbietung ökonomischer Leistung (Calvinismus) oder in der völligen Enthaltung von Erwerb (Bettelmönche), in der Betonung von Gnade und Geschenk gegen Alles-hat-seinen-Preis (urchristliche »Kontrastgesellschaft« in den Worten des Theologen), Sabbatjahre usw.

Ökonomisches Handeln ist in seiner fundamentalen Wichtigkeit kaum zu überschätzen, da es die Versorgung des Menschen überlebenswichtig regelt. Es ist daher mit symbolischem Handeln verknüpft. Ökonomisches Handeln ist »Haushalts- / *oikos*-« Handeln. Eine ganze Sozialform ist in ihren Versorgungsverhältnissen – oft eher -verstrickungen – beschrieben. Bei einem Kulturbegriff, der Kultur über Modi organisiert sieht, ist es klar, dass die Ökonomie einen zur Religionswissenschaft sehr nahen und sogar ähnlich strukturierten Gegenstandsbereich hat.

Die Religionsökonomie kann aufweisen, wie ein Deutungssystem (hier: ökonomisches Handeln) im Bereich eines anderen (hier: religiöses Verhalten) gestaltend wirkt. Es sollte nicht übersehen werden, dass es dabei oft zu wesentlichen Transformationen kommt, wenn etwa ein Merkmal, das die Botschaft durch Zugehörigkeit zum religiösen Bereich besitzen sollte, verloren geht. Zum Beispiel verheißt das Los einer Wohlfahrtslotterie nicht ethische Anerkennung oder fröhliche Betroffene, sondern die Chance auf den materiellen Gewinn eines Hauses, dessen Wert in vier Stufen wachsen kann je nach Einsatz. Das zeigt die Broschüre optisch über die wachsende Größe des Hauses. Formgeschichtlich klingen in dieser Medialität Geldwachstumskurven an. Die Verknüpfung der Mentalität religiöser und häuslicher Geborgenheit sind traditionsgeschichtlich auch relevant, in jener Darstellungsform jedoch hintergründiger als die ökonomische Verheißung.

Jedes angebotene Beschreibungsmodell stößt an eine Erfahrungsgrundlage, auch wenn sie nicht thematisiert wird. Es gilt z. B. das Motto: »Dafür kann ich mir nichts kaufen« oder »Investieren ist zu riskant« als Bewährungssituation für eine sich in ökonomischer Weise verstehende religiöse Handlung. Eine ähnlich definierbare Erfahrungssituation bringt die kognitionswissenschaftliche Rekonstruktion ein: Sinnlichkeit, Häufigkeit, Rhythmus sind Variablen eines jeden Handelns, die es attraktiv machen oder nicht. Religionsökonomische Forschung in dieser an empirische Wirtschaftspsychologie anknüpfenden Form ist für unseren Modusbegriff informativ, da sie weitere Kategorien und Merkmale dieser Kategorien ausarbeitet.

Mit dem Modusbegriff wird auch die Beschreibung dieser oszillierenden Vorgänge zwischen Veralltäglicdung und charismatischen Eruptionen durch Max Weber kritisierbar. Die Modi dürfen nicht einfach als zwei verschiedene Rezipiententypen angesehen werden, da dann beide immer zugleich vorzukommen hätten. In Kritik an Weber ist eine charismatische Gruppe weniger an der Führergestalt festzumachen als an der bildhaft codierenden Gruppe von Menschen. Der Charismatiker ist Epiphänomen, von dem nicht attribuiert werden darf, was in Wirklichkeit die psychisch viel komplexere Faktoreninteraktion einer sozialen Einheit ist. Das Spezifische des Modus ist, dass er in kognitiven und soziologischen Kategorien definiert wird.

## 7. Religion als kognitiver Modus und kulturelle Konfiguration

In der Folge von G. Alles' religionsökonomischen Überlegungen steht die Einsicht: Religion kann nicht identisch mit kognitiven Kategorien sein, weil das die einzelne kulturelle Ausgestaltung und die Diversität (Absplitterung einer Gruppe) noch nicht erklärt. Es müssen weitere Faktoren zur Erklärung hinzugenommen werden, die deutlich zu machen vermögen, warum z. B. manche die Rückkehr der Ahnen bald, andere erst in unbestimmter Zukunft erwarten. Der kognitive Apparat ist vom Funktionieren her ja der gleiche. Hier ist der Blick von der Verflechtung von kognitiven Einheiten wie Skripten, Perzepten, Tagesrhythmus usw. auf die kulturelle Konfiguration zu werfen. Darunter ist die Verwobenheit von gesellschaftlichen Teilbereichen zu verstehen. Sie besteht in Machtzuschreibungen, Glaubwürdigkeiten, Kommunikationsstilen und bevorzugten Kommunikationskanälen, Realisierungsmöglichkeiten, Praxisrelevanz usw. Für die Konfiguration Heilung z. B. ist die Anknüpfung an den Teilbereich Medizin relevant oder auch gerade nicht an die Medizin, sondern an ›spirituelle Anbieter‹ oder beides. Relevant ist die Erstreckung auf Anthropologien, eine oder mehrere, auf westliche oder asiatische Anthropologien, die ganzheitlich Seele, Geist und Körper von Chi durchwirkt annehmen oder auf eine Ansicht, die normale Blutwerte und einen sportlichen Körper als ›geheilt‹ betrachtet. Weiter gehörten zur Beschreibung der Konfiguration Heilung die Art und Weise der spezialisierten Vorsorge über Sicherungssysteme, die Art und Weise der spezialisierten Unterbringung der Heilungssuchenden und vieles mehr. Erst wenn die Konfiguration hinzugezogen wird, ist nachgebildet, weshalb es für diese einen Sinn macht, sich täglich zu treffen, für andere nur Sinn macht, monatlich zusammenzukommen. Es sollte immer auch stehen gelassen werden, dass nicht jedes *token* einer Religion von der (Religions)wissenschaft rekonstruiert werden kann – selbst wenn zu kognitiven Kategorien ästhetische Einheiten und außerkognitive Faktoren und ihre Konfigurierung hinzugezogen werden.

Dass sich, um im Beispiel zu bleiben, eine Gruppe nur einmal im Monat statt wöchentlich trifft, kann über außerkognitive Faktoren wie räumliche Entfernung und einen wochenendlosen Arbeitsprozess erläutert werden. Es hängt auch mit dem imaginierten Produktwert der Veranstaltung zusammen. Eventuell findet sich auch eine narrative oder religionsreflexive Aussage in besagter Gruppe zu dieser Frequenz der Zusammenkünfte.

Wesentlich für die hier vorgestellte religionswissenschaftliche Fragestellung ist das Zusammenwirken der Elemente, das den kognitiven Modus und die kulturelle Konfiguration ergibt: geographisch-soziale, arbeitsweltliche Faktoren mit kognitiven Kategorien der entsprechenden Subgruppe mit dem Handlungs-, Körper- und Bewegungsstil in anderen Feldern der Kommunikation. Dieses Zueinander, im Modus und in der Konfigurierung, ist – so die These – typisch, und aus ihm lassen sich Regeln und Erklärungsmaximen generieren. Zur Beschreibung eines Modus und der Konfiguration nach diesem Verständnis sind empirische Ergebnisse über ökonomisches Risikoverhalten wichtige Daten zur Lebensspanneneinteilung, zum Umgang mit Geldwerthöhen, zu Vorratsbildungen, Art und Umfang kollektiver Rücklagen usw. Ob es kollektive Rücklagen gibt, ist vielleicht zu lesen als Information über die kollektive Imagination: Welche Art von Rücklagen: naturale, Edelmetalle, Kunst- oder Sakralgegenstände gibt es? Wie werden sie gebildet: von wem?, freiwillig?, regelmäßig? usw. Wann werden die Rücklagen angegriffen?

Eine kulturelle Konfiguration setzt eine ganze Reihe von Kulturfaktoren in ein bestimmtes Verhältnis und zieht sich so durch einen großen Teil des kulturellen Wirkungsgefüges hindurch. Die Beschreibung solcher Muster ist ein sinnvoller Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft. Der Modus ist mit dem Begriff Code nicht vollständig beschrieben, denn zum Phänomen gehören nicht nur semiotisch lesbare Faktoren, sondern auch kognitive, ökonomische oder ästhetische wie Temperatur, Helligkeit, Körpermotorik, Handlungsumgebung. Religiöse Kommunikation ist nur zum Teil die Weitergabe und das Erlernen einer Religion. Weitgehend geschieht kulturelles Kommunizieren, indem wir zwischen kognitiven Modulen der Informationsverarbeitung erstmals und dank des kognitiven Regelwerks die Beziehungen selbstständig herstellen. Das geschieht, ohne dass wir jede einzelne Zuordnung, Verallgemeinerung und Querverbindung lernen müssen. Ein Kind weiß z. B., dass ein neu kennen gelerntes Tier, wenn es Vogel genannt wird, wohl auch fliegt, Nester baut, Federn hat, Eier legt, irgendwann stirbt usw. Ähnlich verhält es sich mit religiösen kognitiven Kategorien: Wir lernen weniger an Inhalten als gemeinhin angenommen und generieren viele ›Traditionselemente‹ über kognitive Verfahren. Aufgrund der individuellen Lernkontexte ist es der Standardfall, dass sich religiöse Vorstellungen bei einzelnen Teilnehmern einer Religion erheblich unterscheiden.<sup>22</sup> Diese Variation kann über den Modusbegriff von

---

22) Boyer 2000, 97f.

Religion sehr gut erfasst werden. Diese kognitionswissenschaftlichen Kenntnisse mindern die singuläre Erklärung von Tradierung über einen kollektiven Gedächtnisbegriff, wie er in manchen kulturwissenschaftlichen Debatten behauptet wird, insbesondere wenn über diese ›Schlüsselbegriffe‹ der Kulturwissenschaft ein eigenständiger Gegenstandsbereich zugeschrieben werden soll. Die Auswirkungen auf religionsgeschichtliche Darstellungen sind daher nicht zu unterschätzen.

Als kulturwissenschaftlich dekonstruierter Religionsbegriff der Religionswissenschaft, oder besser gesagt als ihr Gegenstandsbereich, sei mit den vorangegangenen Überlegungen die Kombination der Konzepte Modus und Konfiguration vorgeschlagen. Mit diesen Konzepten agiert die Religionswissenschaft als Theorienschmiede und bringt eine integrative Perspektive hervor. Wir können uns der Aufgabe somit von einer Mikro- und einer Makroebene her nähern:

1. Der religionswissenschaftliche Blick betrachtet auf der Makroebene die kulturelle Konfiguration der involvierten gesellschaftlichen Teilsysteme mit ihren Spezialisierungen, sozialen und politischen Interaktionen, kollektiven Wertordnungen, ästhetischen Kanons, Wirtschaftsverhältnissen usw.
2. Der religionswissenschaftliche Blick betrachtet auf der Mikroebene kleinteiliger den kognitiven Modus, z. B. die Bildung von kognitiven Domänen, Tradierungen, narrativen Mustern (Lernweise, Biographie, neuronale Verarbeitung, Wiedererinnerung, Nutzen usw.). Die Mikrorekonstruktion ist jedoch nicht identisch mit der kognitionswissenschaftlichen Religionswissenschaft, sondern der Modus bezieht ästhetische Medien und Medialisierungsvorgänge und Darreichungsformen von Informationen und unspektakulären Erfahrungsräumen mit ein.

## Literatur

- Alles, Gregory, 2004, »Speculating on the Eschaton: Comments on Harvey Whitehouse's *Inside the Cult* and the two modes of religiosity theory«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 16, 266-291.
- Boyer, Pascal, 2000, »Evolution of the modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting-case«, in: P. Carruthers / A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the Human Mind*, Cambridge.
- Boyer, Pascal, 2003 »Religious thought and behaviour as by-products of brain function«, in: *Trends in Cognitive Sciences* 7, 119-124.
- Cox, James L., 2004, »Afterword. Separating Religion from the ›Sacred‹: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies«, in: Sutcliffe, S.J., *Religion: Empirical Studies. A Collection to Mark the 50<sup>th</sup> Anniversary of the British Association for the Study of Religions*, Aldershot.
- Fausser, Markus, 2003, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt.
- Fitzgerald, Timothy, 2000, *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford.
- Geertz, Clifford, 2000, »The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences«, in: ders., *Available Light – Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton.
- Kippenberg, Hans G., 2001, »Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?«, in: H. Appelsmeyer, E. Billmann-Mahecha (Hg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Weilerswist.
- McCauley, Robert N. / Lawson, E. Thomas, 1990, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge.
- McCauley, Robert N. / Lawson, E. Thomas, 2002, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge.
- Nünning, Ansgar, 2001, Art. »Kulturwissenschaft«, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart, Weimar, 353-356.
- Smith, Jonathan Z., 1998, Art. »Religion, Religions, Religious«, in: C. M. Taylor, (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago.
- Titzman, Michael, 1989, »Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung«, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 99, 47-61.
- Whitehouse, Harvey, 1995, *Inside the Cult* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology), Oxford.
- Whitehouse, Harvey, 2004, *Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission* (Cognitive Science of Religion Series), Walnut Creek et al.